

¿Te perdiste una edición previa?

CULTURA

EMERGENCIA CLIMÁTICA

FASCISMO

DROGAS

ANIMALES

AGUA

SEXO

RACISMO

RISA

DISCAPACIDAD

FUTURO

CONCIENCIA

CONTRACULTURA

Chumani Maxwele lanzó un balde de excrementos humanos a la estatua del imperialista británico Cecil Rhodes en el campus de la Universidad de Ciudad del Cabo. Con ese performance voló a la palestra el movimiento #RhodesMustFall, en torno a la demanda de sacar de la universidad la estatua de uno de los arquitectos de la supremacía blanca.

MIR RODRÍGUEZ LOMBARDO

Cuando la posibilidad de florecer parece lo más alejado de la cotidianidad, circula entre las redes de Facebook la imagen de muchas mujeres dejando ramos de pétalos violetas, rosas y amarillos sobre los que están escritas las palabras: "Tan poderosas somos que convertimos su muro en una primavera".

MARIANA MORA

La celebración comunitaria de la fiesta popular es un momento supremo de la estética en el tiempo, porque se goza la compañía de los otros junto al consumo gozoso del alimento por un prolongado tiempo, el tiempo de la fiesta.

ENRIQUE DUSSEL

El lobo impetuoso que quería devorarlo todo, que quería efectuar una auténtica revolución puede volverse, si la lucha dura, y efectivamente dura, en irreconocible. El colonizado corre el riesgo, constantemente, de dejarse desarmar por cualquier concesión.

FRANTZ FANON

Uno de los planes de Bolsonaro es el desarrollo del agronegocio en el Amazonas, con lo que pretende deforestar miles de kilómetros de bosque y desalojar a cientos de habitantes de sus hogares a cambio de internet de banda ancha.

SAMUEL LAGUNAS

No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas.

AURA CUMES

¡Te la enviamos!

unam.numerosatrasados@gmail.com



Visita nuestra plataforma digital:
www.revistadelauniversidad.mx



DESCOLONIZACIÓN

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO
NÚM. 871, NUEVA ÉPOCA
\$50 ISSN 0185 1330

DESCOLONIZACIÓN

¿Qué queda de las colonias?
¿De cuántas maneras seguimos colonizados? ¿En qué consisten las teorías de la descolonización?

Yásnaya A. Gil • Dario Alemán
Ana de Anda • Sara Bertrand
Francisco Carrillo • Aimé Césaire
Aura Cumex • Enrique Dussel
Frantz Fanon • Oswaldo Gallo
Serratos • Nayeli García Sánchez
Juan Jesús Garza Onofre
Claudia Hernández • Samuel
Lagunas • Arturo Magaña Arce
Mariana Mora • Ranu Mukherjee
Karina Ochoa Muñoz • María
Patricia Pérez Moreno • Mir
Rodríguez • Odilia Romero • Joe
Sacco • Daniel Saldaña París
Josefa Sánchez Contreras
Pamela Teutli Elizondo • Eugenio
Tisselli • Eve Tuck • K. Wayne Yang

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

ENTREVISTA
CON HORACIO
CASTELLANOS MOYA
ALEJANDRO MENÉNDEZ MORA

CAPITALISMO
DE NOSTALGIA
DIEGO OLAVARRÍA

EL SISTEMA
BANCARIO
MEXICANO
GUSTAVO A. DEL ÁNGEL

EL INTERMINABLE
GENOMA HUMANO
AGUSTÍN B. ÁVILA CASANUEVA



culturaUNAM





NÚM. 871, NUEVA ÉPOCA
\$50 ISBN 01851230

DESCOLONIZACIÓN

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

culturaUNAM



RECTOR

Dr. Enrique Graue Wiechers

COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

Dr. Jorge Volpi

CONSEJO ASESOR UNIVERSITARIO

Lic. Anel Pérez
Dr. William H. Lee Alardín
Dr. Jorge E. Linares Salgado
Mtra. Socorro Venegas
Dra. Guadalupe Valencia García

CONSEJO EDITORIAL

Miguel Alcubierre
Magali Arriola
Nadia Baram
Roger Bartra
Jorge Comensal
Abraham Cruzvillegas
José Luis Diaz
Julietta 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

COORDINADORA EDITORIAL
Nayeli García Sánchez

COORDINADORA DE REVISTA DIGITAL Y MEDIOS
Yael Weiss

JEFA DE REDACCIÓN
Paulina del Collado Lobatón

CUIDADO EDITORIAL
Samuel Cortés Hamdan

DIRECTORA DE ARTE
Carolina Magis Weinberg

DISEÑO Y COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA
Rafael Olvera Albavera

DERECHOS DE AUTOR
Carmen Uriarte Acebal
Blanca Estela Díaz

INVESTIGACIÓN Y ARCHIVOS
Verónica González Laporte

DISTRIBUCIÓN
Graciela Martínez Corona

COMUNICACIÓN Y RELACIONES PÚBLICAS
Monserrat Illescas

VINCULACIÓN Y PROYECTOS PARA JÓVENES
Yvonne Dávalos

EDICIÓN WEB
Alejandra Mena

ASISTENCIA EDITORIAL
Elizabeth Zúñiga Sandoval

ASISTENCIA DE DISEÑO
Krystal Mejía

FOTOGRAFÍA
Javier Narváez

DISEÑO DE LA NUEVA ÉPOCA
Roxana Deneb y Diego Álvarez

SERVIDORES, BASES DE DATOS Y WEB
Fabian Jendle



IMAGEN DE PORTADA: ROLDÁN PINEDO LÓPEZ, EL RESPLANDOR DEL PUMA VISIÓN DE AYAHUASCA, 2018

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 entablará correspondencia al respecto.

Certificado de licitud de título y certificado de licitud de contenido en trámite. 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.



Ilustración: Gabriel Pacheco

**Sigue la transmisión por TV UNAM
23 de abril
www.fiestadellibroylarosa.unam.mx**



*Hasta que los leones tengan historiadores,
la historia de la cacería siempre glorificará al cazador.*

CHINUA ACHEBE



ÍNDICE

4 EDITORIAL

Guadalupe Nettel

DOSSIER

6 DISPUTAR LAS NARRATIVAS PARA LA LIBERACIÓN

Karina Ochoa Muñoz

12 POSTCOLONIALISMO CULTURAL EN LA ERA DEL “SOFT POWER”

Francisco Carrillo

18 LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA Y EL POPOL VUJ

ENTREVISTA CON AURA CUMES
Yásnaya A. Gil

26 ÁFRICA

Aimé Césaire

28 ¿QUIÉN PUEDE INVESTIGAR?

Eugenio Tisselli

34 HACIA UNA CIENCIA DEL BUEN VIVIR

Mir Rodríguez Lombardo

42 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Frantz Fanon

46 LA DESCOLONIZACIÓN NO ES UNA METÁFORA

Eve Tuck y K. Wayne Yang

50 ROZA TUMBA QUEMA

Claudia Hernández

55 MUJERES COMUNALES Y COLONIALISMO ENERGÉTICO

Josefa Sánchez Contreras

62 UN TRIBUTO A LA TIERRA

Joe Sacco

73 EL BATS’IL K’OP TSELTAL FRENTE AL PROCESO COLONIAL

María Patricia Pérez Moreno

81 REFLEXIONES PARA TEJER LA VIDA-EXISTENCIA

Mariana Mora

89 DEMOCRACIAS A MEDIAS

Juan Jesús Garza Onofre
Pamela Teutli Elizondo

97 EL SISTEMA BANCARIO MEXICANO

¿NEOCOLONIALISMO O GLOBALIDAD?
Gustavo A. Del Ángel

104 SANGRE Y TIERRA

ROSTROS DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA
Samuel Lagunas

110 HACIA UNA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN

¿QUÉ ES LA BELLEZA?
Enrique Dussel

ARTE

OTROS
MUNDOS

- 116 RANU MUKHERJEE:
RAÍCES DIAGONALES**

Carolina Magis Weinberg

PANÓPTICO

EL OFICIO

- 126 LA LITERATURA SURGE
DE LA INSATISFACCIÓN**
ENTREVISTA CON HORACIO
CASTELLANOS MOYA
Alejandro Menéndez Mora

EN CAMINO

- 130 COMUNALIDAD
ANTE LA PANDEMIA**

Odilia Romero

ALAMBIQUE

- 135 EL INTERMINABLE
GENOMA HUMANO**
Agustín B. Ávila Casanueva

ÁGORA

- 139 “SOY NEGRA”**
Sara Bertrand

PERSONAJES
SECUNDARIOS

- 143 LA REINA ENCASILLADA**
Darío Alemán

- 147 CAPITALISMO DE NOSTALGIA**

Diego Olavarria

CRÍTICA

- 152 YOGA**

EMMANUEL CARRÈRE
Daniel Saldaña París

- 155 ANSIBLES, PERFILEDORES Y
OTRAS MÁQUINAS DE INGENIO**
ANDREA CHAPELA
Ana de Anda

- 159 IDENTIDAD HEREDADA**

LA COLONIA QUE HABITA
EN NUESTRO CINE
Arturo Magaña Arce

- 162 LAS COSAS COMO SON
Y OTRAS FANTASÍAS**

PAU LUQUE
Oswaldo Gallo Serratos

- 165 PÁRADAIS**

FERNANDA MELCHOR
Nayeli García Sánchez

- 168 NUESTROS AUTORES**



EDITORIAL

En 2021 se cumplen 500 años de la caída de Tenochtitlan. La fecha marca también el inicio de la era colonial en este territorio. Se trata de un periodo que abarca varios siglos y, por desgracia, aún no se termina. Las dinámicas coloniales de extractivismo, sometimiento, discriminación y racismo iniciadas por los españoles, continúan hoy a manos de sus descendientes y sus herederos culturales.

Si bien le dieron más libertad a los criollos, las independencias de los países latinoamericanos no cambiaron en nada nuestra visión eurocéntrica del mundo. Para justificarla nos hemos servido de mitos como el mestizaje, el ideal de la modernidad y el folclor que "rescata" a los pueblos originarios, degradados durante siglos, como elementos ornamentales. La colonización se ha llamado durante mucho tiempo "progreso" y "civilización" y en su nombre se ha cometido una serie interminable de atrocidades.

Las luchas de resistencia contra el colonialismo iniciaron el mismo día en que llegaron los europeos a estas tierras. A ellas se sumaron, a partir de los años sesenta del siglo XX, la filosofía de la liberación y las teorías descoloniales que cuestionan el eurocentrismo. Todos estos movimientos son subversivos y por lo tanto apuntan a un gran cambio que no necesariamente pasa por la reconciliación.

En este número encontrarás una muestra de esta larga reflexión. En "Disputar las narrativas para la liberación", Karina Ochoa Muñoz establece un panorama de la historia del colonialismo y de las dinámicas opresoras que se iniciaron en 1492. Aura Cumes, especialista kaqchikel en el *Popol Vuj*, explica en entrevista con Yásnaya A. Gil cómo desde la época de la colonia se han traducido equivocadamente algunas historias mayas esenciales, como el mito fundacional de los pueblos mesoamericanos y la organización de sus sociedades. Frantz Fanon, autor que luchó en la guerra de independencia argelina, analiza el racismo y las dinámicas que se desprenden del colonialismo tanto en África como en Asia o América, mientras que Enrique Dussel, otro teórico imprescindible, escribe sobre nuestra idea eurocéntrica de la belleza. En sus respectivos textos Eugenio Tisselli y Mir Rodríguez Lombardo describen la necesidad de descolonizar la ciencia.

El patriarcado, tal y como lo conocemos, constituye una de las múltiples expresiones del colonialismo. No extrañará entonces descubrir que muchos de los movimientos de liberación han sido encabezados por mujeres indígenas. El ensayo de Josefa Sánchez Contreras hace un recuento de ellos y dialoga elocuentemente con el de Mariana Mora, quien explica las resistencias rebeldes encabezadas por las zapatistas, particularmente en los sitios conocidos como caracoles.

¿Quiénes practican el colonialismo en la actualidad? No sólo los antiguos imperios como el español o el británico, o los nuevos como el estadounidense. También las grandes transnacionales y los Estados-nación en sus políticas abusivas para con los pueblos originarios —cuyas lenguas, costumbres y territorios atropellan en permanencia— y hacia los descendientes de los esclavos. Nosotros los colonos gozamos de una serie de privilegios que convendría asumir y cuestionar y, por lo tanto, somos parte de esta dinámica opresora que también nos perjudica: esa visión eurocentrista que nos sitúa en la periferia corroen muchos espacios de nuestra vida cotidiana, empezando por cómo nos vemos a nosotros mismos y cómo nos relacionamos con el entorno.

El propósito de esta edición es invitarte a reflexionar sobre las maneras en que el colonialismo afecta tu vida cotidiana y a pensar en otras posibilidades. Más allá de los occidentales, existen sistemas, concepciones del universo, saberes y metodologías que son igualmente válidos y muchas veces más respetuosos de la naturaleza y de la diversidad. Después de quinientos años de mirar hacia Europa y medirnos con su vara displicente, podríamos empezar a soltar esas cadenas que mantenemos por inercia —o por conveniencia— y abrir nuestra mente a otras alternativas. Quizás en ellas encontremos algunas de las soluciones que tanto nos urgen para resolver las crisis en las que se encuentra sumergida la sociedad occidental y los que de uno u otro modo seguimos su modelo.

Guadalupe Nettel



DISPUTAR LAS NARRATIVAS PARA LA LIBERACIÓN

Karina Ochoa Muñoz

En su "Discurso sobre el colonialismo" el poeta y teórico activista Aimé Césaire desnuda, sin preocupación alguna, la actitud colonial de Europa:¹

El hecho es que la civilización llamada "europea", la civilización occidental, [...] es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la "razón" y ante el tribunal de la "conciencia", no puede justificarse y se refugia cada vez más en una hipocresía aún más odiosa porque tiene cada vez menos probabilidades de engañar.²

Es necesario desentrañar el fondo de esta hipocresía, asociada a un orden civilizatorio que hoy más que nunca muestra su profunda decadencia: el orden civilizatorio-moderno-colonial que surge a partir de 1492 no ha podido resolver los efectos que produce su propia existencia. Al

¹ Aimé Césaire es un teórico, activista y político negro muy reconocido dentro de los estudios poscoloniales, y cuyo pensamiento ha contribuido en la producción de autores y autoras que nos ubicamos dentro del "giro descolonial". Nació en la isla caribeña de Martinica; formó parte del Partido Comunista Francés. Fue un marxista muy importante en términos de sus contribuciones, y además incorporó al tema marxista el debate del racismo y el colonialismo. Se deslindó del Partido Comunista Francés en 1956, cuando la Unión Soviética (URSS) invadió Hungría, y al mismo tiempo ya iba marcando sus desplazamientos con el marxismo clásico, que tenía mucha reticencia por abordar el tema del racismo dentro de sus debates en torno al sistema de dominación capitalista.

² Aimé Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, p. 13.

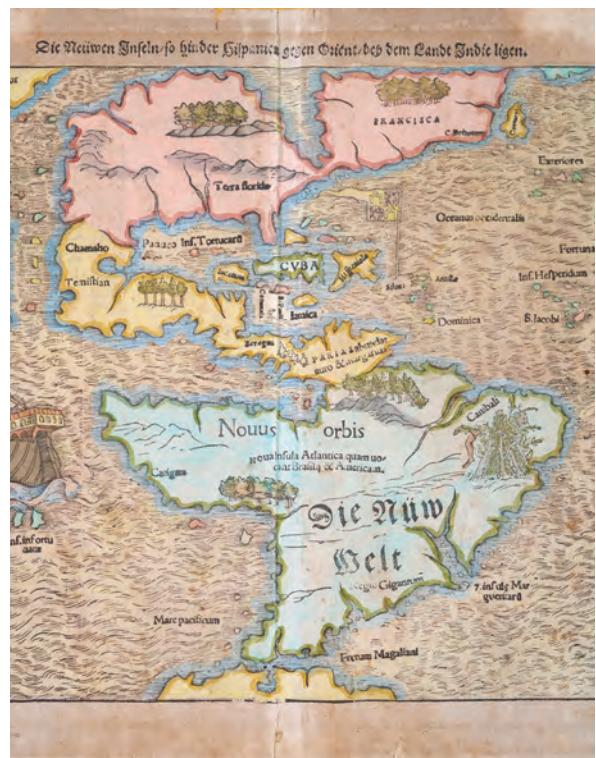
construirse sobre la base de un engaño, ha generado un proceso que nos hace creer que el proyecto civilizatorio moderno —a través de la vía de la razón— va a producir un efecto de liberación y emancipación humana en todas/todos y cada una/uno de las y los individuos que la conforman. Pero si reconocemos su génesis notaremos cómo se configura a partir de algo que no tiene que ver con la emancipación humana sino con la anulación de ciertas existencias que no son consideradas plenamente humanas. Negar la humanidad de algunas poblaciones (las colonizadas) garantizó la posibilidad de que los colonizadores europeos se constituyeran a sí mismos desde un "Yo" universal que puede y debe ser replicado como único garante de desarrollo.

En este breve texto me gustaría plantear algunos elementos que permitan entender el continuum de los patrones de dominación que desde hace más de quinientos años se han ido configurando en Nuestra América, también nombrada Abya Yala. La finalidad es comprender cómo estos patrones de dominación han seguido una continuidad histórica, responsable de que lleguen hasta nuestros días como dispositivos de poder en el orden del discurso, las representaciones sociales y las estructuras socioeconómicas. Quizá la explicación que a continuación se presentará nos pueda ayudar a vislumbrar también cómo se desarrollan los procesos de violencia en la actualidad en nuestra región latinoamericana y caribeña.

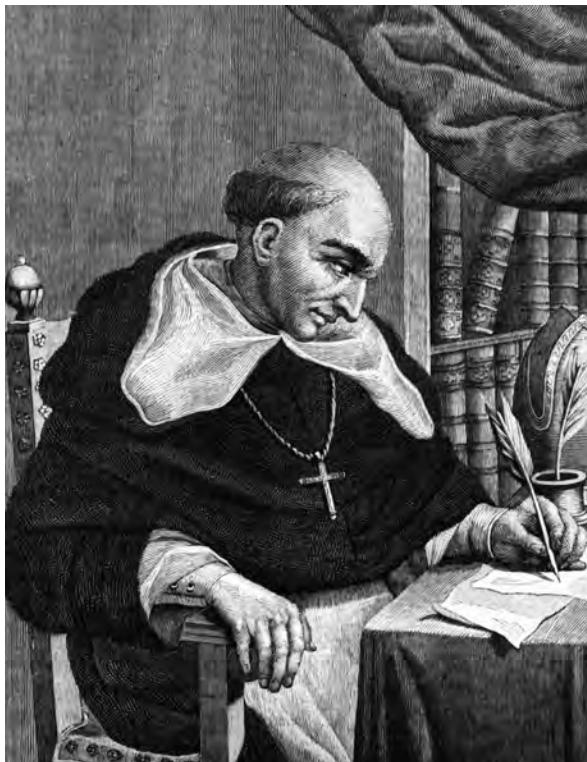
Desde el pensamiento descolonial podemos trazar una narrativa que rompe con la cronología que se ha hecho de la historia mundial. Si nos remitimos a la formación educativa básica que tenemos desde la primaria, pasando por la secundaria, la educación media e inclu-

so en la superior, vamos a darnos cuenta de que la historia universal está centrada exclusivamente en la experiencia europea. Es decir, cuando nos hablan de historia universal generalmente nos cuentan la historia de Europa, construida sobre la base del propio mito de origen gestado por los europeos, es decir, desde su supuesta vinculación con la historia griega.³ Sin embargo, —primera falsedad— el mundo

³ La genealogía que nos presentan como parte de la historia universal no necesariamente es real, pues el mundo griego no se desarrolló en los territorios que abarcaba la Europa cristiana sino que se despliega en el norte y sur de Macedonia, Tesalia, Beocia y el Ática, y en la punta sur de la península del Peloponeso; en su parte insular, se ubicaba en las islas del mar Egeo, entre otras: Creta, Rodas, Lesbos, y en la costa mediterránea de Asia Menor (la actual Turquía).



Sebastian Munster, Primer mapa del continente americano completo, 1558. New York Public Library ©



Retrato de Bartolomé de las Casas en *Retratos de españoles ilustres*, Real Imprenta de Madrid ©

griego no se desarrolla en los terrenos de la Europa cristiana. La segunda falsedad, siguiendo con las mentiras que refiere Césaire, está relacionada con el acceso que Europa tuvo a la producción filosófica de los clásicos griegos, el cual no ocurrió sino hasta el siglo XVI (en el periodo convencionalmente llamado Renacimiento), a través de textos y traducciones que se hicieron desde el mundo árabe.

Recordemos que muchas de las lecturas hechas en esa época fueron posibles porque, con las conquistas previas sobre Al-Andalús, se obtuvieron manuscritos de bibliotecas como la de Córdoba, que en ese tiempo reunían miles de textos, tratados y libros a los que pudieron llegar los cristianos. Es decir, el sur de España, habitado desde siglos atrás por musulmanes que fueron perdiendo terreno en su disputa con las coronas cristianas, fue una fuente epistémica sustantiva para la naciente Europa.

El último reducto de ese mundo fue el "Reino de Granada", que cayó, justamente, en manos de los reyes de España el mismo año en que ocurrió el mal llamado "descubrimiento de América". Por este motivo, la relación que hay entre ambos acontecimientos es innegable, pues sólo a través de estos hechos se puede entender la fuerza que comienza a cobrar Europa a partir de entonces como centro geopolítico mundial hegémónico.

Ahora bien, Europa construyó una narrativa histórica que le permitió justificar el lugar central que tomó a partir de 1492, con la conquista de América. No obstante, cuando se hace un recorrido histórico crítico —sin olvidar cómo se configuró la modernidad como orden civilizatorio, ubicada en la Ilustración, y se subraya la característica regional del proceso como particularmente europea— se evidencia un encubrimiento de otra historia, marcada por la violencia, el genocidio y el exterminio de muchos pueblos y civilizaciones.

El pensamiento descolonial fractura y disputa precisamente esa narrativa. En primer lugar, señala que el nacimiento de la modernidad no ocurre en el siglo XVIII con la Ilustración sino en 1492 (y esto lo plantea Enrique Dussel), a partir de que la Europa cristiana, a través de los imperios español y portugués, inicia la empresa colonial con la conquista de lo que llamaron los "nuevos territorios". Ese proceso posibilita, por un lado, que Europa se vaya generando una idea de sí misma que le otorga un nuevo lugar preponderante y, por el otro, que América Latina y el Caribe se conviertan en la primera "periferia" de esa Europa hecha "centro".

La narrativa de la historia "universal" (como el trayecto que va de los clásicos al desarrollo de Europa) pocas veces incluye, por ejemplo,

información acerca de qué pasaba en China, Asia, Oriente Medio o África. Algunas veces nos muestran qué ocurría en ciertas latitudes de lo que hoy conocemos como América Latina, pero al modo de una historia particular y no como parte de la historia universal.

Frente a ese discurso hegemónico, el pensamiento descolonial plantea que "nuestra historia" como pueblos colonizados es sustantiva (y fundacional) en la configuración del mundo moderno colonial. Algunos pensadores latinoamericanos que hoy se ubican en el "giro descolonial" identifican el nacimiento de la modernidad a partir 1492, proceso que nos incorpora de facto en esta historia mundial. Y, desde esta perspectiva, plantean una segunda modernidad, que es la consolidación de la narrativa histórica hegemónica durante el proceso de la Ilustración en el siglo XVIII en Europa.

Europa construyó una narrativa histórica que le permitió justificar el lugar central que tomó a partir de 1492, con la conquista de América.

Esta disputa descolonial por la narrativa tiene dos pilares; por un lado, que la modernidad nace con la empresa colonial en el siglo XVI; por el otro, que esa empresa colonial no solamente reconfiguró la forma de organización social de las poblaciones que fueron colonizadas, sino que también tuvo un impacto en el orden global. Por ejemplo, a partir del proceso de conquista y colonización se impuso una nueva forma de estratificación social basada en el principio de "raza", es decir, se configuró la línea racial que trazaría no sólo la organización del trabajo de las poblaciones sometidas sino la división internacional del trabajo (planteamiento formulado por Aníbal Quija-

no). Esto generó patrones de dominación que reorganizaron geopolíticamente al mundo y provocó un nuevo sistema mundial, moderno, colonial y capitalista.

Un tercer elemento es que estos patrones de dominación siguen siendo vigentes hasta nuestros días, pese a los procesos de independencia que se vivieron durante el siglo XIX en la región latinoamericana. El elemento de la raza es constitutivo de este nuevo orden. De ahí que, en la cita referida, Césaire se confronte con los marxistas, porque él logra entender que la línea de la racialidad es básica para comprender también la configuración del capitalismo. De tal suerte que quien quiera discutir el capitalismo sin discutir el problema racial-colonial y la condición de género —añadiríamos algunas feministas descoloniales—, lo hará sobre la base de una silla que no tiene cuatro patas.

El cuarto elemento que quiero resaltar es que todo este proceso tiene como trasfondo la configuración de una subjetividad moderna. En esta línea, podemos preguntarnos qué papel juega la violencia en la configuración de esa nueva subjetividad que —por supuesto— no sólo genera imaginarios y representaciones simbólicas y sociales, sino que también va a producir materialidad, o sea, dispositivos de dominación que tienen efectos sobre los cuerpos, los territorios y las formas de explotación de esas personas y geografías. Esa nueva subjetividad se fundamenta en un proceso que nada tiene que ver con la llamada "lógica ilustrada" (formulada particularmente en Kant), es de-

cir, con la "promesa de la modernidad" (implícada en el desarrollo científico y técnico) que promete sacar a la humanidad de su condición de minoría de edad mediante el uso de la razón. Siguiendo esa línea, el *ego cogito* de Descartes se convierte en el fundamento de este proyecto de la segunda modernidad.

Sin embargo, estos supuestos son otras de las grandes falsedades del relato hegemónico. Si la modernidad nace en 1492, no puede estar separada de la empresa colonial, y uno de sus principios es, más bien, el "mito del sacrificio redentor" (formulado por Enrique Dussel). Durante el proceso de conquista y colonización hubo un momento en el que los colonizadores tuvieron que justificar, a través de narrativas teológicas, su presencia y su acción en estos territorios. Hay dos documentos del siglo XVI que muestran cuáles son los debates en torno a las poblaciones indoamericanas (y a las poblaciones africanas, en menor medida), que se refieren a ese "otro" al que supuestamente "descubren" los representantes de la cristiandad: la Controversia de Valladolid, desarrollada entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, y "La guerra justa", que será el debate más relevante en términos de la configuración de este nuevo orden global, escrito por fray Francisco de Vitoria, quien nunca pisó territorio americano.

La discusión pretende posicionar el lugar que tiene el colonizador frente al colonizado. Y aquí hay dos posturas que son las más reconocidas: la de Ginés de Sepúlveda dice que los amerindios son fundamentalmente como monos, es decir, que no guardan las virtudes necesarias para que se les reconozca su condición humana, por lo que su condición cercana a la animalidad los destina a una servidumbre natural, los posicionaría en el lugar de in-

ferioridad frente a los españoles, superiores en virtud y civilidad.⁴ Por otro lado, Bartolomé de las Casas hace una defensa de la humanidad del indio siempre que éste llegue a cristianizarse, por lo que aboga por la evangelización pacífica.

En síntesis, Las Casas plantea la tesis del indio como un "buen salvaje". Es decir, para el fraile dominico —que llegó primero como soldado y luego se incorporó al sacerdocio— la actitud del conquistador frente a las poblaciones indias es desdeñable; él critica el uso excesivo de la violencia y los innumerables abusos que cometían los conquistadores en estos territorios, y se posiciona a favor de los indios, argumentando que esas prácticas no son parte de la ética de la cristiandad. Al mismo tiempo, dice que los indios americanos tienen en realidad un espíritu protocristiano, o sea que su forma de actuar y proceder en el mundo se corresponde mejor con la ética de la cristiandad que la propia actuación de los conquistadores y colonizadores. En resumen, lo que formula es que los colonizadores no actúan desde la ética cristiana, y en cambio los indios están mucho más cerca de hacerlo. De esta forma, para Las Casas el único impedimento que tienen los indios es que no conocen al verdadero Dios. Sin embargo, el problema que tiene el autor es que no ve al indio como es, sino como debería ser.

En las bulas papales del siglo XVI, aparentemente se resuelve el conflicto al declarar que los amerindios sí tienen alma, esto es, sí tienen condición de humanidad, pero en los hechos el trato que se les dio no fue humano, sino todo

⁴ El debate en torno a si los indígenas tienen o no alma, en realidad, es un debate que está asociado a la condición de humanidad de ese otro "descubierto".

lo contrario. La empresa colonial se sostiene bajo la configuración de una violencia genocida que tiene como principio el mito del "sacrificio redentor", premisa básica del colonizador cristiano: tenemos que salvar a los indios de su propia condición de barbarie e inhumanidad; hay que salvar a ese otro con su voluntad o sin ella, por ordenanza de la moral cristiana. Ésta es la discusión de fondo en estos discursos teológicos, que luego se expresarán en un planteamiento de carácter más jurídico en el texto de fray Francisco de Vitoria.

Lo que piensa el colonizador, el conquistador, es que su "deber" cristiano es salvar a ese otro; si éste no quiere ser salvado, entonces tendría que hacerse uso de la fuerza física, porque se trata de un deber moral. En ese sentido, lo que se revela es que el acto colonial es un acto de "violencia inaugural". El principio de la violencia genocida se justifica bajo el mito del sacrificio redentor y tiene como principio *salvar al otro*. Pero en realidad lo que se hace con este acto de violencia es anular al otro a través de diversos dispositivos que remiten a la muerte, la violencia sexual, la violencia sobre los territorios, la violencia interiorizada, etcétera.

Este principio de violencia genocida es lo que Dussel llama la "cara oculta" de la modernidad. La cara luminosa es la que se refiere a la narrativa ilustrada, que señala que la modernidad puede emancipar al ser humano; pero esta faz, que sólo opera para las poblaciones que viven en los países que —curiosamente— fueron metrópolis colonizadoras, no cuenta la historia de las periferias, no mira la cara invisible que sostiene el proyecto emancipatorio de la modernidad por medio de una historia de muerte. Este otro rostro de explotación, de extractivismo, de exterminios y de muchas

otras formas de negación ha posibilitado desde hace quinientos años y hasta hoy que quienes se configuran como "sujetos de la modernidad" puedan vivir sus beneficios y privilegios emancipatorios a costa de la anulación y la explotación extrema de quienes posibilitan su sentido de superioridad: los indios de América (Abya Yala) como sujetos racializados y feminizados.

Así, pensar nuestro presente a la luz de un pasado lejano que aún nos determina es una tarea descolonial más que necesaria, dado que la línea de continuidad de la violencia inaugural ha marcado la vida de los hombres racializados-colonizados y las mujeres racializadas-colonizadas en nuestra región; esto puede ayudarnos a entender realidades actuales como el feminicidio, la desaparición forzada, las ejecuciones extrajudiciales y la violación de derechos humanos. **U**



Cautivos de guerra en el Códice Azcatitlan, lámina XVIII, entre mediados del siglo XVI y finales del XVII. Biblioteca Nacional de Francia ©



POSTCOLONIALISMO CULTURAL EN LA ERA DEL “SOFT POWER”

Francisco Carrillo

Durante cinco años dirigí el programa de intercambio con Cuba de una universidad fífi estadounidense. Era el encargado de velar por que todo saliera bien para los diez estudiantes que, cada año, viajaban y cursaban un semestre en la Universidad de La Habana. Como la experiencia era un tanto particular, pues se trataba de uno de los pocos intercambios permitidos al otro lado del telón de acero caribeño, trabajábamos bajo vigilancia: debíamos alojar a los estudiantes en lugares designados, contar con un encargado de la contraparte cubana, informar de nuestros viajes por la isla y, lo más importante, mantener un perfil bajo. Esa rendija legal, en la que participaban unos cincuenta estudiantes en total de unas siete u ocho universidades, era una de las únicas que permitía a un gringo aterrizar en Cuba. Así que debíamos portarnos bien, lo que, por supuesto, significaba no involucrarnos en ninguna actividad que pudiera poner en peligro el programa. Los rumores, además, se acumulaban. Los estudiantes contaban anécdotas de los momentos en que descubrían a los agentes de la Seguridad del Estado cubano o éstos les hacían saber que estaban bajo la lupa de la Revolución. Entre los directores también se decía que el FBI había entrevistado a alguno de nuestros compañeros de otras universidades.

Por mi parte, nunca tuve constancia directa de estas actividades de “seguridad”, aunque tampoco dudé de su veracidad. Los viajes y redes culturales han servido históricamente como resquicio para las más diversas misiones políticas, e investigadores y estudiantes han realizado

actividades de constrainteligencia, enlace o desestabilización en los países de recepción, por lo que no me extrañaba oír estos relatos. Confesaré, en todo caso, que nada de lo sucedido durante ese tiempo inspiraría una sola página de John le Carré.

Hasta ahora he empleado la palabra *intercambio*, pero hay que aclarar que la relación no era recíproca. Es decir, que mi universidad enviaba a sus estudiantes y académicos a La Habana, pero no recibía estudiantes o profesores cubanos, inmersos en mil impedimentos legales y económicos que los descartaban.

Mi ingenuidad era la causante de mi creciente decepción, pues pensaba que esa experiencia sacudiría las conciencias de nuestros estudiantes y serviría para construir espíritus

rebeldes o, al menos, más desacomodados con sus orígenes de clase alta. Vivir en Cuba y exponerse a la reflexión, casi obsesiva, de una sociedad en permanente contraste con nuestro lugar de partida suele tener ese efecto. Pero lo que percibía era una relación más bien "extractiva". Fieles al cálculo previo, hablaban de la utilidad curricular del intercambio, del conocimiento directo de la región como un capital que les permitiera competir en el mundo profesional. Todo ello en un periodo en que la enfermedad de Fidel Castro permitía aventurar unos cambios económicos y políticos inminentes. En definitiva, lo que nuestros programas estaban formando, y los propios estudiantes intuían el área de oportunidad, era una nueva clase de jóvenes profesionales capaces de



Reunión de los gobiernos de la Commonwealth. Fotografía de Paul Kagame, 2018 ©

Además de un modo de expansión territorial, el imperialismo ha sido un modo de producción cultural.

anticiparse a la próxima apertura de zonas de influencia.

IMPERIOS LINGÜÍSTICOS

Los intercambios forman parte de toda una diplomacia cultural capaz de integrar nuevas entidades políticas, como ha sucedido con el programa Erasmus y su impacto directo en la juventud europea de las últimas décadas, o extender los dominios nacionales sobre áreas económicas y mercados emergentes. A este respecto, conviene anotar la proliferación de instituciones culturales que, tras la caída de los imperios modernos y sobre sus mapas coloniales, han reivindicado la cultura común como una de sus pocas herencias disfrazadas de legitimidad. Conceptos como la "hispanidad", la "commonwealth" o la "francophonie", así como los organismos que los vitalizan, surgen como el modo en que la antigua metrópoli patrimonializa una identidad colectiva que prolonga, por otros medios, su influencia previa.

De este movimiento también se desprende una diplomacia lingüística a cargo de instituciones como la Real Academia Española, la Alianza Francesa o el British Council, que reproducen, desde sus propios estatutos, las lógicas imperiales. El de la RAE señala, por ejemplo, que su misión consiste en "velar por que la lengua española, en su continua adaptación a las necesidades de los hablantes, no quiebre su esencial unidad". Por su parte, el British Council encontraba una misión, en pleno periodo de entreguerras, directamente vinculada a la política exterior inglesa:

to create in a country overseas a basis of friendly knowledge and understanding of the people

of this country, of their philosophy and way of life, which will lead to a sympathetic appreciation of British foreign policy, whatever for the moment that policy may be and from whatever political conviction it may spring.¹

El nombre original de la Alianza Francesa deshace cualquier duda sobre su primer objetivo: "L'alliance Française: Association nationale pour la propagation de la langue française dans les colonies et à l'étranger",² título que fue oficial desde su fundación, a finales del siglo XIX, y hasta 1945.

Volvamos a la "unidad" a la que aspira la RAE, moldeada desde Madrid por sus 46 "académicos de número", todos españoles. La retórica y la ejecutoria colonial permean una academia que abraza el "panhispanismo" pero que sólo en las dos últimas décadas ha contado en sus gramáticas y diccionarios con las aportaciones de las academias no españolas, por no hablar de la presencia, exigua y sólo muy reciente, de académicas mujeres. ¿Por qué una academia estatal que únicamente protege una de las lenguas oficiales del Estado y se marca como objetivo garantizar su dominancia? ¿Acaso su misión no conspira contra la variedad lingüística del propio idioma y sus territorios fronterizos, como ocurre con los usos de las comunidades originarias de Latinoamérica o las variedades del portuñol, el chicano y el puertorriqueño? Su lema también es discutible. Aquel "Limpia, fija y da esplendor" sugiere una

¹ Crear en un país al otro lado del mar una base para el conocimiento y el entendimiento amistoso del pueblo de este país, de su filosofía y su forma de vida, que los guíe a tener una apreciación empática de la política exterior británica, sin importar la época ni la convicción en las que se presente dicha política. [T. de los E.]

² La alianza francesa: asociación internacional para la propagación de la lengua francesa en las colonias y en el exterior. [T. de los E.]



Visita al Instituto Confucio en China. Fotografía de Jesse Thorstad, 2010 ©

labor depuradora de toda diferencia, a la que suele acompañar una terminología que abunda en la "riqueza" del idioma, su "fuerza" o su "expansión", sin poner en cuestión de dónde procede tal acumulación originaria. La limpieza del idioma se extiende sobre la historia colonial a través de un discurso que constata, sin detenerse en las causas, la pujanza del español como uno de los idiomas con más hablantes en el mundo.

EN LA CARRERA DEL "SOFT POWER"

De Frantz Fanon a Edward Said o Gayatri Spivak, la obra de los mejores pensadores post-coloniales incide en que las batallas por los territorios coloniales implicaron una batalla paralela sobre el pensamiento y el lenguaje. Además de un modo de expansión territorial, el imperialismo ha sido un modo de producción cultural capaz de legitimar la empresa apropiativa sobre territorios e individuos, un proyecto que ha situado en el centro de sus estrategias la imposición de la lengua metropo-

litana sobre las poblaciones originarias. Así que la discriminación y minorización de las comunidades vernáculas han sido la causa del mal llamado "éxito" de ciertas lenguas, como el inglés, el francés o el español.

Que el Instituto Confucio de China sea el de mayor expansión global desde su creación en 2004, con más de 600 sedes, confirma la estrecha relación que sigue existiendo entre interés económico y penetración cultural. En el siglo XXI, el antiguo objetivo colonial de borrar las culturas locales en beneficio de una instrucción en el idioma y los valores de la "civilización" se ha transformado, a través de organismos como la Alianza Francesa o el British Council, en una empresa educativa global que, entre crêpe y crêpe, consolida la presencia de la marca-país sobre sus áreas de influencia.

A este respecto, los documentos en los que el British Council define sus estrategias resultan de una extraordinaria claridad. En uno de sus informes recientes, "Influence and Attraction. Culture and the race for soft power

in the 21st century”,³ describe sus objetivos en términos tan obscenos como éstos de su prólogo:

Britain remains a modern day cultural superpower. Staying competitive in “soft power” for decades to come means nurturing these assets and valuing them as much as our military, economic and diplomatic advantages. We in Government are determined to play our full part in helping to liberate that ingenuity and talent across our national life, and to champion it all over the world.⁴

El mismo documento detalla los elementos en los que se diversifica su diplomacia cultural:

The forces that shape cultural relations activity include:

- foreign policy interests
- the desire to create a positive image around the world
- the unique history and legacy of each nation
- ideology
- resources
- language
- cultural assets -arts, education and individual expression
- commerce⁵

³ “Influencia y atracción. La cultura y la carrera por el poder blando en el siglo XXI”. [T. de los E.]

⁴ “Gran Bretaña continúa siendo una superpotencia cultural moderna. Mantenernos competitivos con el ‘poder blando’ durante las próximas décadas significa nutrir estos activos y valorarlos tanto como a nuestras ventajas militares, económicas y diplomáticas. En el Gobierno estamos determinados a hacer todo lo que nos toca para ayudar a liberar ese ingenio y ese talento atravesando nuestra vida nacional, y defenderlo en todo el mundo”. [T. de los E.] Disponible en <https://www.britishcouncil.org/sites/default/files/influence-and-attraction-report.pdf>

⁵ “Las fortalezas que refuerzan las actividades en las relaciones culturales incluyen: Los intereses de la política exterior, el deseo de crear una imagen positiva en todo el mundo, la historia y

Políticas culturales tan agresivas⁶ como las que defiende el British Council contribuyen a la destrucción de la diversidad lingüística y cultural impulsada por el mantra de la competitividad en el mercado global. En los últimos años, gobiernos de todo el mundo han adoptado políticas de educación bilingüe, e incluso monolingüe, en el idioma de las antiguas metrópolis, con resultados muy discutibles. En países como Zambia, Burkina Faso, Namibia o Pakistán se ha comprobado que los estudiantes escolarizados en sus lenguas vernáculas obtienen mucho mejores resultados que quienes lo hicieron en inglés o francés. Como señala Juan Carlos Moreno Cabrera, uno de los efectos de estos modelos de educación es la creación de un “proletariado lingüístico” global con competencias muy limitadas en las lenguas dominantes mientras su propia cultura es discriminada por la educación y los organismos públicos nacionales. ¿Cómo calcular el vacío que deja una lengua?, ¿cómo expresan su orfandad los hablantes?

A nivel institucional también ocurre este silenciamiento. Ésa fue, al menos, la sensación que tuve hace sólo unos días en mi primera visita a la Casa de México en España, un edificio espléndido y localizado en una de las calles más exclusivas de Madrid, y cuyas tres plantas interiores acogen, estos días, una serie de muestras representativas de la dinámica cen-

el legado únicos de cada nación, la ideología, los recursos, la lengua, activos culturales –arte, educación y expresión individual, comercio”. [T. de los E.]

⁶ En esta línea, invito al lector a que consulte otro de los documentos del British Council, *English Next India*. Disponible en <https://www.teachingenglish.org.uk/sites/teacheng/files/english-next-india-2010-book.pdf>, donde se diseña la estrategia para la expansión del inglés en la India. El lenguaje del documento y la ideología son de un supremacismo sonriente, parecido al de los documentos de las autoridades coloniales del siglo XIX.



Celebración del día del español en el Instituto Cervantes de Tokio, 2015 ©

tro-periferia. La principal de ellas es "Biombos y castas. Pintura profana de la Nueva España", que reúne, como indica su título, pinturas de castas y biombos novohispanos.

¿Cuál es la intención curatorial, el mensaje tras la exposición de unas piezas que ilustran y nombran las jerarquías raciales de la época colonial?, ¿señala críticamente las discriminaciones perpetuadas en el tiempo?, ¿denuncia la ignominia de tales taxonomías?, ¿lo presenta como una curiosidad perdida en el pasado? Al contrario, lo que destaca es la neutralidad del discurso que acompaña a la muestra, el blanqueo de la lógica intrínsecamente racista de los cuadros:

Las pinturas podían ser representaciones sencillas del variopinto paisaje étnico, pero también dieron ocasión para representar otros aspectos de sus personajes, [...] e inclusive los comportamientos que podían variar acorde al origen y condición de la mezcla derivada de españoles, indios y negros, la cual incluía para cada es-

trato una nomenclatura formada por palabras como mestizo o mulato, incluyendo otras denominaciones clasificadorias que incluyen las de castizo, morisco o albino, saltatrás, chino, coyote, albarazado o cambujo, entre otras, útiles para definir posibilidades pero sin consideración oficial.

¿"Representaciones sencillas del variopinto paisaje étnico"?, ¿"mezcla de españoles, indios y negros"?, ¿mera "nomenclatura"?, ¿"útiles para definir posibilidades"? Quizás haya que entender este lenguaje como otra muestra del discurso que viaja, insidioso, entre el centro y la periferia, así como de la intención de escribir un relato adaptado a lo que, quien realizó esta reseña, supone como el gusto local. El problema es que se trata de los cuadros de castas, es decir, de uno de los fetiches culturales más marcados por la violencia epistémica colonial, por lo que un discurso como éste refleja, en definitiva, su pervivencia hasta nuestros días. ■



LA DUALIDAD COMPLEMENTARIA Y EL POPOL VUJ

PATRIARCADO, CAPITALISMO Y DESPOJO

Entrevista con Aura Cumes

Yásnaya A. Gil

Desde la postura del feminismo comunitario, hubo un entronque entre el patriarcado ancestral con el occidental cuando se estableció un orden colonial; otras posturas sostienen que no se puede hablar de la existencia de un patriarcado ancestral; otras más, que sí existía pero que se trataba de uno de baja intensidad. ¿Cuál es tu posición al respecto?

Hay una insistencia en querer imponer nociones occidentales a nuestros sentidos de mundo, eso pasa con el patriarcado. Tal posición olvida que las sociedades se construyen en tiempos y espacios distintos. El patriarcado es un sistema que coloca a los hombres y a lo masculino en el centro de la existencia, pero esto ocurre en sociedades específicas, bajo una historia particular.

Yo encuentro que el núcleo del patriarcado “occidental” radica en haber construido la idea de hombre como sinónimo de ser humano, y la idea de ser humano como equivalente de hombre, lo que hizo bajo destrucción, sangre y muerte durante varios siglos. Cuando el sujeto hombre, no la gente, sino el hombre, se apropió del significado de ser humano, lo hace creando antítesis a las que somete, inferioriza y despoja. Las primeras antítesis fueron las mujeres, diferenciadas a partir del sexo y jerarquizadas como inferiores. De la misma manera, el hombre se disocia de la naturaleza, a quien feminiza; a partir de ello se atribuye la potestad de descubrirla, penetrarla, torturarla y convertirla en mercancía. La misma Biblia da al hombre

potestad para "enseñorearse" sobre la naturaleza, pero también la ciencia toma estos postulados como fundamento. Es muy paradójico que nosotros digamos la "Madre Naturaleza" porque en nuestros sentidos de mundo no hay una disociación entre ser humano hombre y algo llamado naturaleza. Pero, también es fundamental recordar que el hombre que está sintetizando para sí la idea de ser humano, también se diferencia de otros hombres, moros, judíos y posteriormente "negros" e "indios".

El patriarcado europeo no se construyó sólo con ideas. La inferiorización de las mujeres a partir del sexo posibilitó que todo poder que ellas tuvieran fuera puesto en duda, ¿cómo podían tener poderes de sanación, capacidad de sustentar a sus familias y liderazgo en sus comunidades si eran débiles e inferiores? Por lo tanto, el poder monárquico, eclesial y señorial, a través de la inquisición, decidió que el poder de las mujeres sólo podía venir del demonio. Así se persiguió, torturó y quemó públicamente a gran cantidad de mujeres, durante al menos 800 años, de manera mucho más feroz entre los siglos XIV y XVI, periodo que coincide con la colonización de nuestros pueblos.

El patriarcado europeo se construye entonces en un genocidio de mujeres. Como lo han dicho ya otras investigadoras, esto ocurre en un momento histórico fundamental, cuando el feudalismo va fundando el capitalismo. Por eso, cuando se dice que en nuestras sociedades había un patriarcado ancestral hay que explicar en qué consiste. ¿Es igual al patriarcado occidental para que sencillamente se en-



Diego Rivera, Hunahpú e Xbalanqué, ilustración del *Popol vuj* (detalle), 1931. Library of Congress, Jay I. Kislak Collection ©

cuentren y se conjuguen? Porque aquí no hay evidencia de que los hombres de nuestros pueblos hayan realizado un genocidio de mujeres. Ahí ya hay una gran diferencia y luego, en términos de raíz de pensamiento, según los sentidos de mundo contenidos en nuestros idiomas, los hombres no están en el centro del todo.

Si no había un patriarcado, ¿había una sujeción de lo femenino por lo masculino? Hablas de un colonialismo patriarcal y un patriarcado colonial. ¿Por qué es necesario verlo desde esa perspectiva?

Las categorías de femenino y masculino también son problemáticas. Las vamos a utilizar cuando estamos hablando ya del momento colonial en adelante, no antes, porque ambas configuran el ser hombre y el ser mujer a partir de roles diferenciados y jerárquicos en el mundo occidental. En el caso nuestro me parece muy difícil encontrarlo dentro de nuestros idiomas,

aunque creo que sí hay una significación diferente del ser mujer y del ser hombre.

Si decimos que aquí el patriarcado es colonial y el colonialismo es patriarcal, es porque los colonizadores traían ya una forma de patriarcado y un ensayo de capitalismo que, como ya dije, se forjó en el asesinato de mujeres, la destrucción de la vida comunitaria campesina, la persecución de herejes, moros y judíos. Al llegar aquí, organizan a las sociedades con base en esas premisas, donde existe un sujeto legitimado para someter, matar, quitar y acumular: ese sujeto es el hombre que ha robado para sí la idea de ser humano. Recordemos que estos "seres humanos" negaron tal condición a los habitantes de los Pueblos Originarios en el siglo XVI.

Nuestros pueblos quedaron sometidos a esta lógica colonial. El capitalismo cobra a partir de la raza un sentido específico porque aquí no se somete a los pobres, sino que se somete a lo que ellos nombran como "indios", incluyendo a las mujeres cuyas vidas son devaluadas doblemente, por razones de raza y de sexo, lo que le otorga al capitalismo colonial y patriarcal una doble posibilidad de despojo y, al configurárseles como rurales, crean una triple posibilidad de despojo y acumulación. En Europa el patriarcado capitalista había devaluado a las mujeres junto a todo lo que hacían, y salarializó exclusivamente el trabajo de los hombres, sin considerar que para que el hombre fuera apto para el trabajo alguien debió prepararle su comida, lavarle la ropa, cuidarle a sus hijos, etcétera. El capitalista le pagaba a este hombre un salario que no reconocía los esfuerzos de la unidad familiar;

sin embargo, a este hombre le había sido inoculada la idea de que era superior y que, por lo tanto, él ocupaba ese lugar de asalariado.

Con la colonización se traslada esa lógica a nuestras tierras, a través de la idea del "indio tributario"; las leyes coloniales decían que sólo el hombre tenía la obligación de tributar, no la mujer. Esto es terriblemente engañoso, ¿quién recolectaba todo ese tributo? Las mujeres, las niñas y los niños. Las leyes coloniales decían que sólo los hombres serían repartidos, pero en realidad las mujeres lo fueron también. Cuando se configuran las haciendas en la época republicana liberal colonial, esa idea de que sólo se le paga al hombre fue perfectamente funcional para los liberales. Todos los indígenas debían ir a las haciendas a trabajar con sus familias, pero recibían un solo salario, el salario de los hombres.

La finca configura también la idea de un patriarca colonial. No vamos a comparar a los hombres indígenas, jefes de una unidad familiar, con ese patriarca que aquí en Guatemala fue español, criollo, alemán, extranjero blanco, ladino y mestizo, pero no indígena. Él tenía la configuración del Estado en su cuerpo: en una finca él era el Estado, el juez, el padrino, tenía derecho de pernada. En la época "publicana" cuando los hombres indígenas huían a la selva porque escapaban del trabajo forzado impuesto por el Estado-finca, los finqueros apresaban a las mujeres mayas y campesinas cometiendo contra ellas todo tipo de violencia, como medida de presión para hacer volver a los hombres y que se sometieran así al trabajo forzado: ¿qué calidad de patriarcas tendrían estos hombres?

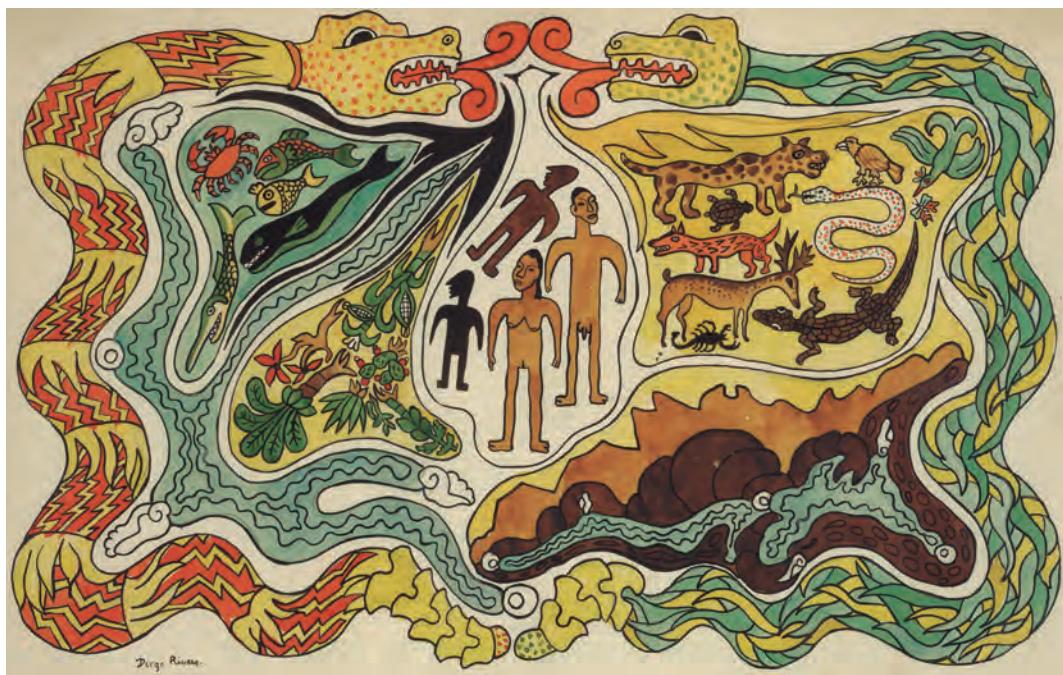
La configuración del patriarca colonial no tiene nada que ver con la del patriarca indígena. Ya desde el siglo XVI, cuando los colonizadores se llevaban a las mujeres para ser repartidas como nodrizas, sirvientas, para elaborar tejidos comerciados por los españoles, para moler pólvora y cal en piedra, los hombres de su familia o sus compañeros no tenían la capacidad de decir: "no se las lleven porque aquí mando yo, soy el hombre".

Cuando escuchó que había dos patriarcados que se juntan, digo: ¿qué pactaron?, ¿cuáles fueron las condiciones de su pacto? La idea del entronque patriarcal impacta mucho, pero a mí no me casa con elementos históricos. Es el patriarcado colonial lo que ha configurado un despojo tan extremo de la vida de las sociedades indígenas

y de las familias indígenas. Los hombres de nuestros pueblos no lo miran de esa manera, porque han sido convencidos de las epistemologías del dominio. El patriarcado, colonialismo y capitalismo se han juntado para que el despojo de nuestros pueblos pueda ser más extremo.

Muchas personas hablan de la "entrega de mujeres" a Hernán Cortés como una evidencia de que existía una relación de dominación de hombres a mujeres. Para buscar una respuesta vas hacia atrás. ¿Había entonces una relación asimétrica entre hombres y mujeres? ¿Por qué elegiste el Popol vuj y qué respuestas estás buscando?

Me parece absurdo el lenguaje que utilizan para nombrarlo, es el lenguaje de la domi-



Diego Rivera, Creación, ilustración del *Popol vuj* (detalle), 1931. Library of Congress, Jay I. Kislak Collection ©

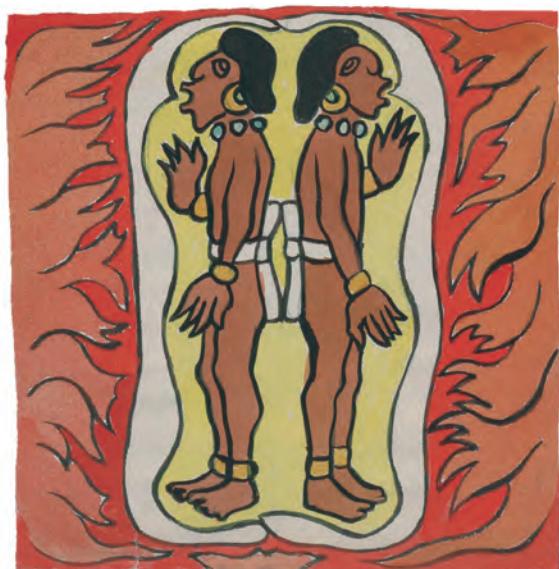
nación. Cuando el sanguinario Pedro de Alvarado, enviado de Hernán Cortés, llegó al área kaqchikel con su gente, los principales los recibieron y los alojaron en la ciudad de Iximche'; para entender qué era lo que querían dialogaron con ellos. Alvarado no tenía un céntimo de ética, no cumplía pactos. Según el Memorial de Sololá, en vez de cumplir los acuerdos destruyó pueblos a diestra y siniestra, y secuestró a Súchil, la compañera de uno de los dirigentes kaqchikeles. Al ver las atrocidades cometidas, se dieron cuenta de que Alvarado era un hombre sin principios, un sanguinario sin límites, así que le declararon la guerra, que duró alrededor de seis años. Alvarado fue llevado a juicio a México, en donde le preguntaron por qué había raptado a Súchil; él respondió que se la entregaron como regalo, y es lo que termina constando en la historia oficial. No se dice

que el sanguinario colonizador secuestró y torturó a Súchil, sino que ésta le fue entregada.

Se repite incansablemente que nuestros pueblos "entregaban" a las mujeres; sin embargo, si así hubiera sido, la "entrega" en todo caso se hacía con gran riesgo de muerte: "nos entregas a esta mujer o todo tu pueblo será arrasado". Así de engañosa es la historia, esconde el perverso sistema de muerte que ponía en marcha la colonización. Posteriormente Pedro de Alvarado declaró en juicio: "Yo rapté a Súchil porque sólo a través de ella podía pasar a conocer los secretos de la tierra". Así como a ella, raptaron a otras mujeres y hombres para someter la tierra. No hubo sencillamente una "entrega" de mujeres en condiciones de igualdad para hacer pactos entre hombres.

¿Por qué elegí el *Popol vuj*? No lo entendería sin un diálogo con el sentido de mundo que contienen los idiomas mayas actuales. Varios motivos me acercaron a su lectura. Por un lado, una persona me invitó a comentar un texto que hizo sobre este libro antiguo y no estuve de acuerdo con todo. Volví a leerlo y ahí encontré cosas tan preciosas y dije: "¡De lo que me estoy perdiendo!, por estar enredada en los estudios étnicos que poco me estimulan".

También recuerdo que en México escuché a una arqueóloga hacer una traducción del *Popol vuj* que no compartí, mencionó un trozo de la creación de la sociedad kiche': "He aquí el principio de cuando se creó al hombre y la naturaleza de los hombres". Me pregunté por qué ella estaba traduciendo como *hombre* algo que en nuestros idiomas es *winak* [persona]. Mediante



Diego Rivera, Hunahpú e Xbalanqué, ilustración del *Popol vuj* (detalle), 1931. Library of Congress, Jay I. Kislak Collection ©

Aquí los hombres no asesinaron, no torturaron ni quemaron masivamente a las mujeres como en Europa.

esa traducción, que parece insignificante o irrelevante, estaba trasladando el androcentrismo de occidente a nuestro mundo. Me pareció grave, pero es una traducción muy común. Así que empecé a preguntarme me qué dice el *Popol vuj* sobre el momento de la fundación de nuestros pueblos. Esto coincide con la idea que proponen varias feministas, que han dicho que si queremos entender si hubo o no patriarcado en una sociedad hay que ir al mito o relato fundacional.

Si nos vamos al mito adánico, es muy evidente. Un dios hombre creó a Adán y de su costilla salió Eva. Ese patriarcado está sustentado en la Biblia. Pero dentro de nuestros relatos de fundación, ¿cómo es que surgen las mujeres y los hombres? Según el *Popol vuj*, se autoconvocan cerca de once parejas que representan todo lo que da vida: el corazón del cielo y de la tierra, los ríos y los lagos, los animales pequeños y grandes, las "deidades" mujeres y las "deidades" hombres, entre otros. Todo lo que ya tiene vida se autoconvoca para hacer a *winak*, la gente, no al hombre. Además, las y los Creadores y Formadores no es uno, ni es hombre, es todo lo que nos rodea, lo que nos da vida es plural; la mención de las energías siempre está en par.

Es muy evidente la idea del par en los rituales actuales, siempre se agradece diciendo *Matiox che k'a tit k'a mam* [gracias a nuestras abuelas-abuelos], *Matiox che k'a te k'a tat* [Gracias a nuestras madres-padres], y la energía de las mujeres antecede a la de los hombres. Es un sentido de la vida completamente diferente a occidente. En la creación de la vida nunca encontramos al hombre en el centro ni en soli-

tario. La generación de la vida es en par, y no siempre en par mujer y hombre, es el otro par cercano: está el par lago y río, por ejemplo. La creación refleja lo "poli": somos un mundo fundado en lo plural.

El otro día charlaba con un guía espiritual que me decía: "Yo estoy demostrándole a los occidentales que nosotros también tenemos un dios", y yo le decía: "Yo estoy demostrando lo contrario". Si para ellos éramos politeístas, si así nos entendieron, es que no somos un mundo del uno como occidente, que está obsesionado siempre con un dios, una verdad, una razón, una historia, un idioma. Occidente no puede vivir con lo "pluri". Ahora, la gran pregunta es: ¿cómo vivíamos mujeres y hombres en estas sociedades en tiempos antiguos? No hemos hecho un análisis histórico detenido, muchas de nuestras fuentes han sido destruidas y además parecería que no podemos leer lo que ha quedado escrito.

Somos sociedades históricas como cualquier otra. Me parece que en 20 mil 800 años de existencia que, pienso, tendríamos las sociedades mesoamericanas, no hemos vivido de una sola manera, seguramente ha habido momentos de tensión y de reconfiguración de lo que somos.

Queda pendiente la historización de nuestras sociedades, pero lo que es clarísimo es que no podemos decir que aquí hubo un patriarcado equiparable al occidental. Aquí los hombres no asesinaron, no torturaron ni quemaron masivamente a las mujeres como en Europa. Sin embargo, la forma de entendernos en el tiempo posterior a la colonización ha sido muy

complicada porque los hombres han sido convencidos por el patriarcado del absurdo poder que éste les ha dejado; pero también muchas mujeres han sido convencidas de ello.

¿Entonces encuentras la idea de complementariedad en tu lectura del Popol vuj?

En castellano lo podríamos nombrar como "dualidad complementaria". Lo dual existe en muchos lados, pero es bipolar; la idea nuestra es que hay una dualidad complementaria que no se opone. No puede existir hombre sin mujer, pero ninguno vale más que otro.

Hay feministas que han criticado este planteamiento, "Esa idea de ustedes de complementariedad es nada, siempre ha sido así. La Biblia dice que mujeres y hombres nos complementamos, pero las mujeres valemos el 10 por ciento y los hombres el 90. Es decir que puede haber complementariedad en jerarquía. ¿Cómo se hace para que esa complementariedad no sea jerárquica?" En el sentido de mundo de los Pueblos Mayas existe el equilibrio como principio de vida y permite vigilar que la dualidad complementaria, en este caso, no sea jerárquica.

Yo me sorprendo y me pregunto: ¿En qué momento vivían nuestras sociedades para haber establecido este lenguaje que refleja un sentido de mundo que no sólo incluye a las mujeres, sino las nombra antes que a los hombres y en horizontalidad? Recordemos que los idiomas reflejan relaciones sociales. Ahora estamos llegando a tener relaciones tan destructivas y jerárquicas. En los sistemas en que vivimos,

nuestros idiomas han quedado como un mundo en nuestros pensamientos y ya no están orientando a la práctica, pareciera. Lo importante es que viven todavía en nuestros corazones y por lo mismo es posible recordarlos, colocarlos nuevamente en diálogo para que sean nuestros horizontes de vida y nuestros horizontes políticos a alcanzar.

El *Popol vuj* dice que Ixpiyacoc e Ixmucané crearon a los primeros cuatro hombres y a las primeras cuatro mujeres, con masa de maíz molido en la piedra. Estos nombres tienen el prefijo *ix*, que es exclusivo para las mujeres. Hasta ahora he visto que todos los traductores del *Popol vuj* piensan que Ixpiyacoc es hombre e Ixmucané es mujer, porque en su descripción se les nombra como dos veces abuela, dos veces abuelo, pero no; Ixpiyacoc e Ixmucané son autoridades muy respetadas, que tenían la calidad de madre-padre y abuela-abuelo, pero ambas son energía de mujer.

Oyérónké Oyèwùmí propone que el género no era un principio organizador de la sociedad yoruba. De tu lectura del Popol vuj, ¿podríamos concluir algo semejante para las sociedades mesoamericanas previas al establecimiento del orden colonial?

Oyèwùmí encuentra que el género es un principio que no explica las relaciones sociales antiguas en las sociedades yorubas, pero sí las explica y casi que alcanza a ser un principio hegémónico a partir de que llegan los organismos internacionales. Pasa lo mismo en nuestras sociedades. El principio explicativo podría ser la idea de que todas y todos nos complementamos, de que to-

das y todos formamos parte de la vida y del todo. El principio de la existencia no es el individuo, sino el par a través de lo cual se pueden crear acuerdos y construir una vida basada en lo poli y lo pluri. El género no fue una organización básica de los Pueblos Originarios, eso viene después.

Sobre el movimiento de las mujeres indígenas, hay una discusión sobre si llamarle o no feminismo. Algunas se nombran feministas, otras se asumen feministas comunitarias. Hay otras más que no nos nombramos feministas. ¿Podrías hablar de un feminismo indígena?

En occidente, la lucha de las mujeres para subvertir el sistema patriarcal se nombró como feminismo. Como ya ni se cuestiona la posición supremacista de occidente, se piensa que todas las mujeres en el mundo que luchamos en contra del patriarcado somos feministas, pero el feminismo nació en un momento específico y la lucha de las mujeres ha nacido en muchos lugares. El que nombren como "feminismo" todas las luchas de las mujeres muestra una pretendida superioridad epistémica de occidente. Yo, al igual que tú, no soy antifeminista, pero soy crítica del feminismo colonial. No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. Porque en muchos casos el feminismo sólo da cuenta del patriarcado sin su conexión más amplia y perversa con otras formas de dominio.

Yo no me defino feminista porque deseo reivindicar las epistemologías mayas,



Dios del maíz, figura maya año 715. © The Trustees of the British Museum

o las epistemologías "indígenas" como forma de tener autonomía o soberanía. Si me definiera feminista me sentiría en subordinación o en subalternidad epistémica.

¿Sobre si hay un feminismo indígena? Podría decir que hay feministas indígenas, pero no sé si un feminismo indígena o varios. El feminismo comunitario es en gran medida abrazado por mujeres indígenas. Pero también otras participan de los feminismos descoloniales, anticoloniales y antirracistas. Otras, como he dicho, no nos nombrarnos feministas y sabemos por qué no lo hacemos.

Desde nuestras epistemologías seguimos pensando nuestros pueblos, seguimos construyendo comunidad, porque no sólo formamos parte de ellos, sino que somos pueblos y somos comunidad, así lo vivimos y así lo defendemos. Hay mucho trabajo por hacer contra la violencia capitalista, colonial, racista y patriarcal. Estoy en mil cosas, pero estoy feliz por la posibilidad de hacer y de pensar al lado de mucha gente. **U**

P O E M A

ÁFRICA

Aimé Césaire

Traducción de José Luis Rivas

a tu tiara solar sumida hasta el cuello a culatazos
la volvieron picota; a tu videncia
le sacaron los ojos; prostituyeron tu pudorosa figura;
vociferando que era gutural, amordazaron
tu voz, que hablaba en el silencio de las sombras.

África,
no tiembles el combate es nuevo,
el oleaje vivo de tu sangre elabora sin desmayo
y con terquedad una estación; hoy día la noche está al fondo
de los esteros
la descomunal espalda errante de un astro mal dormido,
y prosigues y luchas — aunque para conjurar el espacio
sólo tuvieses el espacio de tu nombre irritado de la sequía.

Hozaderos hozaderos de jabalí
tierra cavada de hozaderos
saqueada
tatuada
gran cuerpo
desfigura maciza en que el recio hocico escarbara

África los días olvidados que avanzan siempre
con las conchas curvadas en las dudas de la mirada
brotarán a la faz pública entre felices ruinas
en la llanura
árbol blanco de manos compasivas será cada árbol
una tempestad arbórea entre la espuma sin igual y las arenas,

las cosas ocultas remontarán la cuesta de las músicas dormidas,
una llaga de hoy es caverna de oriente,
escalofrío surgido de los negros fuegos olvidados, es,
de las deshonras surgido de la ceniza de palabras amargas
de cicatrices, muy liso y muy nuevo, un rostro
de antaño, oculto pájaro escupido, pájaro hermano del sol.

Tomado de Philippe Ollé-Laprune (selección y presentación), *Para leer a Aimé Césaire*, FCE, Ciudad de México, 2008, pp. 158-159.



¿QUIÉN PUEDE INVESTIGAR?

Eugenio Tisselli

¿Quién puede investigar? Es decir, ¿qué títulos debe tener, por qué filtros debe pasar, qué posición social debe ocupar la persona que investiga para que su búsqueda sea considerada legítima y sus hallazgos válidos? Si la investigación es una indagación metódica capaz de descubrirnos nuevas formas de hacer y de pensar, de profundizar y de ensanchar nuestra relación con el mundo, podríamos afirmar que se trata de una tarea vital y que, por ello, debería estar al alcance de cualquier persona, sin importar su condición. Sin embargo, en nuestros entornos sociales las personas que investigan suelen tener una serie de características especiales que las acreditan como tales. Quien puede investigar no es solamente una persona escolarizada, sino también experta en la materia que intenta dilucidar. Ha pasado por los filtros celosamente custodiados por la academia, y ha interiorizado los métodos y metodologías que garantizan que su investigación cumplirá con los estándares avalados por su disciplina. Pero, si la investigación es una ocupación vital, ¿qué sucede con las pesquisas y hallazgos de quienes no han tenido el privilegio de una educación formal? ¿Qué sucede con quienes sólo son expertos en aquello que su propia vida les ha enseñado? ¿Qué valor le damos a los saberes que son fruto de formas de pensar y hacer que difícilmente tendrían cabida en la academia? Ciertamente, la sujeción de la investigación a criterios estrictamente normados ha producido notables avances en la ciencia y la técnica. Sin embargo, también ha creado una especie de monocultivo del conocimiento, del cual queda excluida una



Campesinas y campesinos del proyecto *Sauti ya wakulima* en la estación agrícola de Chambezi. Bagamoyo, Tanzania, enero de 2011. Fotografía de Juanita Schlaepfer ©

enorme diversidad de saberes que, a pesar de ello, resisten y crecen en los márgenes.

El estado actual de la agricultura nos permite ver con claridad los efectos excluyentes de la investigación formal, y es justamente el monocultivo un símbolo y a la vez una metáfora para analizarlos. Desde los orígenes mismos del capitalismo, en los campos con monocultivos se elimina la biodiversidad para producir a gran escala un sólo tipo de planta, cuyos frutos serán procesados industrialmente y destinados al comercio. Allí se rechazan, además, los saberes campesinos cosechados a lo largo de generaciones para dar paso a una pura operatividad tecnificada, desplegada por personas que, muy a menudo, trabajan en condiciones precarias. La ciencia y la tecnología se han puesto al mando de la agricultura, pero su aproximación racional, eficiente y uniforme ha tendido a minimizar la importancia de la complejidad contextual y de la variabilidad biológica y cultural. Así, las voces campesinas que daban vida a un conocimiento sutil de la

tierra han quedado silenciadas bajo el contundente tono de las voces de técnicos e investigadores. Se podría argumentar que esta agricultura racionalizada y tecnificada ha sido capaz de alimentar al mundo, en especial después de la Segunda Guerra Mundial, justamente gracias a una eficiencia que se ha traducido en altos rendimientos a escalas globales. No obstante, el desarrollo agrícola ha dejado fuera a los más pobres, al negar su capacidad de alimentarse de los frutos de su trabajo y reducirlos al papel de consumidores. La hambruna ha aumentado en años recientes, y ello nos obliga a reconocer que algo funciona muy mal en el sistema de monocultivos industriales.

En su reporte del 2020 sobre el estado de la nutrición y la seguridad alimentaria en el mundo, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés) alerta que alrededor de 250 millones de personas en África sufren de malnutrición debida a la hambruna crónica. Si esta situación persiste, el número podría as-

cender a 433 millones en 2030.¹ Una buena parte del incremento en la inseguridad alimentaria puede atribuirse a las sacudidas climáticas del Antropoceno. Y, paradójicamente, los estudios del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático revelan la importante contribución de las prácticas agrícolas de gran escala al quebrantamiento de la base vital planetaria, es decir, al empobrecimiento del suelo, la escasez y contaminación del agua, la pérdida de diversidad de las semillas y la inestabilidad del clima. Se estima que nuestros sistemas alimentarios producen entre un 21 y un 37 por ciento de las emisiones totales de gases de efecto invernadero, incluyendo factores como el almacenamiento, transporte, empacado, procesamiento, comercialización, consumo y desperdicio de alimentos.²

Ante este escenario apabullante, seguir adelante como si nada pasara ha dejado de ser una opción viable. Ya no es posible seguir ocultando esta catástrofe humana y terrestre bajo las fachadas del avance científico y el progreso técnico. Basta abrir los ojos para ver tierras y vidas abaratadas por doquier. No en vano Donna Haraway y Anna Tsing han sugerido que, en vez de usar el término Antropoceno para referirnos a la era de catástrofes planetarias antropogénicas que se cierne sobre nosotros, deberíamos hablar del *Plantacionoceno*, ya que en la raíz del predicamento ecológico se encuentra la explotación ilimitada de tierras, vidas y diversidades en aras de la productividad y el beneficio económico de unos cuantos.³

¹ FAO (2020) *The State of Food Security and Nutrition in the World 2020*. Disponible en <http://www.fao.org/documents/card/en/c/ca9692en/>

² IPCC (2019) *Special Report on Climate Change and Land*, 2019. Disponible en <https://www.ipcc.ch/srccl/chapter/chapter-5/>

³ Janae Davis et al., “Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of

En esta era de las plantaciones, crueles rasgos de identidad del colonialismo y antecedentes de los monocultivos industriales, la pregunta sobre quién puede investigar se vuelve apremiante. ¿Qué saberes nos permitirían imaginar otros sistemas alimentarios posibles? ¿Qué clase de prácticas y técnicas nos llevarían a establecer una relación más recíproca y respetuosa con tierras y seres vivos? Ante las lamentables consecuencias de una investigación agrícola acaparada por la tecnociencia, ¿es posible volver a escuchar y dar valor a las voces de las y los campesinos?

En 2011 me incorporé a un equipo de investigadores que pretendía estudiar los efectos cualitativos del cambio climático en Tanzania. Más allá de estadísticas y modelos climáticos, se trataba de entender a detalle qué era lo que estaba sucediendo sobre el terreno, para diseñar así estrategias locales de adaptación. Para ello, decidimos involucrar en la investigación a campesinas y campesinos de la región de Bagamoyo, a quienes invitaríamos a documentar sus observaciones y compartir las con nosotros. Nos interesaba conocer, por ejemplo, si las intensas sequías propiciaban la proliferación de insectos dañinos, o si los cambios en la regularidad de las lluvias hacían imposible determinar el momento propicio para la siembra, entre otras posibles incidencias.

Nos aproximamos entonces a la comunidad de Chambezi, donde hallamos a un grupo de diez personas dispuestas a tomar parte en nuestro proyecto. Prestamos al grupo un par de smartphones, los cuales servirían como dispositivos de registro. Mediante éstos, las y los campesinos podrían tomar fotografías acom-

Global Crises”, *Geography Compass*, vol. 13 núm. 5, 2019. Disponible en <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/gec3.12438>

pañadas de fragmentos de voz, y subirlas a un sitio web que serviría como un repositorio de información que nosotros estudiaríamos constantemente. Cabe mencionar que, a pesar de que ese tipo de dispositivos aún no era común en Tanzania en aquel entonces, el grupo ya estaba familiarizado con los teléfonos celulares. Los usaban intensamente, no sólo para comunicarse, sino también para realizar todo tipo de transacciones. Y aunque nadie había navegado por internet, oían a sus hijos hablar de la red, a la que accedían desde sus escuelas.

Sobre estas bases emprendimos la investigación conjunta, encomendando al grupo que no se limitara a enviar sus testimonios visuales y sonoros al repositorio, sino que también lo visitaran y analizaran regularmente, usando la computadora que les entregamos para ese propósito. El sitio web del proyecto, al cual nombramos *Sauti ya wakulima*,⁴ pronto empezó a nutrirse con imágenes y grabaciones de voz en swahili, listas para ser traducidas al inglés y analizadas por nosotros, los investigadores. Sin embargo, a las pocas semanas de haber comenzado, el proyecto dio un vuelco que lo cambiaría todo. De forma inesperada para nosotros, las y los campesinos empezaron a usar los smartphones para entrevistar a otros miembros de su comunidad, e incluso a habitantes de otras aldeas y regiones. Les preguntaban todo tipo de cosas:

¿Por qué cultivas sandías y maíz en una misma parcela? ¿Cómo ahuyentas a los pájaros que se comen las semillas de tus girasoles? ¿Qué cantidad de agua necesita esta variedad de plátano?

⁴ *Sauti ya wakulima* (La voz de los campesinos, en español). Disponible en: <http://sautiyawakulima.net>



Fotografías tomadas con celular por las y los campesinos de Chambezi. Bagamoyo, Tanzania, 2011. Proyecto *Sauti ya wakulima* ©

Las entrevistas comenzaron a multiplicarse en el sitio web, y los investigadores estábamos desconcertados, puesto que las personas a quienes habíamos encargado documentar los efectos del cambio climático se estaban desviando de su tarea. O al menos eso parecía. Así que fui a Chambezi para averiguar qué estaba sucediendo, y allí me di cuenta de que las entrevistas eran la manifestación de un proceso de adopción. Las y los campesinos habían reinterpretado las herramientas y los objetivos del proyecto, convirtiéndolo en un espacio de intercambio de conocimientos. Es verdad que algunas de las fotografías y grabaciones de voz enviadas al sitio web hacían referencia a problemas relacionados con el cambio climático. Pero lo que realmente capturaba el interés del grupo era la posibilidad de hacer preguntas a otras personas para aprender de ellas. Y no se limitaban a recopilar saberes, sino que ade-



Fotografías tomadas con celular por las y los campesinos de Chambezi, Bagamoyo, Tanzania, 2011. Proyecto Sauti ya wakulima ☺

más habían tomado la iniciativa de llevar la computadora que les habíamos prestado a los lugares que visitaban, para así mostrar a otros lo que habían aprendido.

Entendí que el grupo de Chambezi había tomado en sus manos la investigación cuando Renalda Msaki, una de las participantes del proyecto, me dijo que se habían dado cuenta de que "los smartphones e internet no sólo eran para las personas ricas de las ciudades, sino que también podían servir a los campesinos para resolver sus problemas". Sus palabras me hicieron ver que, al activar un espacio para recabar y compartir conocimientos, las y los campesinos estaban atacando directamente la pregunta de qué hacer para adaptarse al cambio climático. No esperaban una respuesta de nosotros, los investigadores blancos, sino que acudían a sus compañeras y compañeros en busca de soluciones. Reorientaban así, en sus

propios términos, la metodología de la investigación para llegar más directamente al hallazgo. Pregunté entonces al grupo de Chambezi qué significaba para ellos investigar, y mencionaron una palabra: kugundua. Descubrir. Descubrir aquello que no se sabe. ¿Y cómo descubrir lo desconocido? Preguntando, me respondieron: "Alguien, quizás el vecino, o tal vez un campesino en una aldea lejana, sabe lo que yo no sé. Así que caminamos y preguntamos".

Eventualmente nos dimos cuenta de que las y los campesinos de Chambezi nos estaban enseñando una valiosa lección. Gracias a las entrevistas realizadas por el grupo, comprendimos que el intercambio oral es una forma válida y vital de investigación. Es válida, ya que puede dar origen a una comunicación detallada de conocimientos ya probados y relevantes en un contexto específico. Y es vital por su dimensión recíproca: al investigar preguntando, se reforzaban los vínculos entre personas y grupos, se construía comunidad.

Entendimos, además, la razón por la cual el intercambio de conocimientos entre campesinos juega un papel tan importante en la agroecología, que es considerada no solamente como una serie de saberes y prácticas agrícolas respetuosas con los ecosistemas, sino también como un movimiento social que busca generar autonomía y alternativas frente a la captura de la agricultura por parte de los intereses capitalistas. Es por ello que en la agroecología tienen cabida diversas metodologías que ponen en juego el intercambio vivo y recíproco de saberes situados entre comunidades campesinas. En la agroecología dichos saberes son valorados como testimonios vivientes de largas tradiciones de trabajo y cuidado de la tierra, y también como sistemas de conocimiento capaces de revertir las visiones re-

Pregunté entonces al grupo de Chambezi qué significaba para ellos investigar, y mencionaron una palabra: kugundua. Descubrir.

ducciónistas que han promovido una agricultura tecnificada y globalizada, insostenible y profundamente dañina.

Todos estos elementos nos hicieron ver que, al desviarse de la investigación que les había mos encomendado, las y los integrantes del grupo de Chambezi apuntaron hacia un rumbo mucho más fructífero que el que, desde nuestra perspectiva académica, habíamos pre visto originalmente.

El proyecto y su ulterior transformación despertaron las mismas preguntas que plantea Linda Tuhiwai Smith en su libro *Decolonizing methodologies*:

¿De quién es la investigación? ¿Quién se beneficiará de ella? ¿Quién diseñó sus preguntas y delimitó su alcance? ¿Quién la llevará a cabo? ¿Cómo se difundirán sus resultados?

Tuhiwai Smith sostiene que las formas en las que la investigación científica estuvo implicada en los peores excesos del colonialismo permanecen presentes en la memoria histórica de los pueblos colonizados y, por ello, la propia palabra *investigación* es quizás una de las más problemáticas en sus vocabularios. Y es verdad que las razones no sobran, puesto que todo tipo de disciplinas académicas, desde la antropología hasta la medicina, han insistido en prácticas extractivas que, menoscambiéndolos, se han servido de los saberes ancestrales para devolver poco o nada a quienes los poseen. Sin embargo, Tuhiwai Smith defiende la potencia de la investigación como una práctica mediante la cual las personas marginalizadas por procesos coloniales pueden recuperar su capacidad de restablecer su relación con el mundo que les fue arrancado, y avanzar así en el camino hacia la autodeter-

minación. Según la autora, en la investigación hecha por aquellos a quienes se ha relegado al papel de *investigados*,

el proceso, es decir, los métodos y las metodologías, adquiere una gran importancia. Se espera que, además de obtener resultados, los procesos sean respetuosos, que activen la agencia de las personas, que curen heridas y que eduquen.

Ante esas otras exploraciones e indagaciones que desean abrirse paso, es justo ensanchar los límites de lo que entendemos por *investigación*. Y, al hacerlo, hay que admitir la validez y legitimidad de otros modos de investigar que, comparados con las metodologías científicas, tal vez podrían parecer rudimentarios e ineficaces, pero que cobran su pleno sentido vital si se les considera dentro de sus respectivos contextos. Cabría entonces plantearnos, a quienes desde laboratorios e institutos emprendemos proyectos de investigación, la pregunta sobre el papel que deberíamos jugar de ahora en adelante.

Desde mi punto de vista, no debemos permanecer ajenos a la diversidad de metodologías situadas, llevadas a cabo como prácticas de descolonización. Al contrario, vale la pena aplicar nuestros esfuerzos en crear puentes, ya que el saber y el hacer científico, cuando lo gran abandonar sus pretensiones de superioridad y desacoplarse de los intereses capitalistas, tienen mucho que aportar. Creo que nos toca acompañar estos procesos, sin juzgarlos ni pretender corregirlos, respetándolos y ofreciendo nuestro saber siempre que éste sea requerido. **U**



HACIA UNA CIENCIA DEL BUEN VIVIR

Mir Rodríguez Lombardo

Fue una tarde lluviosa en el laboratorio del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, en la Isla Barro Colorado, cuando entendí la naturaleza de la ciencia occidental moderna. Me encontraba ante el microscopio, observando esporas de *Pestalotiopsis*, un hongo que infecta las hojas de varias plantas en aquel bosque tropical. Mi campo de visión era una cuadrícula que me ayudaba a contar las esporas. "Tienes que ser sistemático", recordó mi asesor. En ese momento tuve una revelación sobre la manera en que mi disciplina abordaba la realidad: estábamos estudiando el mecanismo con el que un tipo de hongo, en esa época del año, infectaba una especie particular de planta en parcelas definidas de este bosque específico. Habíamos dividido el universo en partes, como los cuadritos del ocular de ese microscopio, luego las habíamos seguido subdividiendo hasta quedarnos con un pequeño fragmento que analizamos sistemáticamente con la intención de, algún día, reunirlo con otros fragmentos y quizás llegar a entender las cosas un poco más.

Aquel laboratorio de fitopatología en medio del bosque tropical era un producto de esta manera de ver el mundo y proponer explicaciones, un sistema que vino de la mano del éxito del colonialismo, del capitalismo y las teorías liberales. Una perspectiva en la que subyace una carga ideológica que tiende a ser invisible, especialmente para sus afiliados, los científicos. En los últimos tiempos, se ha vuelto cada vez más importante la crítica que proviene de los movimientos indígenas, feministas y anticoloniales, y se pregunta qué otras maneras existen de



Microesporas de *Pestalotiopsis*. Fotografía de Sarah Prentice, Mushroom Observer ©

hacer ciencia, capaces de encontrar soluciones a las múltiples crisis que ha producido el colonialismo y sus siervas predilectas: la ciencia y la tecnología.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el fin de los colonialismos requirió nuevas acrobacias intelectuales para mantener la dicotomía civilizado/primitivo de los viejos tiempos. La teoría de la modernización promovida por las agencias internacionales de la posguerra recetaba las epistemologías, modos de organización y métodos de producción euroestadounidenses a nuestros países, cuyas élites políticas facilitaron una era de oro de la ciencia terceramundista.¹ México tuvo su acelerador de partículas, la India sus reactores nucleares. La revolución verde colonizó las tierras arables o agrícolas del sur. Pero no basta con imitar la ciencia colonial en el contexto nacional.

¹ Adriana Minor, *Instrumentos científicos en movimiento. Historia del acelerador Van de Graaff del Instituto de Física de la UNAM (1950-1983)*, Tesis de maestría, UNAM, 2011 y Eden Medina, *Cybernetic revolutionaries: technology and politics in Allende's Chile*, MIT Press, Massachusetts, 2011.

ES UN PUNTO DE VISTA

Cuando decimos "ciencia", usualmente nos referimos a la ciencia moderna europea, un sistema que se originó en un momento histórico particular. Como dice Vandana Shiva,² se trata de una disciplina patriarcal, surgida del colonialismo y que ha jugado un papel fundamental en su desarrollo. Constituye una serie de suposiciones, conductas, normas e instituciones; en otras palabras, es una subcultura de la cultura occidental. Sus ejes ideológicos³ son, por un lado, el punto de vista antropocéntrico (con una clara distinción entre "naturaleza" y seres humanos); el principio de cuantificación y desmitificación del mundo; la fe positivista en el progreso, y el avance imparable del conocimiento y, por otro, el ideal ana-

² Entrevista con Vandana Shiva disponible en <https://www.revistadelaniversidad.mx/articles/adb0e75d-2bee-4f68-8a73-17fb1492c974/contra-el-antropocentrismo>

³ J. J. Smolicz y E. E. Nunan, "The Philosophical and Sociological Foundations of Science Education: The Demythologizing of School Science", *Studies in Science Education*, 1975, vol. 2, núm. 1, pp. 101-143.



Microesporas de *Pestalotiopsis*. Fotografía de Alonso Cortés-Pérez, Mushroom Observer ©

lítico de que el todo se puede entender estudiando las partes. Estos elementos contienen un sistema de valores implícito para sus practicantes, que es clave en la creación del mito de la ciencia y del científico en nuestra sociedad.

La ciencia y sus instituciones vienen acompañadas de una doctrina fundamentalista: el científicismo, según el cual la ciencia (occidental) es el principio y el final de todo conocimiento. Éste es un "sistema de creencias" que "aporta fe en el futuro, perpetúa el mito del progreso y mantiene todas las definiciones de lo humano en manos de la ciencia occidental".⁴

CRUZANDO FRONTERAS

Cuando logramos quitarnos el velo científico se hace más fácil apreciar los límites de la ciencia occidental como sistema de conocimiento y empezar a explorar más allá. Mientras se preguntaba si los cazadores indígenas crí hacían ciencia, el antropólogo canadiense Colin Scott propuso una definición que intenta alejarse de características culturalmente específicas. La ciencia, según él, es

una actividad social que obtiene conclusiones deductivas de las primeras premisas, verifica estas conclusiones de manera deliberada y sistemática en relación a la experiencia, y adapta los modelos del mundo de manera reflexiva para ajustarlos a las regularidades observadas en el transcurso de los hechos.⁵

Bajo esta definición, todas las sociedades humanas hacen ciencia. Scott explica que el contexto social de la ciencia occidental tiene a lo jerárquico y lo centralizado. Ésta es la dinámica de dominación que define los vínculos de los sistemas coloniales con la llamada "naturaleza", y se extiende a su relación con los indígenas.

Dicha dinámica se refleja, por ejemplo, en la experiencia de los niños y niñas indígenas cuando van a la escuela. Los estudiantes no occidentales se ven obligados desde la primaria, especialmente en las materias científicas, a cruzar una "frontera cultural"⁶ un abismo que separa las maneras de ver el mundo en sus comunidades y la cosmovisión de la ciencia. La

⁴ Joel Dinerstein, "Technology and its discontents: On the verge of the posthuman", *American Quarterly*, 2006, vol. 58, núm. 3, pp. 569-595.

⁵ Colin Scott, "Science for the West, Myth for the Rest?", en Sandra Harding (ed.), *The postcolonial science and technology studies reader*, Duke University Press, Carolina del Norte, 2011.

⁶ Henry A. Giroux, *Border Crossings: Cultural Workers and the Politics of Education*, Routledge, Londres, 2007.

La ciencia patriarcal, sus instituciones y sus estructuras de poder están integradas al capitalismo.

experiencia de la educación se convierte en una negociación compleja, con la amenaza constante de ser asimilados a la cultura colonizadora.⁷ No es de extrañar, entonces, que la inmensa mayoría de los científicos esté constituida por hombres blancos, ya que ellos son los creadores de la subcultura científica y quienes se integran a ella con mayor facilidad.

LA CIENCIA DEL BUEN VIVIR

La Isla Grande de Hawái, con la montaña sagrada de Mauna a Wakea en el centro, es la segunda isla más alta del mundo. Mide poco más de 4 mil metros y es un sitio destacado para la instalación de telescopios en sus laderas más altas. Su pico está por encima de las nubes, el aire ahí es extremadamente seco y libre de contaminación visual. Desde que se construyó el primer telescopio en 1970, se han instalado doce más, ya sean de luz visible o radiotelescopios.

En el 2014 el intento de construir el telescopio TMT, un aparato con un espejo de treinta metros, se vio frenado por un movimiento local de oposición, que rechazaba no únicamente la construcción del telescopio, sino también las actividades de entrenamiento del ejército estadounidense en la montaña sagrada. Ambas eran vistas como parte del proceso colonizador de la nación hawaiana por Estados Unidos, iniciado a finales del siglo XIX. El año siguiente, cuando se militarizó la montaña y fueron detenidas decenas de personas, las protestas llegaron a los titulares del mundo entero y a los medios de la comunidad científica.

⁷ Oliver Fröeling y Melquiades Cruz, "Creando otros mundos desde la comunidad: la experiencia del Centro Universitario del Pueblo Xhidza (CEUXhidza)", en Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca AC (comps.) *Experiencias alternativas de educación y estrategias para docentes frente a la violencia escolar*, 2018.

La polémica dividió a la comunidad astronómica. Por un lado, los que acusaban a las organizaciones nativas hawaianas de ser anticientificas, de "creacionismo indio" y de "regreso al oscurantismo";⁸ por otro, los que se solidarizaron de lleno con el movimiento. Uno de los lemas que aparecieron durante las protestas fue "Una ciencia pono es posible". Pono es un concepto hawaiano difícil de traducir, pero podría parecerse a lo que en español llamamos el "buen vivir". El telescopio sigue sin construirse.

Casi exactamente en las antípodas y por esos mismos días (el 9 de marzo de 2015), en Sudáfrica, el activista estudiantil Chumani Maxwele lanzó un balde de excrementos humanos a la estatua del imperialista británico Cecil Rhodes en el campus de la Universidad de Ciudad del Cabo. Con ese *performance* voló a la palestra el movimiento #RhodesMustFall (Rhodes tiene que caer), en torno a la demanda de sacar de la universidad la estatua de uno de los arquitectos de la supremacía blanca. La administración universitaria cedió y la quitó un mes más tarde, pero ya el movimiento había expandido sus horizontes. Entre sus reclamos estaban la descolonización de la universidad, una mayor diversidad racial en el cuerpo académico (desproporcionadamente blanco) y la actualización de sus planes de estudio. El movimiento fomentó un intenso debate en Sudáfrica sobre lo que significaba "descolonizar la ciencia". La declaración más notoria fue quizás la presentada en un célebre video titulado "Science must fall?", donde una estu-

⁸ George Johnson, "Seeking Stars, Finding Creationism", *The New York Times*, 20 de octubre de 2014.

diante proponía en un debate "eliminar completamente" la ciencia "y comenzar de nuevo", suscitando risas pero también aullidos de horror entre los asistentes.

Possiblemente el esfuerzo más intencional, nutrido e interesante por encontrar otra ciencia, que podríamos llamar *la ciencia del buen vivir*, se ha llevado a cabo en los encuentros ConCiencias por la Humanidad,⁹ convocados por el EZLN entre 2016 y 2018 en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. La idea era, dijo uno de sus representantes, "aprender a hacer ciencia y tecnología para ganar la única competencia que vale la pena: la de la vida contra la muerte".¹⁰ Decenas de científicos y científicas hablaron de asuntos como la ecología del café, la energía solar y la física de las estrellas, pero también sobre ciencia comunitaria, el papel de las ciencias en las luchas sociales y la supuesta neutralidad científica. De las ponencias leídas en aquel encuentro, quedó claro otra vez que la ciencia patriarcal, sus instituciones y sus estructuras de poder están integradas al capitalismo y al proyecto modernizador. En otras palabras, para que podamos sobrevivir es necesario ejercer la ciencia de otra manera. La geógrafa cheyenne Annita Lucchesi resume:

La ciencia indígena [...] no necesita dar prueba de su legitimidad (tampoco tuvo que hacerlo la ciencia occidental) ni ser medida o cuantificada; tan sólo necesita ser aceptada como válida y que se le haga espacio.¹¹

⁹ Más información disponible en <http://conciencias.org.mx/>

¹⁰ SupGaleano, 26 de diciembre del 2016. Disponible en <https://subversiones.org/archivos/127211>

¹¹ Annita Hetoevhotohke'e Lucchesi, "Spatial Data and (De)colonization: Incorporating Indigenous Data Sovereignty Principles into Cartographic Research", *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, 2020, vol. 55, núm. 3, pp. 163-169.

¿CÓMO LE LLAMAREMOS?

El ecólogo y filósofo marxista Richard Levins se pregunta: ¿cuando la ciencia se empieza a parecer a lo que queremos, habrá cambiado tanto que ya no le podremos llamar ciencia?¹² Este tipo de preguntas son difíciles. En su autobiografía de 1950, el físico Max Planck nos recordó la terquedad irracional de sus colegas:

Una nueva verdad científica no triunfa al convencer a sus oponentes y hacerles ver la luz, sino más bien cuando sus oponentes finalmente mueren y surge una nueva generación familiarizada con ella.

No sé si nos queda tanto tiempo.

¿Cómo aprender nuevas formas de hacer ciencia y ganar la competencia de la vida contra la muerte? ¿Cómo podemos, escribió Levins, unirnos a "la lucha por cambiar la manera en que se organiza la producción de conocimientos y servir mejor a la causa de la libertad humana"?¹³

En primer lugar, está claro que aquellos que ya han aprendido a cruzar y a negociar la frontera cultural entre la ciencia occidental y otras maneras de explicar el mundo son los que guiarán a la humanidad por este camino. Es decir: los colonos podemos aportar, pero son los científicos indígenas y de los pueblos, oficialmente reconocidos o no, los idóneos para definir las maneras en que se manifestarán las ciencias decoloniales, descolonizadas y descolonizadoras. Algunos de sus aportes forman parte de la lista que presento más adelante.

¹² Richard Levins, "Toward the renewal of science", *Rethinking Marxism*, 1990, vol. 3, núms. 3-4, pp. 100-125. Éste es un artículo fundamental para entender los fundamentos de la crítica decolonial de las ciencias.

¹³ Levins, *op. cit.*



Fotograma de Boyce Richardson y Tony Ianzelo, *Cree Hunters of Mistassini*, 1974, National Film Board of Canada

Para seguir imaginando qué formas podrían adoptar estas futuras ciencias, podemos mirar hacia diversas disciplinas que de alguna manera han tenido ya que incorporar otros saberes y maneras de entender. Por ejemplo: las ciencias médicas y del cuidado de las personas, la ecología, la agronomía, la lingüística, la pedagogía,¹⁴ la sociología y la geografía. Varias de ellas han seguido un proceso reflexivo del que el resto de las ciencias puede aprender.¹⁵

Existe una serie de propuestas concretas sobre la descolonización de las ciencias, elaboradas por científicos profesionales o filósofos de la ciencia, es decir, "desde adentro", hechas para que las sigan muy diversos actores: estudiantes de ciencia, científicos iniciados en las instituciones coloniales, pero también científicos comunitarios, aficionados o ciudadanos. Asimismo, hay iniciativas adecuadas para directores de proyectos y para encargados de instituciones

administrativas de la ciencia oficial. El cuestionamiento y la renovación pasan por las maneras de colaborar con los distintos actores de las investigaciones, la planificación de los proyectos y la definición de preguntas e hipótesis, las metodologías y las herramientas, el manejo de datos y la comunicación de resultados.

No espero que siguiendo una lista de consejos logremos descolonizar las ciencias, tampoco olvido que la descolonización es por naturaleza desestabilizadora.¹⁶ Lo que aquí se presenta es apenas una serie de apuntes iniciales.

En todo caso, mi primera recomendación es que lxs científicxs comencemos un proceso de reflexión y de reconocimiento de nuestra situación como trabajadores, del lugar que ocupamos en la sociedad y de los sesgos de la ciencia occidental.¹⁷ Volviendo a Levins:

La ciencia es particularmente respetable como una labor creativa de la humanidad cuando cuestiona sus verdades evidentes y denuncia las maneras en que colabora con la opresión.

¹⁴ Hay un buen cuerpo de literatura (de Canadá, Colombia, Nueva Zelanda y Australia, entre otros) sobre la descolonización de la enseñanza de las ciencias y cómo abordar la educación científica intercultural. Refiero al lector a esas publicaciones.

¹⁵ Podríamos agregar las matemáticas a este grupo. Desde hace varias décadas la disciplina de la etnomatemática se dedica a cuestionar las epistemologías dominantes de esa ciencia y a estudiar la naturaleza cultural de las matemáticas (<http://www.etnomatematica.org/>).

¹⁶ Eve Tuck y K. Wayne Yang, "Decolonization is not a metaphor." *Decolonization: Indigeneity, education & society*, 2012, vol. 1, núm.1.

¹⁷ Gabriela Piccinelli Bocci, "Ciencia y conCiencia, ¿para qué?", en ConCiencias por la Humanidad, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2017.

SEIS CONSEJOS PARA UNA CIENCIA DESCOLONIAL

1. PREPARACIÓN: LIMPIAR LA MENTE

Es clave aceptar que la ciencia occidental aporta apenas una de las maneras posibles de discernir la "verdad".

Los científicos deben estar conscientes de sí mismos como parte de un proceso social, de la división de trabajo en una sociedad, conscientes de su historia.

Como científico tienes la responsabilidad de reconocer que la ciencia oficial proviene principalmente de una tradición blanca, occidental y dominada por hombres, una tradición que facultó la exploración, la invasión y el colonialismo. Una tradición de la que es posible apartarse.

2. PLANIFICAR LOS PROYECTOS

Preguntarse constantemente las razones y los objetivos del trabajo científico.

Los científicos deben acercarse al trabajo por el bien común. Es primordial desarrollar canales para que la gente informe a los científicos de sus necesidades.

No viajes a una comunidad que no sea la tuya a realizar trabajos de investigación si no estás dispuesto a conectar con el territorio únicamente de las maneras que la comunidad considera apropiadas.

Los proyectos científicos tienen la obligación de justificarse ante el público cuando los fondos provienen de una institución pública o cuando la comunidad está participando de ellos.

No des por sentado que podrás producir una publicación académica como resultado de la colaboración con una comunidad.

3. METODOLOGÍA

Insiste en la unidad de cuantitativo y cualitativo al entender el mundo, sin descartar la cuantificación ni dejarla volverse un fetiche que reemplaza todo entendimiento.

Reconoce ontologías y epistemologías divergentes, así como un pluralismo metodológico en la ciencia. Una ciencia decolonial deberá contar con múltiples metodologías según el contexto cultural.

Al trabajar con comunidades, involúcralas desde la etapa de definición de preguntas e hipótesis, incluyendo el diseño experimental y metodológico y el análisis de resultados.

Los protocolos de la comunidad específica donde pretendes trabajar deben ser respaldados. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) exige consentimiento previo libre e informado.

No des por sentado que las metodologías preexistentes en tu disciplina son universales.

Procura que los instrumentos y el software para la práctica de la ciencia de código abierto y la capacidad de fabricarlos no esté en manos de un monopolio, corporativo o estatal.

4. DATOS

Identifica y trabaja para llenar los vacíos en los archivos. Múltiples tradiciones, prácticas e historias indígenas han sido silenciadas en los archivos académicos coloniales. Existe una subrepresentación de la propiedad intelectual indígena que dificulta o imposibilita la investigación.

Al mismo tiempo entiende que mucha información sagrada y sensible para las comunidades está en los conocimientos que conservan sobre sus territorios y sitios importantes. Por lo tanto se necesitan reglas sobre el acceso a esta información y que los científicos desa-



Mauna a Wakea. Fotografía de Cinder Cones, 2014 ©

rrollen con respeto cualquier trabajo que identifique, documente o mapee estos saberes.

Toma en cuenta que la comunidad podría pedirte que hagas trabajos que no serán para distribución pública y esos deseos deberán ser estrictamente respetados.

5. COMUNICACIÓN

La comunicación del proceso y los resultados del trabajo científico es parte integral del proyecto. Hace falta preguntarnos qué es útil comunicar y cómo hacerlo.

Es recomendable designar desde el principio fondos para la producción de materiales que comuniquen los resultados en un lenguaje accesible para la comunidad. La difusión de resultados científicos debe ser en publicaciones de acceso abierto, disponibles para cualquiera que los desee consultar sin necesidad de pagar.

La práctica científica conlleva una responsabilidad con la sociedad de contrastar las afirmaciones del poder.

6. COLABORACIÓN

La ciencia debe abrir sus puertas a todos los que actualmente están excluidos o desmotivados por participar, de manera que pueda inspirar a los demás y movilizarlos con fines humanos.

Crear espacios de encuentro y discusión entre los científicos y los movimientos sociales, las comunidades y los individuos, para intercambiar saberes y tomar decisiones en conjunto.

Apuntar hacia la colaboración y no hacia la competencia. Colectivizar y desindividualizar el trabajo científico. Reducir las jerarquías en las instituciones científicas y reconocer el crédito en las publicaciones a los distintos colaboradores del proyecto.

Estimular la capacidad de imaginar, crear y colaborar a través y dentro de espacios multiculturales.

Desprofesionalizar parcialmente a la ciencia con base en la idea de que todas las personas son expertas de su propia situación y pueden aprender a entender la complejidad del mundo.

Si trabajas en una comunidad que no es la tuya, crea oportunidades para capacitarla y que sus integrantes puedan continuar sus propias investigaciones. Planifica la entrega de equipos comprados por el proyecto a la comunidad. Si te es posible presta asistencia en la búsqueda de fondos adicionales para apoyar su desarrollo y la capacidad de realizar sus propias investigaciones. **U**

La bibliografía consultada para la redacción de consejos puede verse aquí: <https://bit.ly/2PrxJ8Q>



LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

FRAGMENTO

Frantz Fanon

Traducción de Julieta Campos

El racismo antirracista y la voluntad de defender la propia piel que caracteriza la respuesta del colonizado a la opresión colonial constituyen evidentemente razones suficientes para entregarse a la lucha. Pero no se sostiene una guerra, no se sufre una enorme represión, no se asiste a la desaparición de toda la familia para hacer triunfar el odio o el racismo. El racismo, el odio, el resentimiento, "el deseo legítimo de venganza" no pueden alimentar una guerra de liberación. Esos relámpagos en la conciencia que lanzan al cuerpo por caminos tumultuosos, que lo lanzan a un onirismo cuasipatológico donde el rostro del otro me invita al vértigo, donde mi sangre llama a la sangre del otro, esa gran pasión de las primeras horas se disloca si pretende nutrirse de su propia sustancia. Es verdad que las interminables exacciones de las fuerzas colonialistas reintroducen los elementos emocionales en la lucha, dan al militante nuevos motivos de odio, nuevas razones de salir en busca del colono "para matarlo". Pero el dirigente comprende día tras día que el odio no podría constituir un programa. No se puede, sino por perversión, confiar en el adversario que evidentemente se las arregla siempre para multiplicar los crímenes, agrandar el "abismo", empujando así a la totalidad del pueblo del lado de la insurrección. En todo caso, el adversario trata de ganarse la simpatía de ciertos grupos de la población, de determinadas regiones, de diversos jefes. En el curso de la lucha, se dan consignas a los colonos y a las fuerzas de policía. El comportamiento se matiza, "se humaniza". Se llegará inclusive a introducir en las relaciones entre colono y coloniza-

do tratamientos tales como Señor o Señora. Se multiplicarán las cortesías, los cumplidos. Concretamente, el colonizado tiene la impresión de asistir a un cambio.

El colonizado que no sólo ha tomado las armas porque se moría de hambre y contemplaba la desintegración de su sociedad, sino también porque el colono lo consideraba como un animal, lo trataba como a un animal, se muestra muy sensible a esas medidas. El odio es desviado mediante esos hallazgos psicológicos. Los tecnólogos y los sociólogos iluminan las maniobras colonialistas y multiplican los estudios sobre los "complejos": complejo de frustración, complejo belicoso, complejo de "coloniza-

zabilidad". Se promueve al indígena, se intenta desarmarlo mediante la psicología y, naturalmente, con algunas monedas. Esas medidas miserables, esos revocos de fachada, sabiamente dosificados por otra parte, llegan a producir ciertos éxitos. El hambre del colonizado es tal, su hambre de cualquier cosa que lo humanice —aun limitadamente— es hasta tal punto incoercible, que esas limosnas consiguen hacerlo vacilar localmente. Su conciencia es de tal precariedad, de tal opacidad, que responde a la menor chispa. La gran sed de luz indiferenciada de los comienzos se ve amenazada constantemente por la mistificación. Las exigencias violentas y globales que tendían al cie-



Marcha del Movimiento Indigènes de la République contra el Estado racista y colonial.
Fotografía de désinteret, 8 de mayo de 2008 ©

lo se repliegan, se hacen modestas. El lobo impenitido que quería devorarlo todo, que quería efectuar una auténtica revolución puede volverse, si la lucha dura, y efectivamente dura, en irreconocible. El colonizado corre el riesgo, constantemente, de dejarse desarmar por cualquier concesión.

Los dirigentes de la insurrección descubren con temor esa inestabilidad del colonizado. Desorientados primero, comprenden, por esta nueva desviación, la necesidad de explicar y de realizar el rescate radical de la conciencia. Porque la guerra dura, el enemigo se organiza, se fortalece, adivina la estrategia del colonizado. La lucha de liberación nacional no consiste en franquear un espacio de una sola pisada. La epopeya es cotidiana, difícil y los sufrimientos que se experimentan superan a todos los del periodo colonial. Abajo, en las ciudades, parece que los colonos han cambiado. Los nuestros son más felices. Se les respeta. Los días suceden a los días y hace fal-

za. Las reservas del colonialismo son más ricas, más importantes que las del colonizado. La guerra se prolonga, el adversario se defiende. El gran entendimiento no será hoy ni mañana. En realidad, ha comenzado desde el primer día y no terminará porque no exista el adversario sino simplemente porque este último, por múltiples razones, se dará cuenta de que le interesa terminar esa lucha y reconocer la soberanía del pueblo colonizado. Los objetivos de la lucha no deben permanecer en la indiferenciación de los primeros días. Si no se tiene cuidado, se corre el riesgo en todo momento de que el pueblo se pregunte, ante la menor concesión hecha por el enemigo, las razones de la prolongación de la guerra. Existe hasta tal punto el hábito del desprecio del ocupante, de su voluntad afirmada de mantener a cualquier precio su opresión que toda iniciativa de aspecto generoso, toda buena disposición manifestada es saludada con sorpresa y alegría. El colonizado tiene tendencia enton-

La lucha de liberación nacional no consiste en franquear un espacio de una sola pisada. La epopeya es cotidiana.

ta que el colonizado entregado a la lucha y el pueblo que debe seguir brindándole su apoyo, no se quebranten. No deben imaginar que han alcanzado el fin. No deben imaginar, cuando se les precisen los objetivos reales de la lucha, que eso no es posible. Una vez más, hay que explicar, es necesario que el pueblo sepa hacia dónde va, que sepa cómo llegar allá. La guerra no es una batalla sino una sucesión de combates locales, ninguno de los cuales es, en verdad, decisivo.

Es necesario, pues, cuidar las propias fuerzas, no lanzarlas de un solo golpe en la balan-

ces a cantar. Hay que multiplicar las explicaciones y hacer comprender al militante que las concesiones del adversario no deben cegarlo. Esas concesiones, que no son otra cosa que concesiones, no afectan a lo esencial y, desde la perspectiva del colonizado, puede afirmarse que una concesión no se refiere a lo esencial cuando no afecta al régimen colonial en lo que éste tiene de esencial.

Precisamente, las formas brutales de presencia del ocupante pueden desaparecer perfectamente. En realidad, esta desaparición espectacular se revela como un aligeramiento



Frantz Fanon. Fotografía de Photography Montreal, 2015 ©

de los gastos del ocupante y una medida positiva contra el despilfarro de fuerzas. Pero esta desaparición será cobrada cara. Exactamente al precio de un encuadramiento más coercitivo del destino del país. Se evocarán ejemplos históricos con ayuda de los cuales el pueblo podrá convencerse de que la mascarada de la concesión, la aplicación del principio de la concesión a todo precio se han saldado en ciertos países por una servidumbre más discreta, pero más total. El pueblo, la totalidad de los militantes, deberá conocer esa ley histórica que estipula que ciertas concesiones son, en realidad, nuevas cadenas. Cuando la labor de clarificación no se ha hecho, sorprende la facilidad con que los dirigentes de ciertos partidos políticos establecen innumerables compromisos con el antiguo colonizador. El colonizado debe convencerse de que el colonialismo no le hace ningún don. Lo que el colonizado obtiene

por la lucha política o armada no es el resultado de la buena voluntad o del buen corazón del colono, sino que traduce su imposibilidad para demorar las concesiones. Más aún, el colonizado debe saber que esas concesiones no las hace el colonialismo, sino él mismo. Cuando el gobierno británico decide otorgar a la población africana algunos escaños de más en la Asamblea de Kenia, se necesitaría mucho impudor o inconsciencia para pretender que el gobierno británico ha hecho concesiones. ¿No es evidente que es el pueblo de Kenia el que hace concesiones? Es necesario que los pueblos colonizados, los pueblos que han sido despojados, pierdan la actitud mental que los ha caracterizado hasta ahora. En rigor, el colonizado puede aceptar una transacción con el colonialismo, pero jamás un compromiso. **U**

Tomado de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Julieta Campos (trad.), FCE, Ciudad de México, 2019 [1963], pp. 153-158.



LA DESCOLONIZACIÓN NO ES UNA METÁFORA

FRAGMENTO

Eve Tuck y K. Wayne Yang
Traducción de Nayeli García Sánchez

LIBERA TU MENTE Y LO DEMÁS VENDRÁ SOLO

Frantz Fanon nos dijo en 1963 que descolonizar la mente era el primer paso, no el único, para derrocar a los régimen coloniales. ¿Qué sucede cuando los colonos se enfocan en la descolonización de la mente, o en el cultivo de la conciencia crítica, como si fuera la única actividad para alcanzar la descolonización? ¿Qué ocurre cuando la toma de conciencia sustituye a la tarea más incómoda de renunciar a la tierra robada? Estamos de acuerdo en que los planes de estudio, la literatura y la pedagogía pueden elaborarse para ayudar a que la gente aprenda a identificar el colonialismo de colonos, a que articule críticas a la epistemología de los colonos y a que se deshaga de las historias y los valores de los colonos, en busca de una ética que rechace la dominación y la explotación; éste no es un trabajo intrascendente. Sin embargo, la carga de construir una conciencia crítica puede obstaculizar la descolonización, a pesar de que la experiencia de enseñar y aprender a ser crítico con el colonialismo de colonos pueda ser tan poderosa que llegue a aparentar que se está produciendo un cambio. Hasta que no se renuncie a la tierra robada, la conciencia crítica no se traduce en una acción que desbarate el colonialismo de colonos. Así pues, discrepamos respetuosamente de George Clinton, de la banda Funkadelic y de la banda En Vogue cuando afirman que "si liberas tu mente, el resto (tu culo) será lo siguiente".

Paulo Freire, eminent filósofo de la pedagogía, educador popular y teólogo de la liberación, escribió su célebre *La pedagogía del oprimido* en

buen medida como respuesta a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Su influencia en la pedagogía crítica y en las prácticas de los educadores comprometidos con la justicia social no puede sobrestimarse. Por lo tanto, es importante señalar las diferencias significativas entre Freire y Fanon, especialmente con respecto a la descolonización. Freire sitúa el trabajo de la liberación en la mente de "los oprimidos", una categoría abstracta de trabajador deshumanizado frente a una categoría igualmente abstracta de opresor. Éste es un volantazo a la derecha con respecto a la obra de Fanon, que siempre situó el trabajo de liberación en aspectos específicos de la colonización, en las categorías estructurales e interpersonales concretas de nativo y colono. Bajo el paradigma de Freire no está claro quiénes son los oprimidos, y es aún más ambiguo quiénes son los opresores, y se infiere en todo momento que existe una inocente tercera categoría de humanos ilustrados: "los que sufren con [los oprimidos] y luchan a su lado".¹ Estas palabras, tomadas de la dedicatoria inicial de *La pedagogía del oprimido*, sugieren una fantasía colonial de reciprocidad basada en la simpatía y el sufrimiento compartido.

Fanon describe la descolonización como algo caótico, una ruptura irregular de la condición colonial que, desde un principio, está predeterminada por la violencia del colonizador y sin desenlace en sus futuros posibles. Por el contrario, Freire entiende la liberación como una redención, una liberación tanto del opresor como del oprimido a través de su humanidad. Las personas se convierten en "sujetos" que luego proceden a trabajar sobre los "objetos"

(los animales, la tierra, el agua), y de hecho leen la palabra (conciencia crítica) para escribir el mundo (transformar la naturaleza). Para Freire no hay nativos, ni colonos, ni historia, y el futuro es simplemente una ruptura de un presente atemporal. El colonialismo de colonos no figura en su discusión, lo que implica que constituye un rasgo sin importancia o un proyecto del pasado ya concluido (una opresión del pasado, quizás). Las teorías de liberación de Freire hacen eco de la alegoría de la caverna de Platón, una idea filosófica continental de emancipación mental, en la que el hombre pensante emerge individualmente de la oscura cueva de la ignorancia a la luz de la conciencia crítica.



¹ P. Freire, *Pedagogy of the oppressed*, Continuum, Nueva York, 2000, p. 42.

Kachina de Mickey Mouse, artesanía Hopi. Smithsonian American Art Museum ©

La descolonización requiere en concreto la repatriación del territorio y la vida indígenas.

Por el contrario, el pensamiento negro feminista considera que la libertad tiene sus raíces en la oscuridad de la cueva, en ese pozo de sentimiento y sabiduría donde resurge todo conocimiento.

Estos lugares de posibilidad dentro de nosotras mismas son oscuros porque son antiguos y están ocultos; han sobrevivido y se han fortalecido gracias a la oscuridad. Dentro de estos lugares profundos, cada una de nosotras guarda una increíble reserva de creatividad y poder, de emociones y sentimientos no examinados ni registrados. El fundamento del poder dentro de cada una de nosotras no es blanco ni superficial; es oscuro, antiguo y profundo.²

Las palabras de Audre Lorde muestran un agudo contraste con la imagen de la liberación centrada en la vista de Platón: "Los padres blancos nos dijeron: 'Pienso, luego existo'; y las madres negras que hay en cada una de nosotras —las poetas— susurran en nuestros sueños: 'Siento, luego puedo ser libre'".³ Para Lorde, escribir no es actuar sobre el mundo. Más bien, la poesía es nombrar lo que no ha sido nombrado, "primero lenguaje, después idea, luego acción tangible". Es importante destacar que la libertad es una posibilidad que no se genera sólo mentalmente; es material y se siente.

Las ideas de Freire han animado a los educadores a utilizar la "colonización" como metáfora de la opresión. En ese paradigma, la "co-

lonización interna" se reduce a la "colonización mental", lo que por lógica lleva a la solución de descolonizar la mente y lo demás vendrá por añadidura. Esta filosofía evita convenientemente las cuestiones más inquietantes:

Lo esencial es ver con claridad, pensar con claridad, es decir, peligrosamente y responder con claridad a la inocente primera pregunta: ¿qué es, fundamentalmente, la colonización?⁴

Dado que el colonialismo está compuesto de relaciones globales e históricas, la pregunta de Aimé Césaire debe considerarse en esas escalas. Sin embargo, no puede reducirse a una respuesta global, ni a una histórica. Hacerlo sería hablar de la colonización de manera metafórica. "¿Qué es la colonización?" debe responderse de forma específica, prestando atención al aparato colonial que se configura para ordenar las relaciones entre determinados pueblos y territorios, el "mundo natural" y la "civilización". El colonialismo está caracterizado por sus elementos particulares. En América del Norte y en otros contextos, la soberanía de los colonos impone la sexualidad, la legalidad, la racialidad, la lengua, la religión y la propiedad de formas específicas. La descolonización también debe pensarse desde estas imposiciones.

Acordar lo que [la descolonización] no es: ni una evangelización, ni una empresa filantrópica, ni un deseo de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, la enfermedad y la tiranía...

Extendemos deliberadamente las palabras de Césaire para decir lo que no es la descoloniza-

² A. Lorde, *Sister outsider: Essays and speeches*, Crossing Press, Trumansburg, Nueva York, 1984, pp. 36-37.

³ *Ibidem*, p. 38.

⁴ Césaire, *Discourse on colonialism*, Monthly Review Press, Nueva York, 2000, p. 32.

zación: no es convertir la política indígena en una doctrina occidental de liberación; no es un proceso filantrópico para “ayudar” a los que están en riesgo y aliviar su sufrimiento; no es un término genérico para la lucha contra las condiciones opresivas. El amplio cajón de la justicia social puede dar cabida a todos estos esfuerzos. Por el contrario, la descolonización requiere en concreto la repatriación del territorio y la vida indígenas. La descolonización no es una metonimia de la justicia social.

No pretendemos desanimar a aquellos que han dedicado sus carreras y sus vidas a enseñarse a sí mismos y a otros a ser críticamente conscientes del racismo, el sexism, la homofobia, el clasismo, la xenofobia y el colonialismo de colonos. Les pedimos a ellos/ustedes que consideren cómo la búsqueda de la conciencia crítica y de la justicia social a través de una iluminación crítica, también puede ser un desplazamiento colonial hacia la inocencia —desviaciones o distracciones que alivien al colono de los sentimientos de culpa o responsabilidad, y oculten la necesidad de renunciar a la tierra, al poder o al privilegio—.

La tesis de maestría de Anna Jacobs de 2009 explora las posibilidades de lo que ella denomina modelos de *reducción de daños para los blancos*. Estos modelos intentan reducir el daño o el riesgo de determinadas prácticas. Jacobs identifica la supremacía blanca como un asunto de salud pública que está en la raíz de la mayoría de los demás problemas de ese tipo. El objetivo de los modelos descritos, según Jacobs, es reducir el daño que la supremacía blanca les ha hecho a los blancos, y el profundo daño que ha causado a los no-blancos durante generaciones. A partir del análisis de Jacobs, entendemos el proyecto curricular-pedagógico de la conciencia crítica como una *reducción del daño*

para los colonos, como crucial para alentar prácticas intelectuales ajenas a las ontologías de los colonos. No obstante, esta reducción sólo pretende ser un parche. A medida que la emergencia climática se intensifica y los pueblos de todo el mundo se ven expuestos a mayores concentraciones de violencia y pobreza, la necesidad de la reducción del daño para los colonos se vuelve profundamente apremiante. Al mismo tiempo, recordamos que, por definición, hacer esa reducción, al igual que tomar conciencia, no es lo mismo que alcanzar la descolonización y no ofrece intrínsecamente ninguna vía que conduzca a ella. **U**

Seleccionado y traducido de E. Tuck & K. W. Yang, “Decolonization is not a metaphor”, *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2012, vol.1, núm. 1, pp. 19-22.



Rally de bienvenida a refugiados, Berlín, 2017.
Fotografía de ekвиди ©



ROZA TUMBA QUEMA

FRAGMENTO

Claudia Hernández

Se lo ha contado muchas veces a las hijas que viven con ella. Desde siempre. Cree que es bueno que sepan lo que puede ser el mundo fuera de su casa, aunque su casa quede en una colonia que consideran segura y el mundo ya no sea lo que era. La guerra había terminado. Las hijas le dicen que no hay nada que temer. Ella no se confía. Así haya documentos y hayan pasado varios años, cree que siempre puede surgir algo y que hay que estar preparado, sea para enfrentarlo o para huir.

Sus vecinos —excombatientes, como ella— creen lo mismo. Revisan a diario las noticias en busca de una señal. Están pendientes de lo que la gente comenta, sobre todo si lo hace en voz baja. Por mucho tiempo, siguen entrenando como si estuvieran todavía en la montaña. Corren, ruedan por el suelo, se arrastran para no perder tono. La gente de los alrededores se pone nerviosa por eso. Supone que tienen en mente no cumplir los acuerdos de paz. Viven pendientes de lo que hacen, tratan de ver alguna señal que les indique si deben dejar ese lugar. Muchos los reportan a las nuevas autoridades. Los acusan de estar formando un ejército clandestino. Aseguran que no entregaron sus fusiles en el desarme, que se pasean con ellos al hombro en la colonia que les construyeron y les entregaron una vez que bajaron de las montañas.

La nueva policía y los observadores internacionales llegan a inspeccionar con frecuencia durante los primeros años. Dicen, para calmarlos, que es algo de rutina. Los habitantes saben que es asunto de la gente del pueblo. No confían en ellos. El sentimiento es recíproco. En el pue-

blo, no se fían incluso cuando, después de cada inspección, la nueva policía y los observadores presentan un reporte que dice que ninguna arma fue encontrada en la pesquisa. Los pobladores creen que la nueva policía y los observadores internacionales están del lado de los excombatientes. No dejan de espiarlos. Los excombatientes lo saben. Deciden trasladar sus ejercicios al monte, donde la gente del pueblo no los vería y no se pondría nerviosa si no los siguiera para espiarlos con el pretexto de dar de comer a su ganado o de buscar nuevas tierras para sembrar.

Con el paso de los años, las denuncias disminuyen, aunque el miedo y la desconfianza persisten. Algunos excombatientes venden la porción de tierra que les quedó. Buscan nuevas vidas en un sitio donde no los conozcan y no los vigilen. Los que se quedan prefieren que sus hijos no suban al pueblo. Prefieren ir a hacer la compra o pasar revisión de salud en otro lugar. Incluso los mandan a otra escuela hasta que descubren que les resulta más caro pagar porque toman más autobuses y desgastan los zapatos más rápido. Entonces comienzan a enviarlos a la del pueblo.

Los días de las entregas de notas, los otros padres de familia se sientan separados de ellos. Advierten a sus hijos que hagan lo mismo todos los días de clases. No quieren que nada los haga enojar. Siguen creyendo que tienen armas y que pueden acabar con ellos en cualquier momento.

Los hijos piensan que sus padres exageran, pero no bajan a la colonia para excombatientes. Nunca bajan ni buscan novias entre las hijas de ellos, incluso si les parecen muy bonitas, como las cuatro niñas suyas.

La segunda de esas niñas es la que más se le asemeja. Tiene el cuerpo y el cabello como

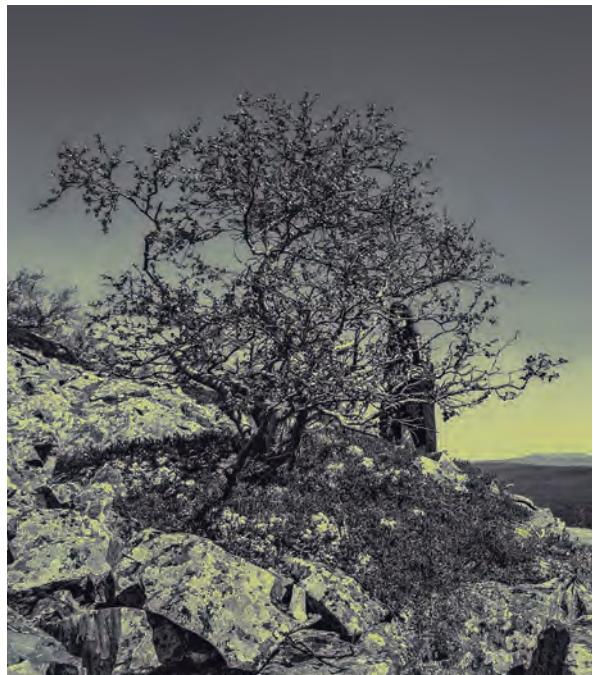


Imagen de Inés Laguna

los suyos a su edad y muchos de sus gestos. También tiene su carácter. Si hubiera estado más grande para la fecha de su viaje, la habría dejado a cargo de sus hermanas con toda tranquilidad. La mayor, en cambio, era el vivo retrato de su papá, pero sin el valor de él o el de ella. Era una niña buena y fuerte que no le hacía feos al trabajo, pero que temblaba ante cualquier amenaza. Más por ella que por las otras fue que decidió pagarle a la señora para que las acompañara durante su ausencia. Aunque le había dicho que no era necesario y le insistía en que podía usar ese dinero para alguna cosa en París, ella sabía que no soportaría la presión de lidiar con un hombre que andaba rondándola en los caminos y le decía, primero, que la haría suya y, luego, que la haría madre de sus hijos. Necesitaba que alguien la acompañara a la escuela o a la milpa. La señora resultaba perfecta para eso pues ese hombre le tenía algo de respeto por ser hija de la mujer que había sido su profesora en la escuela.

A la hija que estaba en el otro país, la que los vecinos no conocían, no se la podía imaginar.

La tercera de las hijas tenía el rostro de ella, pero el cuerpo de la familia del papá. Todavía no había desarrollado pero se adivinaba que sería la más alta de todas. Era una niña que, aunque sonriente, era capaz de golpear con palos a los niños que la molestaban en la escuela por ser hija de una excombatiente. Había tomado como misión defender a la menor de todas, aunque ella no lo necesitara porque sabía entrar y salir con gracia de las situaciones con otros niños. No había quien se peleara con ella. Resultaba tan simpática que incluso la gente del pueblo la recibía en sus casas cuando salía a pasear sola por el lugar. La invitaban a tomar café y a comer lo que hubiera en las masas con tal de escucharla platicar de cosas ordinarias que ella convertía en divertidas. También cantaba y bailaba si se lo pedían. Montaba un espectáculo incluso si nadie la veía. No necesitaba público.

A la hija que estaba en el otro país, la que los vecinos no conocían, no se la podía imaginar. Las veces que la escuchó por teléfono fue siempre con un intérprete que —le parecía a ella— modificaba los mensajes porque, por momentos, se quedaba callado y decía que no sabía cómo traducir lo que acababa de decirle. El tono de voz le parecía distante y un poco amargo. El intérprete le decía que, comparado con el de la hija pequeña, cualquier tono se escuchaba distante y amargo. Le decía también que era un asunto del idioma, que la gente del país que lo hablaba sonaba toda así, sobre todo por teléfono, que no se confundiera ni se anticipara. Ella intentaba no hacerlo, pero, cuando menos lo sentía, estaba pensando siería como sus otras hijas, que llegada cierta edad, eran incapaces de salir ni siquiera por el pan si no

tenían las uñas de los pies pintadas y el cabello en perfecto orden.

Seguro lo habría heredado de ella, que, en plena guerra y metida en la montaña, se las arreglaba para andar bien peinadita. Había conseguido colas de colores que no hacían juego con el uniforme en una población que visitaron. La gente que los atendió después de que ellos les ayudaron en algo le preguntó qué necesitaba, qué quería. Entonces las pidió.

Cuando el encargado del abastecimiento le preguntaba qué necesitaba, pedía siempre calzones de colores pastel, como unos que le regaló una extranjera que llegó a verlos al campamento, aunque siempre le entregaban unos negros de lo más simples y la regañaban por ser una vanidosa en un momento en el que el país se encontraba en una situación que exigía la entrega total de cada uno de ellos. Le repetían que el compromiso suponía usar bien los fondos que sus compañeros del sector político obtenían y no gastarlo en superficialidades. Ella le contestaba que su estancia en la montaña era mejor prueba de su compromiso que los calzones y que necesitaba unos muy buenos para seguir en ella. También dijo que necesitaba sostenes. Antes, en su casa, los había rechazado porque no les veía utilidad, pero, con el paso del tiempo y la redistribución de su cuerpo, llegó a necesitarlos, sobre todo a la hora de correr. Ellos no lo entendían porque eran hombres, pero podían preguntarle a cualquier mujer que estuviera en sus mismas circunstancias.

Seguro lo hicieron porque, pocos días después, le entregaron dos negros de muy buena calidad, que además traían un adornito con el que ella jugaba en los ratos en los que se podía.

El mayor tesoro en su mochila era un espejito que le había mandado su tía, que conocía

y entendía sus necesidades. Se lo había mandado con el esposo, que tardó en entregárselo porque no coincidían en los campamentos ni en las zonas de acción.

Eso y —más adelante— su afición por las cremas le ganaron la fama de coqueta en los campamentos. Los hombres le hacían burla por eso y las mujeres le conseguían lo que podían para consentirla. Era la niña de todos.

Sólo su padre se resistía a alimentarle los caprichos. Las veces que estuvo a cargo del abastecimiento fue cuando ella recibió menos cosas y obtuvo las prendas de la peor calidad. Su padre la quería, pero no podía permitir que lo acusaran de favorecerla. No se lo perdonaría. Ella lo entendía. Nunca reclamó por eso. Para lucir mejor, cortaba flores, por las que él la regañó. Le dijo que podían ponerla en evidencia, echar a perder el efecto que lograban

con la ropa de camuflaje que les había costado conseguir, sobre todo en la talla de ella.

Esa vez, ella se molestó. Le dijo que ya estaba cansada de vivir de esa manera y que quería regresarse con su mamá a su casa y a su vida de antes. Le dijo también que no le encontraba sentido a lo que hacían en las montañas. Su papá le dijo que era una cobarde. Le dijo también Quisiera tener tu edad... Con qué ganas lucharía para que todos tuviéramos igualdad...

Ella sintió vergüenza por la manera en la que él la vio. En adelante, sólo cortó flores para usarlas en los días que estaba en el campamento. **U**

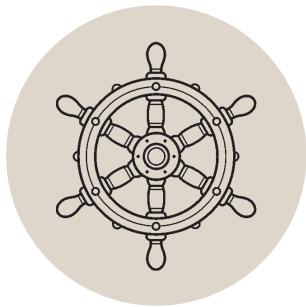
Tomado de Roza tumba quema, Sexto Piso, Ciudad de México, 2018, pp. 37-41. Se reproduce con autorización.



Imagen de Inés Laguna



Destrucción de la mojonera en Cerro Taberna de Ixtepec, Oaxaca, instalada por el consorcio Plata Real, 9 de julio de 2016. Fotografía de Martín Vargas



MUJERES COMUNALES Y COLONIALISMO ENERGÉTICO

Josefa Sánchez Contreras

En los ciclos de colapso epidémicos, demográficos y ambientales, las mujeres han reconstruido una y otra vez los mundos de los pueblos amerindios jugando papeles clave, como el que tuvo Malintzin en la conquista, quien fue traductora y estratega política en tiempos de guerra. Pero más allá de la paradigmática caída de Tenochtitlan suscitada en 1521, los levantamientos, motines y conspiraciones detonadas durante los siglos sucesivos no pararon, y en diversos casos anunciaron derrumbes y creaciones de mundos enteros, con las mujeres indígenas como protagonistas.

Tomemos por caso 1727, cuando entre los pueblos zoques y tzeltales se rumoraba: "dicen que el mundo se acaba" y "que se apareció la virgen de Cancuc, que se cumple la profecía de los quince años en que han de ser redimidos desde el levantamiento del año doce".¹ Todo esto devanía del hilo conductor de la rebelión tzeltal de 1712, que las mujeres mantuvieron viva en sus sueños, presagios y en cultos secretos practicados en cuevas y adoratorios.² Esta memorable sublevación fue encabezada por María Candelaria, una mujer de trece años que movilizó a más de treinta pueblos, sumando aproximadamente diez mil indios

¹ Archivo General de Centro América, Signatura A1.1.15, Legajo 13, Expediente 176, Folio 69.

² Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, ERA, Ciudad de México, [1985] 2002.

alzados.³ La represión que siguió fue brutal: María Candelaria, María Hernández y dos mujeres más fueron llevadas presas y asesinadas, sus cabezas se pusieron en la ermita justo donde habían rendido culto a la virgen.⁴

María Candelaria, personificada en la imagen de una virgen, fue motivo de paranoia para las autoridades eclesiásticas y no dejó de recorrer el territorio como polvorín insurgente desde Chiapas, pasando por Tehuantepec y Acayucan, hasta el centro de la audiencia de México, según se rumoraba entre los zoques de 1727, quienes llevaban el mensaje de que la virgen de Cancuc se aparecía nuevamente llamando a decapitar a los españoles.⁵ Como en 1712, "Sin dios y sin rey"⁶ se debía vivir en el nuevo mundo.

En Tehuantepec, Oaxaca, cuando los pueblos zapotecas y chontales asesinaron al alcalde mayor y propagaron su desobediencia en decenas de comunidades en 1660, la rebelión fue guiada por las guzaana goola (*guxhaana* en zapoteco antiguo): mujeres que ocupaban cargos comunales; algunas de ellas se registraron en las fuentes coloniales, como la india Magdalena María, apodada "la Minera", y García María, conocida como "la Crespa".

Las sanciones fueron severas, en el caso de la Minera se ordenó que le cortaran el cabello, le dieran cien azotes y fuera llevada cerca de la horca para que le amputaran una mano que allí sería clavada como castigo por haber apedreado en ese mismo lugar al alcalde mayor asesinado. A la Crespa se ordenó que la llevaran a

Las largas raíces comunales de las tierras también devienen de prácticas que las mujeres han sostenido históricamente.

En esta región del sureste, las mujeres —sobre todo las sacerdotisas— jugaron un papel importante en la defensa de sus comunidades, dirigiendo y guiando grandes revueltas anticoloniales.⁷ En los motines locales prácticamente la comunidad entera salía a las calles; las "chusmas", formadas por mujeres, empuñaban lanzas y cuchillos de cocina y escondían piedras bajo la enagua.⁸

las caballerizas, lugar que según se acusa ella incendió, allí le cortarían y clavarían la mano. Además, ambas fueron condenadas a destierro por diez años y a servir perpetuamente en un obraje, aplicando el producto de sus servicios al rey. Después se les indultó de cortarles las manos "por no haber orden ni disposición para curarlas".⁹

Estas rebeliones y motines de los siglos XVII y XVIII (como muchos otros suscitados en toda América) fueron reacciones a los excesivos cobros tributarios, muy asociadas a las crisis

³ Jan de Vos (ed.), *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712), documentada, recordada, recreada*, UNAM, CIESAS, UNICACH, Ciudad de México, 2011.

⁴ Archivo General de Indias, Signatura, Guatemala, 250.

⁵ Archivo General de Centro América, Signatura A1.1.15, Legajo 13, Expediente 176, Folio 40.

⁶ Jan de Vos, *op. cit.*

⁷ A. García de León, *op. cit.*

⁸ William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, FCE, Ciudad de México, 1987.

⁹ Carmela Trujillo Cariño, "Ontologías relationales, mujeres indígenas y campesinas en defensa de la tierra-territorio-vida", Karina Ochoa, Jorge Mercado, et al. (coords.), *Mundos indígenas territorio, movilidad, identidad, gestión*, UAM - Azcapotzalco, Ciudad de México, 2019, pp. 64-79.

agrícolas y a la propagación de plagas y epidemias, que a su vez propiciaron declives demográficos y la desaparición de asentamientos enteros. Éste fue un escenario perfecto para la instauración de haciendas y formas latifundistas que atentaron en gran medida contra la tierra comunal. En ese sentido, la oposición de las mujeres a la economía tributaria implicó una defensa enfocada en sostener los medios materiales para la reproducción de la vida y, a contrapelo de los procesos de privatización, lograron asegurar las tierras comunales mediante la figura jurídica de los títulos primordiales.

Sin embargo, en el siglo XIX, con la instauración del Estado independiente, los pueblos indígenas afrontaron la agudización de los procesos violentos de desmantelamiento de las tierras comunales y, pese a que en el XX la Revolución mexicana logró asegurar nuevamente esta tenencia de propiedad social, las mujeres quedaron desprovistas de facultades jurídicas para decidir sobre la tierra. Se constituyó así en México un sujeto agrario predominantemente masculino: de acuerdo con cifras del Registro Agrario Nacional (RAN), hasta el 2016 el 77.53 por ciento lo conformaban hombres y el 22.47 por ciento mujeres.¹⁰

Este punto de inflexión histórica puede leerse como producto de una imposición estatal o como la negociación y estrategia que los pueblos pusieron en marcha para asegurarse como comunidades, según las circunstancias de cada lugar. Lo cierto es que las largas raíces comunales de las tierras también devienen de prácticas que las mujeres han sostenido histórica-



Estandarte de la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco. Fotografía cortesía de la propia asamblea y de Carlos Sánchez Martínez, vocero

mente mediante relaciones de apoyo mutuo en las fiestas, circuitos de economía solidaria, trabajos colectivos, reconocimiento del territorio, conocimientos curativos y producción alimentaria para comunidades enteras.

Estamos, por lo tanto, ante dos dimensiones en la relación de los pueblos con la tierra: una no regulada por el Estado donde las mujeres han continuado las comunidades que sostienen el territorio, y otra donde el Estado mexicano ha pretendido administrar las tierras mediante la formación de un sujeto agrario predominantemente masculino.

En tiempos de extractivismo esto se vuelve un problema sustancial para la communalidad agraria de nuestros pueblos, donde la falta de atribuciones legales de las mujeres indígenas para decidir sobre las tierras comunales y ejidales tiene menos que ver con la "tradición de usos y costumbres" que con las lógicas pa-

¹⁰ Registro Agrario Nacional, "Estadística agraria". Disponible en <https://www.gob.mx/ran/prensa/creciente-participacion-de-las-mujeres-como-sujeto-de-derechos-ran-93541>

triarcales y coloniales que el marco jurídico del Estado-nación ha fortalecido para ejecutar despojos.

En ese sentido, el problema no radica en cuotas de género ni en derechos individuales que apuesten a fragmentar la comunidad. Esto es preciso subrayarlo en tanto las gestiones del Estado —mediante los Programas de Regularización y Certificación de Derechos Ejidales y Comunales, y ahora el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR)— están produciendo un ordenamiento de la propiedad social. Se presume que así promueven la igualdad de género, reconociendo como comuneras y ejidatarias a las mujeres; no obstante, el mecanismo funciona sobre la base de parcelar y privatizar la tierra.

La falta de derechos agrarios de las mujeres debe leerse a la luz del despliegue de los megaproyectos extractivos, los cuales están implicando despojos, incremento de las violencias sobre los cuerpos, asesinatos de defensoras, encarcelamiento de opositores, contaminación de ríos y propagación de enfermedades.

Para muestra, véase el caso de la planicie sur del Istmo de Tehuantepec (Oaxaca) donde se está instalando el corredor de parques eólicos más grande de América Latina; mientras que en las montañas de Chimalapas, la Secretaría de Economía concesionó más de siete mil hectáreas a la empresa canadiense Minarum Gold Inc. con el fin de extraer oro. En estas circunstancias, el Estado ha intentado canalizar la imposición de los proyectos extractivos mediante un sujeto agrario predominantemente masculino.

Los proyectos extractivistas de este siglo XXI no son más que otro ciclo de colapso en tiempos de pandemia y de cambio climático. Por

tanto, "más que luchar por una parcela, peleamos por la vida entera", sintetizó mi amiga, la antropóloga Andrea Manzo, del pueblo binniza de Unión Hidalgo (Istmo de Tehuantepec). Esta afirmación hace entender que, más allá de los límites agrarios, las mujeres angpen (zoques), binniza (zapotecas) e ikoots (huaves) del Istmo de Tehuantepec se han rebelado para defender el territorio y la vida, generando estrategias de participación en las asambleas de sus pueblos para afrontar las renovadas formas de despojo.



Marcha en Ixtepec de la comunidad del municipio de Santiago Laollaga, Istmo, Oaxaca, 17 de julio de 2016.

La narrativa sobre el fin del mundo global —debido a los límites biofísicos del planeta, a la crisis ambiental y energética que pronostican los científicos— está siendo utilizada para legitimar la instalación de cinco mil aerogeneradores en la planicie sur istmeña, de los cuales hasta el 2020 se habían instalado 2 mil 123 eólicos.¹¹ El despojo a las tierras comunales de

¹¹ Informe de Ecologistas en Acción, “El Ibex 35 en guerra contra la vida: transnacionales españolas y conflictos socioecológicos en América Latina, un análisis ecofeminista”. Disponible en <https://www.ecologistasenaccion.org/35721/ibex-35-guerra-la-vida/>

los pueblos zapotecos e ikoots está encubierto de un discurso apocalíptico y falaz que muestra a los megaproyectos renovables como el camino hacia una transición energética que salvará el planeta y a la humanidad de la barbarie, crisis provocada por el régimen de los combustibles fósiles.

En este entramado de colonialismo energético, las mujeres ikoots y zapotecas, junto a sus pueblos de San Mateo del Mar, Álvaro Obregón, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar pueblo nuevo y pueblo viejo, no han permitido la entrada de las empresas eólicas en sus territorios. Son comunidades agrarias e indígenas que habitan las orillas y los brazos de tierra que unen a las lagunas con el océano Pacífico.

Justamente el 29 de enero de 2021 se celebraron nueve años de la expulsión de Mareñas Renovables, un proyecto de parque eólico que contemplaba 132 aerogeneradores sobre la barra Santa Teresa (un brazo de tierra entre la laguna y el Pacífico). Fue en 2012 que los pueblos organizados evitaron la entrada de la maquinaria eólica y lograron que la empresa holandesa PGGM retirara sus fondos del proyecto; internamente las mujeres se levantaron y, más allá de las regulaciones agrarias del Estado, ellas participaron en la toma de decisiones de sus asambleas. De esto nos platica la compañera Laura, ikoots de San Mateo del Mar:

Antes del 2010 no teníamos participación en las asambleas. Las mujeres empezamos a participar cuando comenzamos a cuestionar toda esa exclusión, en el marco de la amenaza de los parques eólicos, cuestionamos desde el trabajo que las mujeres hacemos y aportamos a la vida comunal.

Fotografía de Martín Vargas



Desde ahí se puede leer que un impacto directo de los megaproyectos sobre las mujeres comunales es la agresión a los trabajos reproductivos que sostienen en gran medida la soberanía alimentaria de la región. Se trata de la raíz de la red económica local, afirma Nisaguie Flores Cruz, zapoteca de Juchitán.

En esta región se vive de la milpa, de la caza y de la pesca, actividades ejercidas generalmente por los hombres, mientras las mujeres son las que convierten el maíz y los animales en una gran variedad de alimentos que aseguran el autoconsumo familiar, comunitario y regional. La circulación y comercialización también están a cargo de las mujeres en los mercados de Juchitán, Salina Cruz, Unión Hidalgo, Matías Romero y otros, donde además de vender practican el trueque y comparten información política y económica de los pueblos.

Pese a que los eólicos no se lograron instalar en la zona lagunar ikoots, sí se han desplegado 28 parques sobre la planicie zapoteca. Uno de estos puntos es Unión Hidalgo, cuyos intentos de frenar la invasión han reconstituido la asamblea de comuneros, y desde el 2013 han abierto una batalla jurídica contra la empresa Desarrollos Eólicos Mexicanos (Demex), filial de la española Renovalia Energy, argumentando que los contratos violentan la tenencia comunal de la tierra. Además actualmente pelean contra la instalación del parque eólico llamado "Gunaa Sicarú" ('mujer bonita' en zapoteco), cuyo inversor es Électricité de France (EDF). En todo este proceso es insoslayable el papel que han tenido las mujeres, pese a que ninguna posee derechos agrarios. Andrea Manzo continúa esclareciendo la situación:

Algunas son esposas de comuneros y otras solteras o divorciadas... por eso no peleamos por

una parcela, quizá también porque muchas de nosotras nunca la hemos tenido, pero esto mismo nos ha llevado a trazar un horizonte más allá de lo agrario. Es decir, peleamos por la vida, porque nuestro trabajo reproductivo nos vincula con el agua, la tierra y los alimentos que hoy día se ven amenazados.

Aunque estos parques eólicos son promovidos como una alternativa ante la crisis energética mundial, en los hechos dependen en un 80 y 90 por ciento de energía fósil y, además, implican el incremento de la explotación minera, puesto que se requieren hierro, aluminio, cobre y acero, entre otros minerales escasos, para la construcción de las plantas renovables.¹²

Frente a esta concatenación de megaproyectos insertos en la lógica del colonialismo energético, los pueblos trazan sus territorialidades articuladas. Es así como la defensa de los Chimalapas está implicando al pueblo zoque pero también a los pueblos zapotecas e ikoots, quienes viven de los ríos que nacen de las montañas chimas, ubicadas en el corazón geográfico del Istmo, donde también nacen los ríos que desembocan en el Golfo de México.

Éstos son los ríos articuladores de relaciones de larga duración entre la selva, con las planicies y los océanos. Es justamente nombrando el riesgo de la contaminación del agua como las mujeres zoques han cimbrado un sentido de conciencia. En sus acciones han exigido a sus autoridades comunales y municipales que abanderen la oposición al proyecto minero. Pese a que no todas son comuneras, han asis-

¹² Iñigo Capellán Pérez y Carlos de Castro, "Transición a energías renovables y demanda de minerales", *Revista Ecologista*, no. 112. Disponible en <https://www.ecologistasenaccion.org/133199/transicion-a-energias-renovables-y-demanda-de-minerales/>



Protesta contra las concesiones mineras en los Chimalapas, 2020. Fotografía cortesía del Colectivo Matza

tido a las reuniones al tiempo que han contribuido con la alimentación desde sus redes de apoyo mutuo para sostener las acciones de recorridos y verificación del territorio concedido.

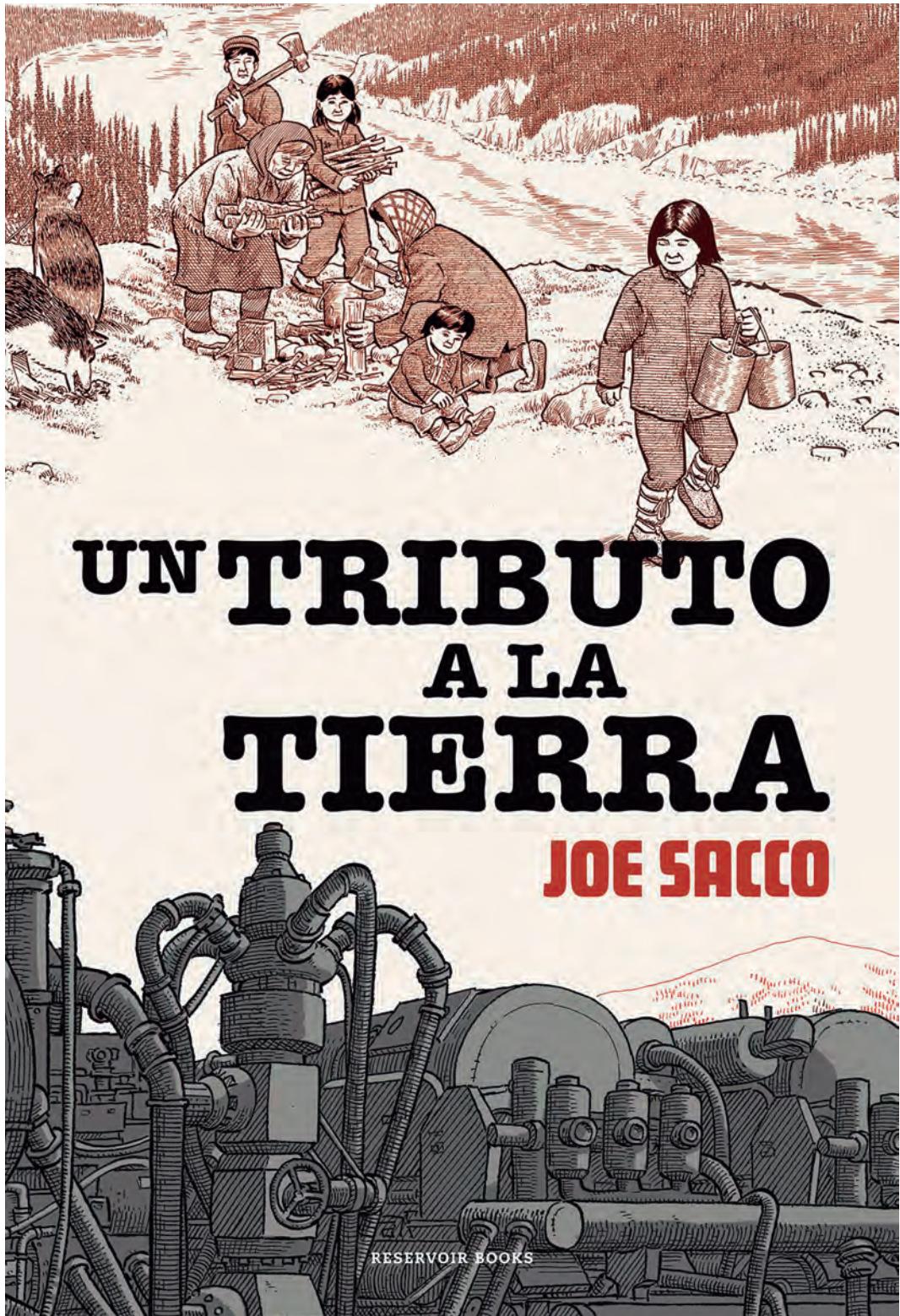
Desde la larga historia de los pueblos indígenas, la crisis climática es parte de los ciclos de colapso inaugurados con la colonización, donde el enclave de energía eólica en el Istmo de Tehuantepec, muy vinculado a la minería en Chimalapas, representa la administración de la crisis ambiental cuyo matiz adquiere hoy el carácter de colonialismo energético.

Este esbozo histórico de mujeres zoques, zapotecas, ikoots y tzeltales nos muestra algunas claves comunales que han permitido reconstruir los mundos de los pueblos en tiempos de colapso, primero desde la conquista, pasando por la colonización de los siglos XVII y XVIII, hasta el colonialismo energético de nuestro siglo. De tal suerte que communalizar a la luz

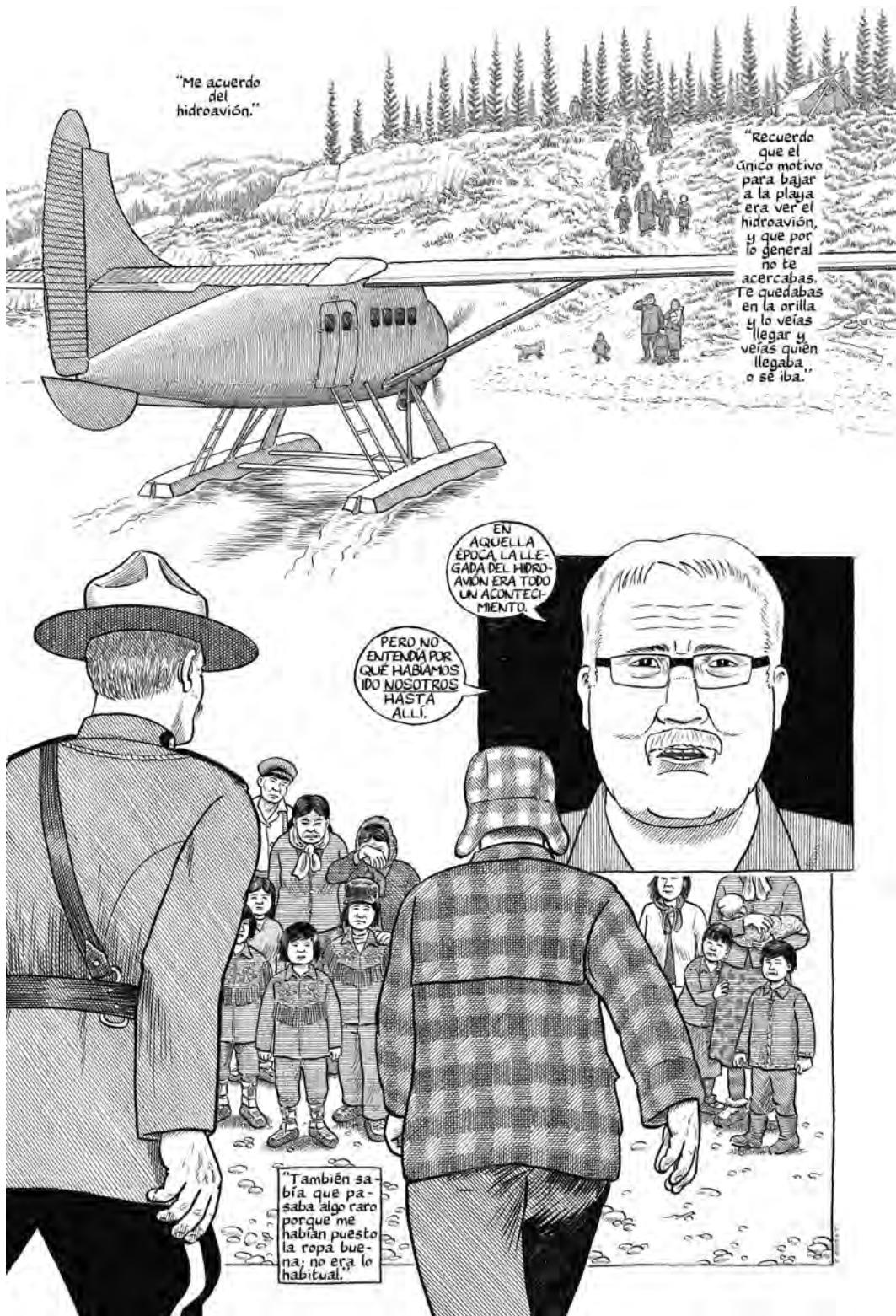
del fin del mundo es una práctica que vive en la memoria de las mujeres y de los pueblos.

Las imágenes de las mujeres zoques y tzeltales del siglo XVIII y de las zapotecas en el XVII no parecen lejanas a nuestro tiempo. La defensa de la vida expresada en oposición a los excesivos cobros tributarios entre plagas y hambrunas cobra sentido en este siglo de oposición a la explotación minera a cielo abierto, entre violencia, pandemia y despojo. Como en todos los ciclos de colapso asistimos a escenas de mujeres amotinadas apedreando a los alcaldes mayores, estableciendo asambleas para someter a sus autoridades agrarias y municipales al mandato del pueblo y anulando los contratos que en diversos casos los ejidatarios y comuneros firmaron con las empresas eólicas.

Como en una suerte de bifurcación civilizatoria, las mujeres comunales seguimos dando vuelta al timón para sortear el colapso que viene. ■













El período de los internados duró 150 años, hasta mediados de la década de 1990, nos cuenta, y los Territorios del Noroeste tienen



En algunos casos, asegura, aquellos centros hicieron las veces de una especie de sistema de asistencia social infantil".



Con la asimilación como fin último, en 1920 el gobierno decretó la obligatoriedad de los internados para los niños aborigenes.

QUIERO TERMINAR CON EL PROBLEMA INDIO...

NUESTRO OBJETIVO ES SEGUIR HASTA QUE NO QUEDA EN CANADA UN SOLO INDIO QUE NO HAYA SIDO ABSORBIDO POR EL CUERPO POLÍTICO.

Muchos niños de zonas aisladas eludían el sistema educativo pero el gobierno llegaba muy lejos por vía aérea y amenazaba a los padres por distintas vías si no entregaban a sus hijos.

DUNCAN CAMPBELL SCOTT, SUPERINTENDENTE ADJUNTO DEL MINISTERIO DE ASUNTOS INDIOS DE CANADA

Margaret Jumbo creció en el monte, cerca de Trout Lake, con sus 15 hermanos.

ALLÍ VIVI HASTA LOS OCHO AÑOS, MAS O MENOS.

UN DÍA FUIMOS AL PUEBLO CON EL TRINEO.

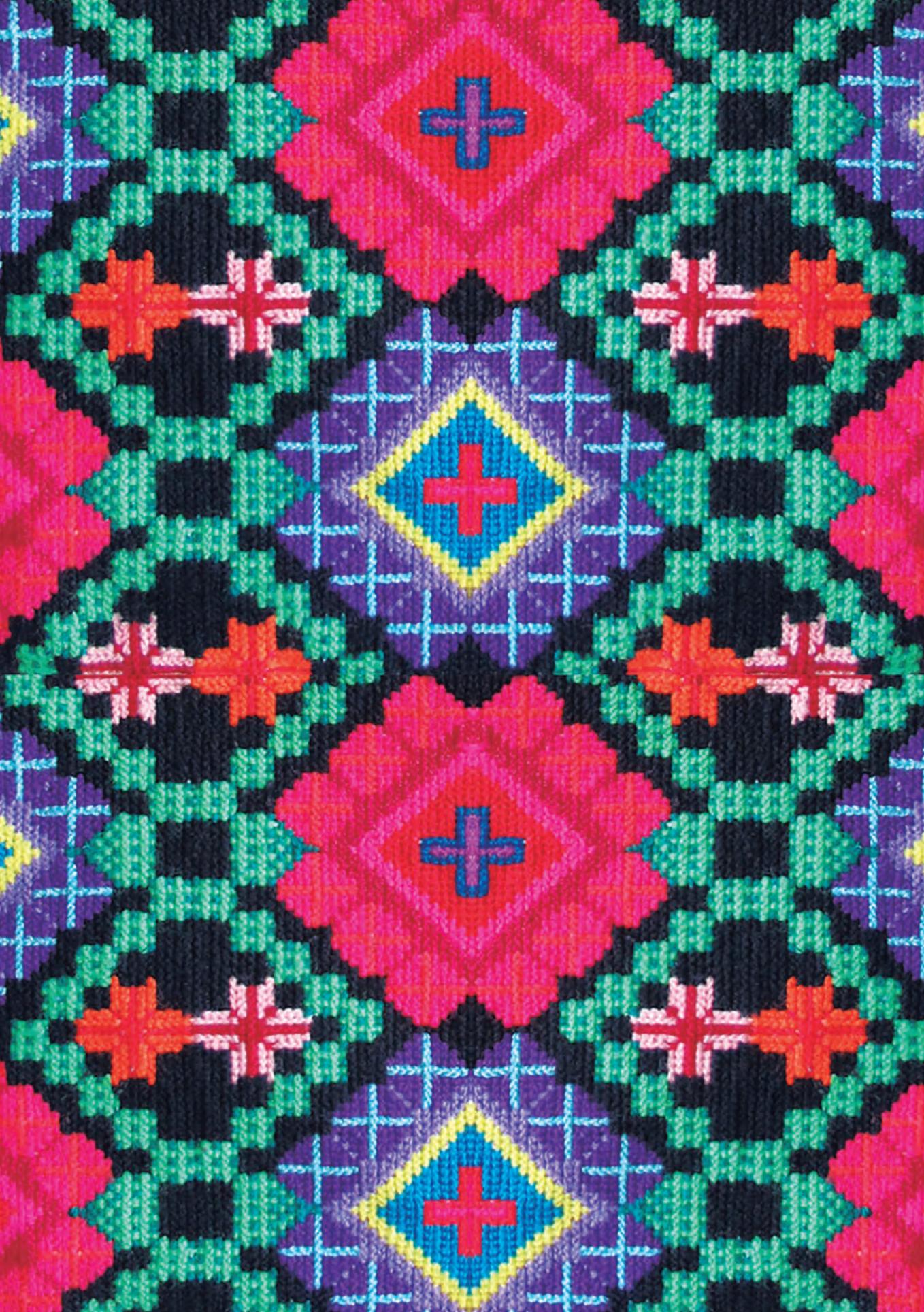
SE TARDABAN UNOS CUATRO O CINCO DÍAS EN LLEGAR A SIMPSON.







Joe Sacco, *Un tributo a la tierra*, Carlos Mayor (trad.), Reservoir Books, Barcelona, 2020. © Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.U. Se reproduce con el permiso de The Marsh Agency Ltd. y Aragi Inc., a nombre del autor.





EL **BATS'IL K'OP TSELTAL** FRENTE AL PROCESO COLONIAL

María Patricia Pérez Moreno

Formar parte de Bachajón, municipio de Chilón, Chiapas, y hablar un idioma propio (*bats'il k'op tseltal*, en este caso)¹ permite relacionarnos con el mundo y nuestro estar en él de una forma diferente a como lo hacen otros pueblos y personas. Esta manera concreta de 'ser-estar-sentir-pensar-decir-hacer-vivir' está referida y contenida en la palabra *stalel*, que nosotros empleamos para explicar por qué pensamos que todo está vivo y siente; por qué hacemos cosas como sembrar maíz y agradecer a la tierra y al agua por la vida cada año, siguiendo nuestro modo de ser colectivo; por qué sentimos una presión fuerte en el corazón o tenemos un sueño cuando algo malo va a suceder, y por qué en nuestro idioma siempre hablamos desde, con y a través del *o'tan-o'tanil* [corazón].

Esta *stalel*, contenida y materializada en nuestra *bats'il k'op*, es compleja por dos razones. Por un lado, porque contiene, mantiene y reelabora sabidurías, filosofías y sentidos del mundo propios del pueblo maya que vienen de muchos siglos atrás; y por el otro, ha ido incorporando elementos del pensamiento occidental, como consecuencia del largo y violento proceso colonial que inició a partir del siglo XVI y continúa hasta hoy so-

¹ Los pueblos tseltales llamamos a nuestro idioma *bats'il k'op*. Pero los lingüistas y antropólogos lo nombran como "tseltal", haciendo referencia al pueblo. En este caso, escribo *bats'il k'op tseltal* para visibilizar el nombre de nuestro idioma en nuestro idioma y para que quienes no estén familiarizados con él lo ubiquen a través de la palabra *tseltal*.

Bordado de Chilón, Chiapas. Fotografía de Renata Schneider, 2019.
◀ Cortesía de Un Huipil al Día

bre nuestros pueblos e idiomas. Para hablar del primer aspecto tomo la palabra o'tan-o'tanil y para el segundo, la palabra winik [gente-hombre].

O'TAN-O'TANIL. STALEL TSELTAL ETIK [CORAZÓN: UNA FORMA DE SER- ESTAR-SENTIR-PENSAR-DECIR- HACER-VIVIR DE LOS TSELTALES]

Durante una conversación en tseltal mencionamos constantemente el o'tan-o'tanil de muchas maneras y con significados diversos. Al analizar algunas expresiones comunes, observamos que "el corazón" da cuenta de las emociones, sentimientos, pensamientos y acciones de los Ahauetik [seres humanos, animales y plantas que habitamos el cosmos]. Aquí algunos ejemplos:

tse'el o'tanil: la alegría del corazón
mel o'tanil: la tristeza del corazón
k'ux o'tanil: el dolor-la pena del corazón
xcheb o'tanil: la indecisión-incertidumbre del corazón
lab' o'tanil: el coraje del corazón
titi o'tanil: la envidia del corazón

Además, las diversas emociones que experimentamos no sólo nacen en el corazón, sino que allí se viven y se guardan también. La intensidad de algunas de estas emociones dolorosas y el tiempo que se lleve sintiéndolas puede enfermar a las personas *sit'em sni' yo'tan* [hinchando la punta de su corazón] o *xpich'il yo'tan* [comprimiendo su corazón]. Estas emociones no son detectadas ni curadas por la medicina occidental, sino a través de oraciones, ceremonias y plantas medicinales.

Asimismo, del corazón viene lo que deseamos, lo que soñamos, lo que anhelamos, lo que

nos gusta hacer, lo que pensamos (comer, beber, trabajar, vivir, buscar la tranquilidad y paz en la comunidad y en la familia). Cuando decimos que es en el o'tanil donde tiene lugar la reflexión y el pensamiento para la acción es porque constantemente expresamos las siguientes frases: "*nail nopa ta awo'tan teme ka pase*" [primero piensa en tu corazón si lo vas a hacer], cuando se tiene que tomar una decisión complicada; "*¿bin la snop' te awo'tanik e?*" [¿qué pensaron-sintieron sus corazones?], después de una reflexión colectiva; "*jich la snop te ko'tane*" [así lo pensó-sintió mi corazón], al dar a conocer una decisión u opinión; "*teme jich la nop' ta awo'tan, pasa a'*" [si así lo pensaste en tu corazón, hazlo] para reafirmar una acción o pensamiento.

De igual modo, el o'tanil es la sabiduría y los conocimientos (*p'ijil o'tanil*) que poseen los seres para estar y vivir en el mundo. Por ejemplo, la gallina que sabe regresar a casa después de pastar es porque tiene corazón, o las personas que saben comportarse bien —es decir, de acuerdo con los parámetros de esta sociedad (ser respetuoso, honesto, bondadoso, responsable, solidario, cuidar sus palabras y comportamientos)— son concebidas como poseedoras de corazón (*ay yo'tan*) o de un buen corazón (*lek yo'tan*), mientras que sus opuestos son considerados sin corazón (*mayuk yo'tan*), con un corazón malo (*bol o'tan*) o en proceso de adquisición de un corazón (*nok'ol to yich'bel yo'tan*).

En este sentido, tener o no corazón describe los valores y comportamientos de las personas, pero también las guía y forja para que las *ants winiketik* (mujeres hombres) lo lleguen a tener, ya que sólo así serán personas completas y maduras.

De la misma manera, el o'tanil describe nuestras cualidades y fortalezas, por eso decimos



Maruch Méndez, sin título (Muchedumbre), 2015. Imagen de la Galería MUY

que existen seres con el corazón fuerte (*tulan yo'tan*) y otros con el corazón suave (*k'un yo'tan*). Dentro de los primeros están aquellas y aquellos que muestran perseverancia y fortaleza en las cosas que hacen, pueden sobreponerse ante cualquier adversidad, se adaptan más rápido a un medio diferente al suyo (sobre todo algunas plantas y animales), tienen confianza en sí mismos, etcétera. Dentro de los segundos podemos incluir a los seres que muestran más sus sentimientos y emociones, son más sensibles a las energías de los otros seres o necesitan muchos cuidados para poder sobrevivir en nuevos espacios. Por supuesto, estas descripciones no son opuestas ni estáticas; a menudo podemos mostrar alguna de las dos cualidades, sólo que quizás manifestemos más una que otra.

Podríamos continuar describiendo más expresiones donde se hace presente el corazón, pero por ahora es suficiente para mostrar que el *o'tanil* que mencionamos no alude únicamente a este órgano del cuerpo, sino que se vuelve algo filosófico y profundo porque muestra nuestra *stalel* en la sociedad y el mundo

Darnos cuenta de estas otras lógicas para entender el mundo, la vida y las relaciones sociales implica reconocer y asumir, por un lado, la riqueza de las *sp'ijil ko'taniletik* [sabidurías de nuestros corazones] que portamos y guardamos en nuestro *bats'il k'op* (esto es, en nuestra lengua) y las *stalel sk'ayinel skuxlejal jme'jitatik* [formas aprendidas de ser-estar-sentir-pensar-decir-hacer-vivir de nuestras madres nuestros padres] y, por el otro, que la colonialidad del poder y el conocimiento científico he-

La visión androcéntrica de occidente poco a poco fue despojando el sentido plural de winik.

gemónico occidental se han esforzado, durante siglos, en hacernos creer y ver lo contrario.

Si no reconocemos que nuestros pueblos e idiomas propios contienen modos de *stalel* diferentes, tan importantes como los de otros pueblos, no podremos comprender su lenguaje profundo, su filosofía, su cosmovisión o, mejor dicho, su *sentido del mundo*. Al usar esta expresión sigo las reflexiones de Oyèronké Oyéwùmí, que la utiliza para describir la concepción del mundo que tienen diferentes sociedades (dentro de ellas, la *yorùbá*) en la que se privilegian los sentidos de la escucha y el habla, por ejemplo, para captar la realidad, a diferencia de occidente, que privilegia la vista y la mirada como fuentes de razón-conocimiento. Aplicar "visión de mundo" a sociedades que no privilegian este sentido es eurocéntrico (y patriarcal), puesto que

la absorción en la vista como el modo primordial de comprensión de la realidad promueve lo visible por encima de lo que no resulta obvio para el ojo, dejando escapar el resto de niveles y matices de la existencia.²

Tomando en cuenta que como *bats'il ants winiketik* pensamos-sentimos-miramos-hacemos desde el corazón (en su sentido diverso-múltiple-profundo), desde el *ch'ulelal* (alma-espíritu-conciencia) y desde los sueños, entre otros ámbitos de la existencia, resulta más idóneo retomar *stalel* para referir a ese complejo que nos da sentido y guía nuestro ser-estar-

sentir-pensar-decir-hacer-vivir en el mundo junto con los demás seres que lo habitan.

De igual modo, este ejercicio implica romper con las estructuras de conocimiento adquiridas en las aulas (donde generalmente se enseñan conocimientos occidentales y nada de nuestra cultura) y con el uso predominante del idioma castellano en muchos espacios.

De lo contrario, cada vez estaremos colonizando más nuestros *batsil k'op* y *stalel*, y aunque sigamos hablando el *bats'il k'op*, la lógica con la que hablaremos y pensaremos será la del castellano. Un ejemplo de esto es que cuando en *tseltal* decimos que hay personas con corazón (*ay yo'tan*) o que están en proceso de adquirirlo (*mato ayuk yo'tan*), muchas veces se traduce como "tener conciencia, ser inteligente" o "no tener conciencia, no ser inteligente", respectivamente; de igual modo, varios traducen los *pat o'tanetik* [los saludos poéticos del corazón] como "oración" o "rezo". Este actuar hace que la concepción del corazón como una forma de estar en la sociedad y en el universo se mutile y se reduzca porque la traducimos o empotramos en categorías que no dan cuenta del sentido del mundo nuestro.

WINIK: DE GENTE-PERSONA A VARÓN-HOMBRE

La lengua *bats'il k'op tseltal*, al igual que los demás elementos de nuestra sociedad, ha sido (lenta y continuamente) trastocada por el proceso colonial. Esto lo podemos observar a través de la palabra *winaq-winik*, que de significar 'gente, persona, ser humano' (sin apelar a género ni edad) pasó a significar 'varón-hombre', como sinónimo de *humanidad* en muchos pueblos mayas, sobre todo en lugares donde los dominicos hicieron el ensayo de la colonización pacífica (San Cristóbal de Las Casas

² Véase Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 2005, y Oyèronké Oyéwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Editorial La Frontera, Bogotá, 2017, p. 57.

en Chiapas, Alta Verapaz y Huehuetenango en Guatemala); pero en donde su presencia fue un poco más limitada (área k'iche' y kaqchikel, por ejemplo) *winaq* continúa significando persona-gente.³

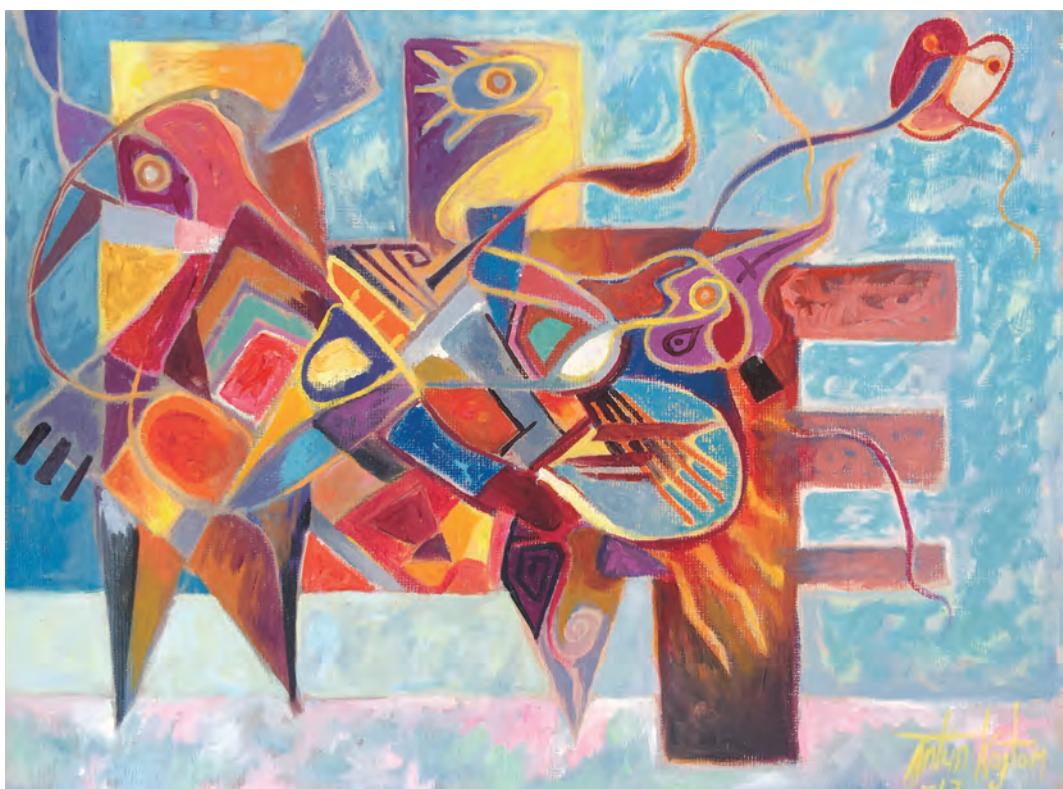
Actualmente, en el pueblo de Bachajón,⁴ *winik* significa 'hombre'. Se piensa que esto ha

³ Ver: Aura Cumes, "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica". Conferencia impartida en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile, 6 de noviembre de 2014, y de la misma autora: "Epistemologías mayas como horizontes políticos para desafiar al patriarcado colonial". Trabajo presentado dentro del marco del diplomado de Ciudadanía, Género y Defensoría de los Derechos organizado por K'inál Antsetik A.C. y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, 23 de enero de 2019.

⁴ Bachajón fue producto de la congregación "pacífica" por parte de los dominicos. Pertenece al municipio de Chilón, Chiapas, México.

sido así siempre, pero si indagamos un poco en el pasado encontramos que en el siglo XVI *winik* significaba 'gente, persona, ser humano'. Para designar al varón, estaba la palabra *xichoc*. Sin embargo, la visión androcéntrica de occidente poco a poco fue despojando el sentido plural de *winik*⁵ para limitarlo a uno solo. Aunque *xichoc* no se mantenga para designar al varón, aún se conserva para referir al hijo de la mujer y al hermano de ésta a través de

⁵ Por ello, actualmente, no encontramos en tseltal una palabra inclusiva para todos como *winaq*, lo que nos lleva a usar *ch'ich' bak'et* [sangre carne] o en su defecto la palabra castellana de *cristiano* o *gente*, porque se ha ido perdiendo la palabra propia, como ha pasado en muchos otros pueblos mayas.



Antún Kojtom, *Torito de pájaros*, 2017. Imagen de la Galería MUY



P. T'ul Gómez, *Antún Xulem*, 2017. Imagen de la Galería MUY

la palabra *xichocel*, término no muy común ahora en Bachajón.

Si bien en el *Vocabulario de lengua tzeltal según el orden de Copanabastla* de fray Domingo de Ara (editado por Ruz en 1986) se logra apreciar y plasmar la palabra *uinik-winik* como 'gente-persona', a lo largo del texto se pierde esta noción inclusiva ya que, de las más de ochenta palabras compuestas que incluyen *uinik*, la gran mayoría fueron traducidas al español como *hombre* y no como *gente-persona*. A continuación, ofrecemos algunos ejemplos para ilustrar este punto:

- Pec pec uinic: ho/mbr/e pequeño*
Poco uinic: ho/mbr/e antiguo
Poogholt uinic: hombre de gran cabeza
Popo uinic: flojo, perezoso
Potzlem uinic: paralítico
Puz uinic: corcovado
Tanculul uinic: cruel

- Tecpan uinic: franco, liberal*
Tecanegh uinicon: elector
Tijlon uinic: último de los hombres
Toghol uinic: ho/mbr/e derecho
Toyba uinic: soberbio
Tzeel uinic: inocente
Tzetze uinic: risueño
Tzitzau uinic: terco, desobediente
Uail uinic: hombre derecho
Uayumal uinic: salvaje
Uolol uinic: hombre chico y gordo
Utzil uinic: virtuoso
Lecbil uinic: esposo
Lecbil antz: esposa

Sólo para poner un ejemplo más en contexto: *cuntaghib vinic* es traducido como "junta de hombres". Esta traducción nos imposibilita saber si realmente a estas reuniones sólo llegaban hombres-varones o si también participaban las mujeres. Son contados los casos donde *uinik-winik* mantiene su significado plural: *ghochol vinic*, por ejemplo, se traduce como *soltero* o *soltera* y no como *hombre*.

Pero a pesar de los siglos que lleva masculinizándose la palabra *winik* y la *stalel*, aún se dejan entrever rastros de lo que en otro tiempo significó. Por ello continuamos diciendo "*chamen winik*" ["hombre" muerto] para nombrar a los difuntos de ambos géneros⁶ o, en algunos contextos, "*ha winik*" [tus "hombres"-tu gente], aunque sean mujeres las aludidas.

Resulta interesante señalar que antes de saber el significado plural de *winik* nos causaba

⁶ Carlos Lenkersdorf observó también entre los tojolabales esta misma situación: "*chamel ixuk*: mujer muerta, difunta [no se suele decir, porque para los muertos de cualquier sexo se dice *chamel winiki*] (C. Lenkersdorf, *B'omak'umal tojol'ab'al-kastiya 1. Diccionario tojolabal-español. Idioma mayense de Chiapas*. Disponible en: <http://www.rebelion.org/docs/123766.pdf>, p. 190).

asombro decir las frases anteriores cuando aludían a las mujeres. Lo "correcto" desde nuestra comprensión actual sería decir "*chamen ants*" ["mujer" muerta] o "*te antsetik*" [las mujeres] para ir "descolonizando" nuestro lenguaje, sin saber que con esto estaríamos colonizándolo aún más porque con *winik* ya están incluidos ambos.

De igual manera, al saber que *winik* significaba 'gente-persona' entendemos mejor por qué en nuestro sistema numérico vigesimal tseltal es *winik* la medida de cada veinte (la suma de los diez "retoños" de la mano —diez dedos— y los diez "retoños" de los pies —diez dedos). Entonces, "cada 20" no equivale a un hombre, sino a una persona, sin distinguir si es hombre o mujer, pequeño o adulto.

Al decir esto no buscamos mostrar llanamente que una palabra cambió su significado sin mayores complicaciones. Todo lo contrario, pretendemos dejar claro que la colonización iniciada en el siglo XVI ha transgredido —o falseado, como diría Rita Segato— profundamente nuestro existir, nuestro lenguaje, nuestros idiomas, nuestro sentido del mundo y nuestras formas de relacionarnos, porque se ha apoderado de varias

estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el núcleo y dejando la carcasa hueca.⁷

Aunque las palabras se mantengan, su sentido profundo se transforma y tergiversa; en este caso, lo que influye es una visión occi-

⁷ Rita Segato, "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad", en *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, Marisa Rius Belausteguiqoitia y María Josefina Saldaña-Portillo (coords.), UNAM, Ciudad de México, 2015, pp. 143.

dental, donde *hombre* es sinónimo de ser humano y

se piensa a sí mismo como sujeto de razón, superior a la naturaleza, contrario a los hombres a quienes domina y a las mujeres a las que somete.⁸

Por tanto, usar *winik* como sinónimo de hombre implica seguir las lógicas del español, que valora al varón e invisibiliza y excluye a la mujer.

A pesar de este proceso de jerarquización por género que surge con la colonización en los pueblos tseltales, el sentido plural de *winik* se deja entrever en nuestro *bats'il k'op* —como ya expusimos—, y se niega a ser borrado, al igual que otras expresiones que nos muestran la importancia de las parejas complementarias en este idioma y sociedad (*ants winiketik*: mujeres hombres, *ach'ix keremetik*: jóvenes jóvenes *me'il tatiletik*: madres padres).

Haber expuesto estos dos aspectos de la *bats'il k'op tseltal* a través de las palabras *o'tan-o'tanil* y *winik* tiene como objetivo entender que nuestros idiomas son tan complejos como nuestra historia. Así como guardan-comunican una manera propia de ser-estar-sentir-pensar-dicir-hacer-vivir el mundo como mayas, también dejan ver lo que se ha transformado-tergiversado con el proceso colonial. Ser conscientes de esta situación permite, por un lado, visibilizar, valorar y fortalecer los sentidos del mundo negados y desvalorizados por el conocimiento occidental y, por otro, deconstruir-reconstruir aquellos que han sido trastocados y tergiversados como un acto que busca contribuir a la descolonización. 

⁸ Aura Cumes, art. cit., 2014.

SI UN DÍA
NO APAREZCO
NO PRENDAN VELAS
QUEMENLO TODO

Ojeda Lori Gumerindo
Boeth Beck Evelyn Sarahi
Maria Fernando
Angeles Dorotea
Zúñiga Cecilia
Nancy Patricia
Prado Roja
Maria Carmen Renata
line Apolinar Besty Romero
Maritza Ruth Mejia Rodriguez
Dalete Maria Catakia
Gonzalez Alberto Trejo



REFLEXIONES PARA TEJER LA VIDA-EXISTENCIA

Mariana Mora

Escribo un 8 de marzo de 2021, cuando las olas feministas se apropiaron nuevamente de las calles. El año anterior, justo antes de que se declarara la pandemia por causa del COVID-19, mujeres afromexicanas, indígenas, mestizas, jóvenes, ancianas, madres de víctimas de desaparición forzada y de feminicidios, entre otras, tomaron los espacios públicos en la Ciudad de México para colocar a la vista de todos diversas demandas —por el derecho a decidir, por el derecho al placer, contra toda expresión de acoso y de violencia sexual— y reclamos —Ni una más, El feminismo es antirracista o no es, Nada sobre mujeres indígenas sin la participación de mujeres indígenas—, para citar sólo algunas.

Las exigencias han sido tan contundentes que en publicaciones recientes algunas escritoras señalan que para el Estado son las feministas las que más incomodan sus estructuras de poder. Como muestra de ello, este 8 de marzo el gobierno federal decidió implementar medidas “preventivas”; tres días antes de la marcha, cercó el Zócalo con murallas metálicas de tres metros de altura, lo que no sólo cubrió parcialmente el Palacio Nacional y la catedral sino que selló casi todo acceso a la plancha, salvo por tres calles.

Ante semejante exhibición de la fuerza estatal, colectivas de mujeres e individuos transformaron los muros en un memorial que contiene los nombres de miles de mujeres, niñas y adolescentes víctimas de feminici-

“Muro de la paz”, repropriación del movimiento feminista de la valla de contención que rodeaba Palacio Nacional durante la marcha, 8 de marzo de 2021.

◀ Fotografía de Guadalupe Nettel

dio. Al poco tiempo, se sumaron otras mujeres para colocar flores, veladoras, bordados, frases de reclamos de justicia, y para reconocer que "las que me cuidan son mis amigas", una afirmación que hace evidente la crítica a la ausencia de medidas de protección de un Estado que muestra más interés en cuidar sus monumentos que a la mitad de su población.

Después de un aumento escalofriante de casos de violencia doméstica y sexual, resultado indirecto del encierro provocado por la contingencia sanitaria, cuando la posibilidad de florecer parece lo más alejado de la cotidianidad, circula entre las redes de Facebook la imagen de muchas mujeres dejando ramos de pétalos violetas, rosas y amarillos sobre los que están escritas las palabras: "Tan poderosas somos que convertimos su muro en una primavera".

LUCHAMOS POR LAS AUSENTES

"México feminicida", gritan las murallas frente a Bellas Artes; "Víctimas de feminicidio", ofrenda el memorial frente a Palacio Nacional. Hoy los enunciados feministas se focalizan en una sola exigencia: justicia para las mujeres cuyas vidas fueron arrebatadas, la protección y el cuidado de las que sobrevivimos. Este 8 de marzo las calles exigieron una política de vida, colocaron en el centro de la acción política lo que sostiene la vida individual y colectiva.

Este reclamo, sin embargo, no quiere decir que todas somos las mismas, ni que el cuidado esté absuelto de jerarquías en las que la vida de algunas mujeres es valorada por encima de la de otras. El significado depende del locus de enunciación. Desde otras latitudes alejadas de la Ciudad de México, mujeres zapatistas de comunidades tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles en Chiapas se suman al reclamo por la vida y contra la maquinaria

de muerte, cuyo andamiaje incluye los feminicidios. En su comunicado de hoy, "Las que no están", refrendan su lucha por las ausentes, por:

Sus gritos.

Sus silencios.

Eso, sobre todo sus silencios.

¿Quién que es, no las escucha?

¿Quién no se reconoce en ellas?

Mujeres que luchan.

Sí, nosotras.

Pero sobre todo, ellas.

Las que no están

y sin embargo están con nosotras.¹

En su publicación se refieren a "las ausentes" en un sentido amplio, que abarca la temporalidad contemporánea y la de generaciones pasadas. Verbalizan esto mujeres indígenas de comunidades sobrevivientes a diversas acciones que, desde distintas escalas e intensidades, intentan eliminarlas del presente y truncar su futuro. Son ellas y sus pueblos a quienes a lo largo de los siglos un Estado mestizo ha intentado desaparecer hasta convertirlas en "las ausentes". En ese sentido, su comunicado afirma que seguir luchando por las que no están y reconocerse en ellas es también reconocer que el racismo patriarcal del Estado, como columna vertebral del poder, inicia contra ellas, contra sus comunidades, y también contra co-

¹ Disponible en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/03/08/las-que-no-estan/> [N. de la E.]



Cartel de bienvenida al Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, 2018. Fotografía de Global Justice Now ©

munidades afromexicanas y afroindígenas, pero ahora se ha extendido hasta diluirse entre otros sectores de la población.

LO POLÍTICO DESDE EL CUIDADO MUTUO

Frente a esa guerra ampliada contra la vida hace tres años se organizó, el 8 de marzo de 2018, el Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan (PEIML), en el Caracol IV, con sede en el ejido Morelia, territorio zapatista. La reunión agrupó a más de seis mil mujeres de todo el mundo y se celebró en la cima de una pequeña loma, en el recinto que desde 2007 contiene los edificios que hospedan el consejo del municipio autónomo 17 de Noviembre, uno de los más de cuarenta municipios autónomos zapatistas en la Selva Lacandona, los Altos de Chiapas y la Zona Norte del estado.

En la entrada, las esperaba un letrero de azul profundo que decía: "Bienvenidas Mujeres del

Mundo", con estrellas rojas de cada lado. Justo abajo, otro letrero llamativo en amarillo establecía: "Prohibido Entrar Hombres". Durante los tres días del evento, las anfitrionas, mujeres tseltales, tsostiles, tojolobles y ch'oles, se encargaron de todo asunto logístico —prepararon los alimentos, resolvieron los problemas del sistema eléctrico, aseguraron el sonido en el templete, se cercioraron de que hubiera espacios suficientes para que todas pudieran descansar, coordinaron la limpieza de las letrinas y de las regaderas, y la adecuación de los espacios para las pláticas, los talleres, las expresiones artísticas y las mesas de discusión—. El cuidado colectivo, en lugar de ser el trasfondo que permite que la participación política se lleve a cabo, es una expresión indispensable de lo político.

El primer día inició con las intervenciones de grupos de mujeres provenientes de los cinco Caracoles, quienes tomaron su turno en el

centro del escenario para exponer, en palabras de mujeres tsotsiles de Oventic, "cómo eran las condiciones antes de la lucha". Remitieron a memorias de larga duración, en este caso a más de cinco siglos atrás porque

desde la llegada de los españoles inició la época de la esclavitud, la explotación, represión y exclusión para nosotros. Éramos explotados por los patrones, las decisiones las tomaba el capataz y el hombre de la familia, nos trataban como animales.

Establecieron un continuum histórico que se une a las memorias de los últimos 150 años, específicamente a lo que comunidades indígenas de Chiapas se refieren como "la época de las fincas", los tiempos del mosjatel en ch'ol: el periodo que va de mediados del siglo XIX hasta finales de 1970 (en algunos casos, hasta el levantamiento zapatista de 1994), en que familiares y demás integrantes de sus comunidades trabajaban las tierras bajo el dominio de la élite mestiza local, que las y los explotaban para cuidar el ganado y cosechar café y caña de azúcar, entre otros productos.

Además de compartir memorias colectivas del hambre y sufrimientos, los testimonios de las mujeres se refirieron de manera explícita a la violencia física y sexual perpetrada por los finqueros mestizos y a cómo la violencia era reproducida de distintas formas por los hombres de sus comunidades. Así lo explicó una mujer del Caracol Francisco Gómez:

Los patrones salvajes de la finca abusaban sexualmente de nuestras abuelas, humillándolas con desprecio, maltrato y muerte. Y nuestros maridos traían la mala costumbre del patrón.

Una representante del Caracol de Oventic sintetizó el vínculo entre ambas masculinidades al explicar que en ese entonces "no podíamos levantar la voz, mucho menos sonreír, ni rebelarnos contra el marido-patrón".

Esta figura del marido-patrón nos invita a indagar acerca de las dimensiones históricas de las estructuras de opresión que descansan sobre una matriz colonial, y para comprender el término es preciso referirnos a su sentido en tseltal. La palabra equivalente a patrón es ajvalil. Sin embargo, este término no se limita a la figura de mando en una institución basa-



Mujeres tejiendo resistencias, bordado elevado por una participante durante el evento de Marichuy en Ciudad Universitaria, UNAM, 2017. Fotografía de Adrián Martínez ☺

La acción de revertir este orden colonial inicia colocando el cuidado mutuo e interdependiente en el centro de la acción política.

da en relaciones económicas de explotación, sino que a su vez engloba figuras de autoridad en las esferas políticas, como la de un gobernante que tiene una posición racializada superior, es decir que es *kaxlan*, una persona externa que no pertenece a los pueblos originarios. En tseltal el término *ajvalil* se utiliza tanto para referirse al patrón de la finca o al patrón de algún empleo, como puede ser el dueño de la casa en la que trabaja una empleada doméstica, el presidente municipal o el gobernador. En Chiapas los que eran los dueños de las fincas y las autoridades políticas del Estado mexicano en el ámbito local muchas veces confluían en una misma persona o se concentraban en contadas familias mestizas. En algunas regiones del estado esas familias se siguen turnando los puestos políticos y concentran el poder económico.

En las palabras de las mujeres zapatistas participantes en el PEIML, el *ajvalil* está imbricado con la figura del marido como parte de una estructura racial y heteropatriarcal que, si bien se cristaliza en la institución de la finca, continúa siendo parte de la formación del Estado en la actualidad. A través de la figura del marido-*ajvalil*, ellas ofrecen una teorización de las estructuras de poder en la que la mujer indígena se encuentra subordinada a su pareja indígena varón y a la mujer *kaxlan* de la "casa grande" de la finca. Ambos, a su vez, se encuentran en una relación ambigua de complicidades y mecanismos de control ejercida por la figura del *kaxlan* patrón. Por esta razón, cuando las mujeres zapatistas emiten su comunicado, "Las que no están" se refieren a la lucha por la justicia de mujeres ausentes cuyas vidas fueron extinguidas lentamente o mediante actos de violencia extrema a partir de estructuras de poder imbricadas en este tipo de matriz colo-

nial que crea jerarquías raciales entre mujeres y entre masculinidades.

Ahora bien, si esta matriz colonial es inseparable de las lógicas del capital, entonces el énfasis en la explotación laboral para la producción económica —lo que en la historia de Chiapas descansó en su momento en la economía de las fincas— relega el cuidado a tareas racializadas que son invisibilizadas. Su ocultamiento sistemático aceita el motor del capital. Por lo tanto, la acción de revertir este orden colonial inicia colocando el cuidado mutuo e interdependiente en el centro de la acción política, no con la finalidad de seguir produciendo, sino para seguir existiendo; es decir, para asegurar las condiciones que posibilitan la continua permanencia de lo común. Es por ello que en el PEIML las tareas aparentemente de orden logístico forman un elemento central del encuentro mismo. Hacerse cargo del cuidado y la protección de todas las asistentes fue el ejemplo zapatista del tipo de acciones políticas que fracturan las estructuras coloniales y patriarcales en el presente.

**TRENZAR LIDERAZGOS
DESDE LO COMÚN**

Resulta imprescindible señalar que no todas las feministas presentes en el PEIML captaron el mensaje. Tan acostumbradas están al rol social asignado a mujeres indígenas de ser las eternas "sirvientas" que lo reprodujeron a la hora de pedir su comida o exigir que las letrinas estuvieran limpias. Mediante estos pequeños reclamos y actitudes evidenciaron el racismo entre mujeres como una de las principales tensiones que atraviesan los feminismos. Por

ende, una tarea prioritaria para las que somos mujeres mestizas consiste en revertir las posiciones de privilegio relativo, que se ven reflejadas no sólo en espacios de lucha contra las violencias sino que también se extienden incluso más allá, porque algunas muertes son denunciadas y provocan una indignación social, mientras otras permanecen en el olvido.

La tarea se vuelve una de humildad y de escucha. Fue con ese afán que presté atención a los discursos políticos y a las acciones de mujeres nahua, tsotsil, coca, yoreme, binnizá, entre otras que forman parte del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) del Congreso Nacional Indígena (CNI). A finales de 2017 y principios de 2018, durante la coyuntura electoral federal, ellas y los hombres Concejales realizaron un recorrido por diversas regiones del país para cumplir con un doble propósito. El primero, juntar las firmas necesarias para registrar a María de Jesús Patricio, mejor conocida como Marichuy, médica tradicional nahua del estado de Jalisco, como candidata a la presidencia de la república. El segundo y el más relevante, dialogar con mujeres y hombres en distintas localidades acerca de sus formas de contrarrestar las violencias que se imprimen en su cotidianidad.

El resultado de este giro, registrado en *La Vocera* (2020), documental de Luciana Kaplan, fue tejer una narrativa desde abajo, que rebasa los límites impuestos por las prioridades de los partidos políticos. En contraste con agendas en la esfera pública que no sólo suelen desdibujar las violencias institucionales e históricas sino que, en el mejor de los casos, atienden reclamos de justicia sólo de acontecimientos emblemáticos, bordar las palabras y el sentir desde abajo vinculó el despojo de la vida de mujeres con los despojos territoriales provocados por

proyectos de corte extractivista, asoció las narcoviolencias con las violencias socioambientales de empresas transnacionales, la desaparición forzada de los últimos años con intentos históricos de desaparecer a los pueblos indígenas y afromexicanos de este país; es decir, evidenció la textura profunda de la guerra ampliada contra la vida.

La fuerza gestora de este discurso político a su vez requiere ser hilada desde otras formas de hacer política. *La Vocera* ofrece una ventana a estos procesos mediante escenas de discusión y de debate como parte de procesos organizativos entre hombres y mujeres, principalmente de los pueblos originarios. Las diversas luchas en regiones de Yucatán, Sonora, Chiapas y la Ciudad de México entrelazan y le dan sostén al tipo de liderazgo colectivo que encarna la figura de Marichuy y las demás integrantes del CIG. En su caso, es un tipo de liderazgo que emerge en parte de las actividades a las que muchas integrantes del CIG se dedican en sus comunidades. En el documental observamos a Marichuy elaborando medicina con base en las propiedades curativas de distintas plantas y sobando a un niño como parte de remedios de sanación. Otras mujeres del CIG también son curanderas, son parteras o se dedican a la enseñanza. Por ejemplo, Gabriela Molina Moreno, mujer comca'ac del estado de Sonora, estudió en una escuela culinaria donde investigó los ingredientes tradicionales de su pueblo que le dan fuerza al cuerpo en lugar de causar daño, conocimientos que resultan clave para combatir la diabetes que se ha vuelto una epidemia en su región. Por su lado, Myrna Dolores Valencia Banda, del pueblo yoreme, también de Sonora, es una maestra de secundaria, mientras que Lucero Alicia Islaba Meza, del pueblo kumiai de Baja California Sur, sigue



Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, 2018. Fotografía de Global Justice Now ©

el camino de su madre y otras mujeres de su familia, que son maestras, curanderas y guías espirituales.

Durante la entrevista realizada para el proyecto audiovisual *Flores en el desierto*, elaborado por el colectivo periodístico (Des)informémonos, Myrna Valencia reconoce que estas profesiones influyen en cómo ejercen el liderazgo, porque para ellas ser autoridad implica ser "guardianas de la vida", lo que requiere priorizar el cuidado mutuo y la defensa del bien común.

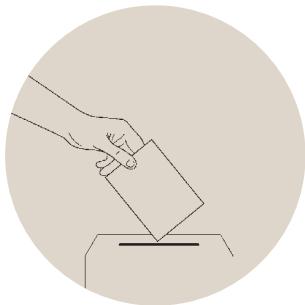
TRAZOS ABIERTOS

La triple pandemia, la que le da continuidad a fuerzas coloniales en el presente, la de la violencia racista patriarcal y la del COVID-19, obliga a una nosotras no uniforme a trazar posibilidades de vida-existencia colectiva. Es quizás el principal impulso feminista del presente. En ese sentido, la tarea de aprender de los andares

de las mujeres CIG y de escuchar con atención las teorizaciones del poder elaboradas por mujeres zapatistas, lejos de ser un retorno al romanticismo que le delega a mujeres indígenas la tarea de "salvarnos a todas", lo que a su vez absuelve a las demás de su responsabilidad, permite marcar algunas líneas directrices que vislumbran el porvenir de otras veredas. Son pautas que se gestan desde lo común en los territorios zapatistas, que entrelazan las luchas territoriales de otros pueblos originarios del país, para así vincularse con poblaciones afro-mexicanas y poblaciones mestizas que viven en condiciones precarias en las periferias de las grandes urbes y en poblados semirrurales. En su conjunto, forman una caja de resonancia cuyas vibraciones potencian la capacidad de atravesar otras murallas desde y para "las que no están, y sin embargo están con nosotras" de esta manera, se permite honrar la vitalidad política de las ausentes. ■



Abajo y a la Izquierda
Con Todo el Corazon



DEMOCRACIAS A MEDIAS

*Juan Jesús Garza Onofre
Pamela Teutli Elizondo*

1. “SI TODOS PENSAMOS IGUAL, TODOS PENSAMOS POCO”

El fin de la historia, la cúspide de la civilización occidental, la derrota definitiva del estado de naturaleza..., la democracia entendida como meta última entraña el riesgo de creer que no existen más opciones que las que este mismo modelo concibe. Así, a costa del pluralismo y la diversidad, se proclaman reglas homogéneas y respuestas absolutas que, supuestamente, dotan de certeza a los rígidos mecanismos que estructuran la toma colectiva de decisiones. Por lo que toda idea que rebase o cuestione los márgenes establecidos será vista con desconfianza, reducida a una ocurrencia; en todo caso, comprendida como un extravagante experimento para darle voz a los diferentes, a quienes las instituciones no tratan como iguales.

El gobierno, en aras de sostener la democracia, muchas veces se sirve de elementos colonialistas, de prácticas despóticas que perpetúan operaciones y violencias, construyendo una tiranía de lo uniforme. Y es que si “todos pensamos igual, todos pensamos poco”.

El abandono de las particularidades y el desprecio por imaginar otras alternativas encierran una arrogante concepción de quienes ostentan el monopolio del saber y del poder, del derecho y la moral, e incluso de aspectos más difusos como la propia “identidad nacional”; se trata de un peculiar fenómeno que incide de forma directa en la constitución de las

A las mujeres rebeldes, manta colgada durante el evento de Marichuy
◀ en Ciudad Universitaria, UNAM, 2017. Fotografía de Adrián Martínez ©



Elecciones en Ocosingo, Chiapas, 2015. Fotografía de Dimitri dF ©

estrategias, tecnologías y discursos que históricamente han hecho operativa a la democracia en occidente.

Resulta un imperativo examinar algunas de las formas que han estructurado un rígido sistema electoral para sostener una frágil democracia en México, revaluando ciertos casos que en el corto plazo han intentado darle cabida a la participación política de los pueblos indígenas de manera institucionalizada, pero que al final son ejercicios que provocan un triunfo de y para los mismos de siempre.

2. MARGINALIZAR LOS MÁRGENES DE LA DEMOCRACIA

En tiempos en los que todo está en venta, mientras cualquier estrategia resulte redituable en términos económicos tal parece que existieran límites para contener las prácticas capitalistas; de ahí que los poderosos se obstinen en dominar a quienes más segregados están dentro del mismo territorio que comparten,

alimentando un juego de nunca acabar en el que la noción de civilización se asemeja a la de colonización, a un colonialismo interno, ejercido en nombre de la propia democracia.

A esto precisamente se le ha llamado "efecto búmeran", al sigiloso fenómeno de trasplante de modelos europeos a otros continentes que tiene también un considerable contragolpe en las instituciones en las que se implanta.

Así, para el México de las instituciones democráticas la colonización se ha reflejado como una serie ininterrumpida de horizontes históricos que, aparentando un cambio, se superponen uno sobre el otro a través de los años. Porque si estos procesos comenzaron hace siglos por medio de la conquista, pasando por la colonia y luego por la óptica liberal de los Estados independientes, lo cierto es que el actual panorama neoliberal que se ha encargado de mercantilizar todos los aspectos de la vida en común pone en evidencia que el objetivo de quienes ostentan el poder nunca ha sido otro que la explotación.

Sin embargo, al hablar específicamente de la dominación sobre comunidades indígenas, los efectos de la colonización implican una cuestión de supervivencia, pues para estos grupos las historias locales y globales, el presente, su cultura, lenguaje y demás prácticas sociales son todos espacios de marginalización, que excluyen su participación en el ámbito político.

Si bien el asimilarse a los ideales occidentales ha sido en ocasiones una forma de supervivencia para las comunidades indígenas, esto ha tenido como consecuencia la pérdida de su identidad y, paradójicamente, su invisibilización. Por ello, las prácticas de resistencia frente a estos ejercicios de poder deben ser reconocidas no como una forma de "romantizar el

pluralismo”, sino como el inicio de un diálogo en construcción permanente.

Es así que la democracia y las prácticas coloniales no pueden coexistir sin poner en duda la falsedad de una o la otra, pues el colonialismo conlleva una negación de la sociedad diversa y de la heterogeneidad cultural de México, contraria a los supuestos ideales democráticos de pluralidad e igualdad política proclamados desde las instituciones democráticas.

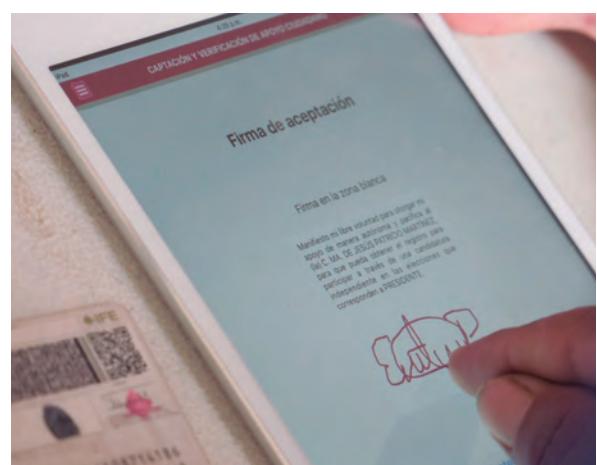
3. DEMOCRATIZAR LA DEMOCRACIA

Las democracias occidentales suelen tomarse como referencia paradigmática de organización civil, como si fueran la única respuesta correcta ante cualquier problema. Tal parece que esta forma de gobierno tiende a replicar sus modelos por todo el mundo. Sin embargo, cuando los vínculos relationales se descubren endeble y las desigualdades sociales son cada vez más profundas, el monolito democrático se empieza a desmoronar sin mayores alternativas para enfrentar una realidad más bien poco democrática.

A finales del siglo pasado, la globalización y la apertura económica, así como la alternancia en el poder, trajeron un amplio proceso de institucionalización en México, cobijado bajo el discurso de acotar las actuaciones discretionales de un gobierno con tintes autoritarios. Así que se procuró establecer algunas garantías mínimas, más allá de coyunturas e intereses partidistas. La creación de organismos administrativos y jurisdiccionales para la promoción y vigilancia de ciertos derechos, en específico y preponderantemente aquellos de corte civil y de participación política, resultaron ser maneras adecuadas de darle salida a los reclamos sociales que exigían una nueva realidad.

Así, el entonces Instituto Federal Electoral (ahora Instituto Nacional Electoral) y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) se empeñaron en erigir su rol como árbitros, ciudadanizando las elecciones, cuidando el voto y los resultados electorales, desarrollando mejores reglas y hasta fomentando por múltiples vías una cultura de mayor participación. Sin negar sus paulatinos pero enormes avances, la verdad es que, varias décadas después de su creación, tales instituciones —así como quienes las justifican— no han podido erradicar las relaciones asimétricas de poder en la democracia, donde parecería que un exacerbado liberalismo es la única forma específica de producción del conocimiento y de la verdad.

Y es que sería imposible exigir a estas instituciones eliminar las estructuras de poder si al final ellas mismas se encuentran construidas bajo parámetros coloniales, heteropatriarcales y clasistas, por lo que una reconfiguración hacia dinámicas más abiertas y flexibles implica necesariamente la disolución del mo-



Recolección de firmas electrónicas en apoyo a Marichuy.
Fotograma de Luciana Kaplan, *La Vocera*, 2020

La democracia y las prácticas coloniales no pueden coexistir sin poner en duda la falsedad de una o la otra.

nopolio sobre las reglas de un juego que una minoría se rehúsa a ceder. Por esta razón, las limitadas acciones para pluralizar los ejercicios democráticos mediante instituciones electorales no dejan de tener, en su mayoría, un tinte paternalista y un síndrome de salvación occidental pues, en el fondo, no se busca garantizar una participación política igualitaria, sino una forma de conservar el poder bajo ejercicios aparentemente legítimos, pero no por ello menos coercitivos.

Por ejemplo, la adopción de criterios etnolingüísticos para la delimitación de distritos electorales no ha significado una mejora en la representación indígena, ni mucho menos ha asegurado que en los órganos legislativos se vean reflejados los intereses de los pueblos originarios, pues muchas de estas candidaturas se convierten en militancias partidistas que limitan su independencia y autonomía.

Existen diversos ejemplos —como el reconocimiento al autogobierno de Cherán, Michoacán— de acciones afirmativas reforzadas para mujeres indígenas: la validación de candidaturas muxes con respecto a la autoadscripción de su género, la traducción de sentencias del Tribunal Electoral a diferentes lenguas originarias, entre algunos otros, que representan importantes avances en el reconocimiento y garantía de los derechos de las comunidades indígenas. No obstante, el impacto no ha sido el suficiente para cuestionar las arraigadas prácticas coloniales de nuestras instituciones ni para transitar de esta separación de la "otredad" a la construcción de un diálogo plural.

Un claro ejemplo de lo anterior es lo sucedido en el proceso electoral de 2018, con la parti-

cipación en la contienda del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) a través de su vocera María de Jesús Patricio Martínez, conocida como Mari-chuy, una médica tradicional y defensora de los derechos humanos de origen nahua; cuyo caso resulta crucial no sólo por su profundo simbolismo sino, y sobre todo, por evidenciar las distintas tensiones entre la democracia mexicana y el colonialismo.

4. “QUE RETIEMBLE EN SUS CENTROS LA TIERRA”

Cuando en octubre del 2016, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) anunciaron que llevarían a cabo una consulta pública con los pueblos originarios del país para nombrar a una mujer indígena como candidata independiente a la presidencia de la república, quedó claro que su lucha no era por el cargo sino para fortalecer las resistencias y rebeldías de los pueblos indígenas y buscar una nueva forma de construir poder desde abajo.

En marzo de 2017 se formó el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) con dos representantes, un hombre y una mujer, de cada uno de los 43 pueblos indígenas que lo integran. Meses después se nombró por unanimidad de voces a Marichuy. De tal forma que en octubre de ese mismo año se comenzó una campaña a lo largo y ancho del país para visibilizar la continua discriminación a las que se ven enfrentadas estas comunidades.

Si bien el proceso electoral de 2018 fue un hito en la historia contemporánea de México por diversas razones, estos eventos trascendentales se dieron en un contexto no muy distinto al que se vive cada seis años en este país: uso excesivo de fondos públicos, corrupción, alianzas que manifiestan lo endeble de las ideo-

logías partidistas, y candidaturas de las que trascendieron más las burlas en redes sociales que la relevancia de las propuestas.

Por ello la postulación de una mujer indígena como candidata implicó un verdadero desafío al imaginario colectivo construido sobre la estigmatización de lo femenino e indígena como dos categorías de subordinación, y puso en evidencia las sospechosas prácticas de tintes coloniales arraigadas en las instituciones electorales, cumpliendo así el propósito principal de su participación: exponer las incongruencias de una democracia plural donde las voces escuchadas no son más que una cámara de eco del privilegio.

Durante cuatro meses, Marichuy visitó diversos rincones de México para escuchar a

más de sesenta etnias que históricamente han carecido de representación en la política mexicana y a las que se trata como un bloque uniforme. Sin embargo, como vocera, escuchó y dio voz a estas comunidades. Con ello, reivindicó una forma de hacer política a través de la escucha y la construcción de un diálogo colectivo.

Habrá que mencionar que, desde su arranque, la campaña se vio limitada por los mecanismos institucionales y las conductas sociales que perpetúan la discriminación en contra de las personas indígenas, especialmente de las mujeres, bajo prácticas modernas de colonización; pues tal como lo mencionó la vocera: "la estructura está diseñada para ellos, no para la gente de abajo".



Fotograma de Luciana Kaplan, *La Vocera*, 2020

En uno de los primeros pasos para buscar su registro como candidata enfrentó el rechazo por parte del banco HSBC para abrir la cuenta que necesitaba para cumplir uno de los requisitos legales del registro de aspirantes a una candidatura independiente. Una vez alcanzada esta meta, debía recaudar 866 mil 593 firmas de ciudadanas y ciudadanos en edad de votar en al menos 17 de las 32 entidades federativas del país, en un plazo de 120 días. Y en un inicio las firmas sólo se podían recaudar con una aplicación para celulares inteligentes, un lujo inalcanzable para gran parte de la población que carece de recursos, internet y luz eléctrica.

Ante ello Marichuy solicitó al INE, entre otras cosas, que se autorizara recabar el apoyo ciudadano mediante cédula en papel en las zonas de alta marginación. Si bien esta autorización se hizo sobre un catálogo de 283 municipios, la concejala del CIG-CNI alegó posteriormente ante el Tribunal Electoral que en el país existen numerosas comunidades con carencias sociales y servicios básicos no incluidas en dicho catálogo.

El Tribunal Electoral, bajo un argumento de igualdad en la contienda, resolvió que todas las candidaturas podían solicitar apoyo en otras comunidades marginadas, pero que deberían aportar elementos suficientes para acreditar la imposibilidad del uso de la aplicación móvil como consecuencia de esta situación de vulnerabilidad. En ambas instituciones, el argumento de igualdad sólo hizo evidente la falta de una percepción más amplia, al ignorar las desigualdades estructurales a las que se enfrentan las comunidades indígenas.

Después del plazo de 120 días, Marichuy sólo logró recolectar el 30 por ciento de las firmas que necesitaba; sin embargo, el INE reconoció

que fue la aspirante con el mayor número de firmas legítimas, en comparación con otras precandidaturas, que presentaron miles de rúbricas apócrifas y credenciales falsas.

Los retos que enfrentó la vocera durante su corto tiempo en la contienda reflejaron que la democracia en México está hecha por y para los privilegiados. La discriminación de este sistema y la visión limitada de las formas de opresión estructural sólo hicieron más evidente la necesidad de figurar, aunque fuera por poco tiempo, en la vida democrática del país, pues permitió visibilizar la opresión que viven las comunidades indígenas.

5. TRIUNFOS DUDOSOS

Teun van Dijk menciona que quienes investigan deberían ser, ante todo, críticos de sí mismos, por eso es importante reconocer que el resultado de muchas de estas reflexiones se ha construido desde una perspectiva occidental y, aunque no aspiramos a sortear un problema tan complejo como el de la representatividad, escribimos siendo conscientes de la deuda tan grande que tenemos respecto a quienes históricamente hemos marginalizado de forma directa o indirecta, y reconociendo la necesidad de continuar construyendo puentes de diálogo.

Por ello, los estudios descoloniales no sólo tienen como fin reconocer estas estructuras de poder desde un plano académico, sino también cuestionarlas y combatirlas en las prácticas diarias pues, a pesar de su poder de expansión y de dominio, el sistema colonial se enfrenta día a día a formas de contestación y resistencia, como la candidatura de María de Jesús Patricio Martínez.

Anhelar un sistema político más incluyente y plural, más democrático, pasa por reco-

nocer las estrategias institucionales de dominación y en particular las sutiles vías de las que nos hemos valido para cimentar nuestros modelos de Estado-nación.

Habrá que recordar que la democracia no se limita a la mera representación, al ostentar un cargo de elección popular. En todo caso, bien vale la pena evaluar los mecanismos institucionales que tradicionalmente han servido para tender puentes entre ciudadanía y gobierno. Es momento de asumir que existe una democracia a medias, confeccionada bajo parámetros canónicos y occidentales que, sin duda, han podido expresarse a través de diversos contextos, generando una falsa noción de cambio,

de evolución; pero que, en el largo plazo, ya no resultan tan valiosos, pues las buenas intenciones rayan en el servilismo y la condescendencia, y los escasos triunfos de nuestra democracia se tornan más bien dudosos.

Mientras tanto, los movimientos alternativos resisten, se organizan, se hacen escuchar a través del silencio, continúan su lucha, e insisten en que se les deje de tratar como incapaces y diferentes, como personas extrañas que no pertenecen a un país en donde el reconocimiento a la diferencia cultural de los pueblos indígenas es la base del principio de pluriculturalidad de ese territorio que por costumbre llamamos México. **U**



Manta del Concejo Indígena de Gobierno colgada durante el evento de Marichuy en Ciudad Universitaria, UNAM, 2017. Fotografía de Adrián Martínez ©



Rodrigo Torres, *Turbilhão* (*Turbulencia*), 2019. Collage de billetes. Cortesía del artista



EL SISTEMA BANCARIO MEXICANO

¿NEOCOLONIALISMO O GLOBALIDAD?

Gustavo A. Del Ángel

La globalización financiera de las últimas décadas es un fenómeno ubicuo, afecta la función de las empresas, los gobiernos y la vida cotidiana de todas las personas. México es un país que, vertiginosamente, se insertó o bien, fue absorbido por esa ola. Niall Ferguson, en su libro *The Cash Nexus* (2001), asevera:

Está por cierto la suposición de que habrá una o más potencias exportadoras de capital con un programa estratégico o político. Normalmente éste ha sido el caso. Pero lo que hace extraño al siglo XX es la ausencia de tal potencia hegemónica a nivel financiero.¹

Desde hace veinte años, el peso de la banca global en México es sobresaliente: arriba de 80 por ciento del capital de los bancos del país. Esto es un caso poco común en economías similares a la mexicana, lo cual ha llevado a que innumerables especialistas se pregunten realmente qué significa esto. Por ejemplo, si es que los bancos extranjeros tienen un diferenciador que los hace más reticentes —o más proclives— a promover el crédito, si transfieren innovación de forma efectiva, si son puramente extractores de utilidades, o si son una conexión indispensable con la economía global.

Para entrar al tema, hablaré de los bancos de matriz española, que concentran aproximadamente 40 por ciento de los activos, la mayor concen-

¹ Niall Ferguson, *The Cash Nexus*, Basic Books, Nueva York, 2001, p. 362.

tracción por país. Más que una relación colonial, ésta es una historia de capitalismo global, donde lo que gobierna no es una metrópoli, sino los mercados financieros globales, y en el que actores mexicanos se han incrustado con cierta capacidad de acción propia, con ventajas y desventajas.

A los bancos con matrices en España, ante su notoria propagación en América Latina desde hace un cuarto de siglo, se les llegó a llamar "conquistadores", junto con otras compañías españolas, como aquellas de telecomunicaciones e infraestructura que también entraron a la región (los primeros en usar el término fueron Mauro Guillén y Adrian Tschoegl, en el año

2000).² La metáfora de una re-conquista se refería a la expansión y el asentamiento exitoso, pero luego pasó a señalar un carácter extractivo y de dominación.

¿Entonces, son relaciones coloniales las que ejercen los bancos extranjeros en México? La pregunta no es exótica, sino frecuente. Hay que precisar que en este caso hablaríamos más bien de "neocolonialismo", esto es, una situación de ventaja y de extracción no en el sentido de una jurisprudencia de "colonia", sino en un con-

² Mauro Guillén y Adrian Tschoegl, "The New Conquistadors: Spanish Banks and the Liberalization of Latin American Financial Markets", The Wharton School, estudio de caso, 2000.



Fachada del antiguo Banco Hispano Americano en Madrid. Fotografía de fmpgoh, 2010 ©

texto de países soberanos, capitalistas y globalizados.

Los vínculos financieros entre países involucran una relación de poder, siempre. Sin embargo, esa vinculación es bidireccional. Esto es particularmente evidente en el crédito soberano —aquel que se otorga a los gobiernos—. El poder no lo ejerce únicamente la matriz de un banco o su metrópoli. La contraparte, digamos burdamente “el colonizado”, tiene agencia, capacidad propia de movilizar recursos y negociar condiciones.³

LOS BANCOS ESPAÑOLES EN MÉXICO

Ésta es una historia añeja, pero el punto de inflexión fueron las adquisiciones de los bancos mexicanos por corporaciones financieras globales. Estas maniobras obedecieron a una conjunción de factores: el primero fue la expansión de grandes bancos en una era de alta globalización económica. Para los bancos españoles, América Latina fue una región natural de crecimiento, pero no la única. El segundo factor fueron las condiciones de deterioro en las que se encontraba la banca mexicana después de la crisis de 1995, y ante las que los bancos, en particular los adquiridos por españoles, necesitaban capital. Esa situación llevó a una aceleración del Tratado de Libre Comercio para la apertura a la inversión en servicios financieros.

¿Cómo se llevaron a cabo esas adquisiciones? ¿a qué condujeron en los años posteriores? Lo anterior requiere estudiar cada caso específico, ya que no hay una horma que explique todos. No obstante, podemos concen-

³ Esto lo muestran varios estudios contenidos en el libro Pierre Penet y Juan Flores Zendejas (eds), *Sovereign Debt Diplomacies. Rethinking sovereign debt from colonial empires to hegemony*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

trarnos en los dos bancos mayores de España en México: Santander y BBVA.

El primero en moverse fue Banco de Santander, que consolidó su posición en México con la adquisición de Banco Mexicano, creado en 1932, y Serfín, que abrió sus puertas en 1864 como el Banco de Londres y México, la institución bancaria más antigua del país; al momento de su compra era el tercer banco de mayor tamaño.

Banco de Santander tenía negocios en el país desde 1954, cuando abrió una oficina de representación. Pero fue en 1994 cuando el gobierno le autorizó iniciar un grupo financiero y abrir sucursales bancarias. Es importante señalar que Santander también adquirió grandes bancos en Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Perú y Venezuela. Ya en 1998 su operación en América Latina representaba el 53 por ciento del número de empleados del grupo, 32 por ciento de la cartera de crédito y 41 por ciento de las utilidades.

En octubre de 1996, en plena crisis, el gobierno autorizó que Santander asumiera el control accionario de Banco Mexicano, cambiando su nombre a Santander Mexicano. En el momento de la adquisición, Banco Mexicano era el cuarto más importante del país, y estaba afectado financieramente por la crisis.

Posteriormente, en mayo de 2000 Santander Mexicano ganó la licitación del Grupo Financiero Serfín. Para ellos, eso representaba “entrar a las grandes ligas” de la banca en México. Pero Serfín acarreaba problemas financieros desde años atrás, los cuales se hicieron más severos. Los directivos y accionistas en España vieron la operación con mucha preocupación y estaban poco convencidos. Lo que siguió fue una reestructura a fondo de la institución.

Por su parte, BBVA México es el resultado de una adquisición escalonada de uno de los mayores bancos de México: Bancomer. Sin duda alguna, un atractivo para la compra total de Bancomer fue su participación de mercado y su posición a lo largo de todo el territorio nacional. A pesar de los problemas que enfrentaba en esos momentos, era uno de los grandes jugadores de toda la región, en una de las mayores economías latinoamericanas. Francisco González, quien fue presidente del grupo español, así me lo expresó en una entrevista:

En una reunión en Washington, en el Fondo Monetario Internacional, un par de años después

de la crisis de 1995, se comentó de corrillo que BBV compraba Banco Francés, el cual era una muy buena franquicia en Argentina. Uno de los financieros españoles que estaba ahí presente dijo: "el sueño de mi vida sería poder comprar Bancomer". Aquello se me quedó muy grabado en la cabeza. [...] Por lo tanto no había muchas dudas, se trataba de un banco que estaba muy incrustado en la sociedad mexicana, con mucha capilaridad por todo el país. Era una oportunidad histórica.⁴

Bancomer se fundó en 1932, como el Banco de Comercio. Cabe señalar que su primer presidente de consejo fue Manuel Gómez Morín, poco antes de ser nombrado rector de la Universidad. Para su expansión nacional, Bancomer inició una serie de asociaciones con bancos pequeños que operaban en los distintos estados del país. En aquellos años, la competencia uno a uno con Banamex llevó a que estas dos empresas se posicionaran en todo México, pero se trató de un proceso largo y que implicó mucha inversión.⁵

La crisis de 1995 evidenció debilidades internas de Bancomer. Los accionistas perdían dinero y la necesidad de capitalizar era constante. En esos momentos empezaron a buscar socios internacionales que les ayudaran a alcanzar una mayor capitalización.

El entonces Banco Bilbao Vizcaya (BBVA después de 1999) entró a México en varios pasos. En 1995, en plena turbulencia financiera, adquirió 70 por ciento de las acciones del banco

⁴ Gustavo A. Del Ángel, *BBVA-Bancomer. 75 años de historia*, El Equilibrista y Fundación BBVA Bancomer, Ciudad de México, 2007.

⁵ Véase Gustavo A. Del Ángel, art. cit. y, del mismo autor, "¿Por qué BBVA Bancomer tiene una participación de mercado tan grande?", *Revista de Historia de la Economía y la Empresa*, 2012, núm. 6.



Inauguración de la Torre BBVA Bancomer en la Ciudad de México. Fotografía de la presidencia de la República Mexicana, 2016 ©

Los bancos españoles, de acuerdo con los corrillos de la industria, actuaron como verdaderos “conquistadores”

Mercantil Probursa, arrancando una estrategia de expansión. En septiembre de 1999, en la reunión anual del Fondo Monetario Internacional, el presidente de BBVA y su representante en México se reunieron con los directivos de Bancomer para expresar su interés de invertir en el banco. En marzo del año 2000 BBVA informó a las autoridades mexicanas su intención de adquirir una parte importante del capital de Bancomer. Los accionistas de Bancomer estaban dispuestos a vender. Pero no fue sencillo, Banamex inmediatamente anunció una oferta de adquisición de Bancomer, que superaba la de los españoles. El gobierno dio la prioridad de compra a BBVA y se inició un proceso de fusión que resultó complicado y doloroso, del cual surgió BBVA Bancomer. Finalmente, en febrero de 2004 BBVA adquirió la totalidad de las acciones.⁶

¿CONQUISTADORES EN FUNCIONES?

Ambos, Santander y BBVA, desarrollaron un negocio próspero. Los grupos españoles hicieron un trabajo efectivo para el saneamiento, aumentar la eficiencia y crecer el negocio. Los dos bancos obtienen alrededor del 44 por ciento de sus ingresos de América Latina.⁷ Considerando que la rentabilidad del negocio bancario cayó en Europa después de la crisis de 2008, América Latina, y en particular México, fue la principal fuente de utilidades. Esto no sólo resultó ser el caso de los bancos españoles, sino también de los estadounidenses, que obtuvieron sus principales ganancias de los mercados llamados “emergentes”.

La proporción de los ingresos y las utilidades que estas organizaciones globales obtienen de sus filiales en distintos países suele ser un referente para el carácter neocolonial de los bancos foráneos. Tal como lo eran las remesas novohispanas al imperio español. Por un lado, esas ganancias se explican por el tamaño de las filiales tanto dentro de los países en los que se encuentran, como dentro de los grupos en cuestión. Por otro lado, también dependen de las condiciones de competencia de los mercados bancarios donde hacen su negocio. En entornos menos competitivos, esos bancos son más rentables.

Por otra parte, la expansión del crédito bancario en la economía, así como su costo, obedecen a varios factores; por ejemplo, en México se considera que el gran tamaño de la economía informal y el nivel de riesgo que se enfrenta están detrás de un crédito caro.⁸ También las regulaciones derivadas de los Acuerdos de Basilea pueden inhibir una aceleración poco prudente del crédito. Ahora bien, la “matricialidad” de los bancos globales puede añadir una restricción adicional. No obstante, el crédito bancario creció 95 por ciento entre 2011 y 2020 (antes de la pandemia).

Ahora bien, el análisis debe acompañarse del entendimiento de otros aspectos, ya que utilidades, ingresos y crédito pueden ser engañosos. Primero, es importante considerar el grado de autonomía posible para cada banco respecto a su matriz; segundo, cómo estos bancos contribuyen al desarrollo financiero de

⁶ Del Ángel, art. cit., 2007.

⁷ “Las promesas incumplidas de América Latina”, *El País*, 13 de marzo de 2021. Disponible en <https://elpais.com/economia/2021-03-13/las-promesas-incumplidas-de-america-latina.html>

⁸ CEEY, “El sistema financiero Mexicano. Diagnóstico y recomendaciones”, Centro de Estudios Espinosa Yglesias, Ciudad de México, 2017.

los países en los que se ubican, a la estabilidad de sus economías, así como a la mayor inclusión financiera.

En relación a la autonomía que pueda haber respecto a sus matrices, podemos aventurar que, en varios aspectos, los bancos adquiridos por corporaciones estadounidenses han tenido más autonomía propia. Los vecinos del norte siempre subestimaron, no sin cierta arrogancia, la complejidad de la economía mexicana y la sofisticación del sistema financiero del país. Más allá de la barrera del idioma, se trataba de compenetrarse en una cultura que les resulta poco cómodo entender.

En cambio, los bancos españoles, de acuerdo con los corrillos de la industria, actuaron como verdaderos "conquistadores". Por ejemplo, BBVA en la primera etapa de su adquisición trató de imponer su modelo de forma agresiva y de entrada despidió a 17 por ciento de sus empleados, asimismo los controles de costos fueron muy astringentes.⁹ La estrategia radical tuvo que irse suavizando. La reestructura de Serfín por Santander fue también dolorosa.

En todos los bancos globales se presenta el fenómeno conocido como "matricialidad". Esto es, decisiones locales que deben pasar por las matrices en otro país, incluso por muchas instancias transnacionales (en el caso de bancos con operación muy globalizada), y que a veces se retrasan o se hacen más inefficientes. Según Francisco Suárez, eso representó una barrera para expandir el crédito en la primera década del milenio.

Por otra parte, la globalización tiene su lado constructivo. Por ejemplo, los estándares de control, regulatorios y de gobierno corporativo de esos bancos son globales. La tecnología

⁹ Del Ángel, art. cit., 2007.



Billete de cincuenta pesos mexicanos,

se ha actualizado con estándares también globales. La estabilidad de esas instituciones ya no depende de un solo país, sino de una red global de empresas interconectadas, lo cual contribuye a la estabilidad financiera en México (al menos hasta ahora). Y como señalan Stephen Haber y Aldo Musacchio, un sistema bancario global además está menos expuesto a la discrecionalidad de los gobiernos.¹⁰ También cabe señalar que ha habido una entrada fuerte de mexicanos en los cuadros directivos de esas corporaciones bancarias globales, incluso en sus consejos de administración, como en el caso de Citi.

La globalización ha rebasado cualquier relación neocolonial. Esos bancos difícilmente deciden desde los intereses de un gobierno o nación, o los de un grupo propietario. Sin duda tales agentes influyen, pero en el sistema están involucrados muchos países, distintas jurisdicciones regulatorias e innumerables accionistas y stakeholders. En otras palabras, es una historia de capitalismo global. Ese espíri-

¹⁰ Stephen Haber y Aldo Musacchio, *Los buenos tiempos son éstos*, Silvia Jiménez Barba (tr.), Centro de Estudios Espinosa Yglesias, Ciudad de México, 2014.



Banco de México, 1981 @

tu ha sido bien representado en una conversación imaginaria entre Robert Rubin, exsecretario del Tesoro de Estados Unidos, y Mahathir bin Mohamad, primer ministro de Malasia, que Thomas Friedman ingenió en 1997:

Mis disculpas, Mahathir, ¿pero en qué planeta vive? Usted habla de la participación en la globalización como si se tratara de algo que uno puede elegir. La globalización no es una elección. Es una realidad. [...] La verdad fundamental de la globalización es la siguiente: Que nadie es responsable de esto.¹¹

De la globalización financiera, difícilmente hay vuelta atrás.

¿Qué hacer en esa globalización cuando se identifican diferencias entre el servicio que otorgan los bancos en otros países y el que brindan en México? Los retos en calidad en el servicio y en precios de los servicios (comisiones) son evidentes y han sido temas de discusión pública. La legislación establece una regula-

ción de los servicios y las comisiones, incluso ha habido iniciativas para reforzar el alcance de esa normatividad, pero no hay recetas mágicas, ni balas de plata, como a veces se quiere creer.

Claramente los bancos globales, y en especial los españoles, no enfrentan en México las condiciones de competencia que hay en otros países, incluyendo los de origen. En España la banca minorista tuvo siempre competencia fuerte de diversos intermediarios, como muestran estudios para ese país. La limitada competencia en México es una barrera para mejorar en aspectos básicos de la inclusión financiera. Pero al mismo tiempo es un dilema, ya que se trata de una industria sobreregulada, lo que dificulta la entrada a nuevos intermediarios y encarece su operación.

Sin duda, los bancos globales tienen ventajas por su alta diversificación y tamaño. La banca de desarrollo puede contribuir a abrir espacios de competencia para otros intermediarios, principalmente en segmentos y regiones donde llegan menos los bancos tradicionales o donde hace falta esa competencia. Asimismo, mientras el gobierno persista en usar los bancos como una ventanilla fiscal, los usuarios serán menos susceptibles a confiar en el sistema y se elevará el costo promedio de los servicios, dando ventaja a los grandes bancos.

En la medida que el sistema financiero mexicano tenga poca competencia, los bancos —foráneos o locales— van a gozar de ganancias extraordinarias. Como reza el título del libro de Haber y Musacchio, "los buenos viejos tiempos son éstos" para la banca. No obstante, el porvenir, tan incierto como se presenta, será una prueba para el sistema financiero, el global y el mexicano. ■

¹¹ Thomas L. Friedman, "Globalization Now a Fact of Life", Deseret News, 2 de octubre de 1997. Disponible en <https://www.deseret.com/1997/10/2/19337365/globalization-now-a-fact-of-life>



SANGRE Y TIERRA

ROSTROS DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA

Samuel Lagunas

Hay un cuento en la Biblia hebrea sobre un profeta que huyó a las montañas para ocultarse del rey que lo perseguía. Cuando intentó hablar con dios, un fuerte viento sacudió su lugar, luego un terremoto hizo temblar la tierra, un fuego incendió todo alrededor y finalmente un murmullo de aire lo rodeó como si lo acariciara. Sólo al cabo de eso fue capaz de escuchar la voz que buscaba y entendió lo que tenía que hacer.

Creo que esta historia provee una analogía útil para explicar los principales caminos que ha tomado el cristianismo en América Latina desde su imposición hace más de 500 años. En varios de sus momentos ha sido parte de un tornado que ha devastado comunidades enteras; a veces se ha comportado como un temblor que sacude las prácticas y las creencias de las personas; y en otras ocasiones, tal vez las menos, ha sido un viento que anima los movimientos sociales.

1. LOBOS Y CORDEROS

Entre 1550 y 1551, en Valladolid, España, se organizó una serie de debates entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en torno a si era justo, o no, hacer la guerra en contra de los pueblos de la Nueva España. Para Sepúlveda no había duda: la guerra era lo correcto si se quería someter la “naturaleza bárbara” de los indígenas, y así acabar con sus prácticas demoniacas —¡los sacrificios humanos!— y rescatar a las generaciones futuras con la verdad del evangelio. Frente a él, Bartolomé de las Casas sostuvo un punto de vista contrario: si la llegada de los españoles

a América constituía un acontecimiento inusitado, exigía una teología diferente, no una mera extrapolación de las doctrinas previas.

En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), Las Casas hizo una denuncia de las torturas y los homicidios que los españoles cometieron en nombre de la cruz. Este reporte de iniquidades se construyó gracias a una inversión semántica de dos figuras importantes de la imaginería bíblica: los lobos y los corderos. En el escenario que invoca el autor para cifrar su horror, tanto los frailes españoles como los obispos y gobernadores se habían comportado como lobos, engañando y devorando a las verdaderas criaturas de dios que no eran más que corderos inocentes masacrados y expulsados de su Edén terrenal. Lo que no se puso en duda, sin embargo, fue la necesidad de los indígenas de escuchar ese nuevo mensaje. Sólo se cuestionó qué máscara utilizar para comunicarlo: la de las armas o la del amor.

2. ¿NO ESTOY YO AQUÍ QUE SOY TU MADRE?

El primer desafío que los frailes tuvieron que superar en el proceso de evangelización en el nuevo continente fue el desconocimiento del idioma. Para soslayar inmediatamente esa distancia, acudieron a las imágenes. Ya que los franciscanos provenientes de España eran devotos de la Inmaculada Concepción, su ícono se convirtió en el vehículo principal para la introducción del mariantismo en América Latina.

La advocación apocalíptica de María como la mujer vestida de sol, madre del salvador y de toda la nueva creación, sirvió a los españoles para convertir la dominación política y espiritual en un acto desinteresado y amoroso de cuidado y protección. La visión de Juan Die-



Boceto para el frontispicio del Escudo de Armas de México. Realizado por José de Ibarra, ca. 1743.
Imagen de John Carter Brown Library ©

go en el Tepeyac en 1531, popularizada gracias a la primera copia oficial de 1606 firmada por Baltazar de Echave y legitimada con la publicación del libro del sacerdote Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México* (1648), certificó el triunfo de la empresa evangelizadora, la penetración del colonialismo en un nivel subjetivo —los indígenas soñaban ya lo mismo que los españoles!— y el entusiasmo de las élites criollas por la mezcla entre religión y patriotismo. Ahora la virgen era su aliada en el gobierno.

3. CONTRA EL CÉSAR Y CONTRA DIOS

La evangelización no fue un proceso uniforme y homogéneo. Algunos pueblos andinos, por

ejemplo, se opusieron férreamente al cristianismo, lo que provocó el surgimiento del Taki Onqoy o la enfermedad del baile. Esta rebelión frente a las imposiciones de la administración virreinal en el Perú entre 1560 y 1572 tuvo como punto de partida la idea de que la llegada del dios cristiano había roto el mundo. Por ello, las huacas, o dioses locales, en su rabia comenzaban a poseer cuerpos humanos, provocándoles convulsiones y desmayos. Muy pronto se levantaron algunos chamanes, como Juan Chocne, quien a través de danzas alentaba a las huacas para que no dejaran de combatir. Los

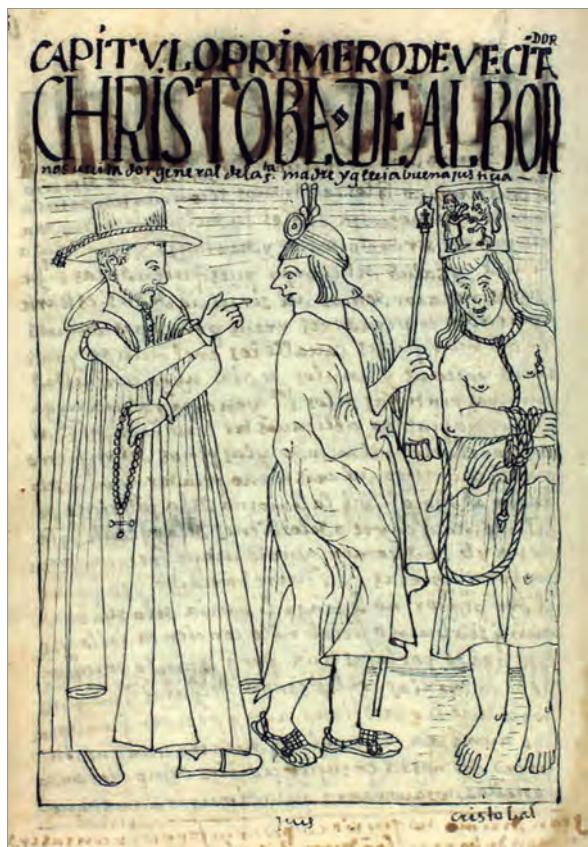
indígenas, por su parte, debían abstenerse de la ropa y la comida española, así como de asistir a la iglesia y venerar la cruz. Éstos eran preparativos para la batalla final donde el mundo daría vuelta y las huacas podrían descansar de nuevo.

En Brasil la consolidación de la industria azucarera trajo consigo la explotación de la mano de obra indígena. Esta agricultura esclavista reavivó los mitos tupíes y detonó algunos movimientos migratorios en busca de la Tierra sin Mal. Uno de los más conocidos es el encabezado por Viaruzu, quien en 1539 guio a casi 12 mil hombres por el Amazonas hasta llegar a Perú con sólo trescientos sobrevivientes. No hallaron ningún paraíso en ese viaje.

El levantamiento de líderes mesiánicos movidos por la promesa de la destrucción del orden colonial y un regreso al mundo precristiano fueron una constante durante los siglos consecuentes. La consigna era la misma: para acabar con el César era necesario derrumbar a su dios.

4. NUEVAS CREENCIAS, MISMO IMPERIO

Es cierto que la presencia de protestantes en el siglo XIX fortaleció a los partidos liberales, inspiró el desarrollo económico de países que buscaban emular las riquezas de la Europa protestante y favoreció la construcción de Estados laicos. No obstante, en el siglo XX una nueva ola de misioneros llegó a la región con el fin de aprender idiomas indígenas y traducir la Biblia para facilitar la evangelización. Se trataba del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organización estadounidense convencida de que no sólo había que compartir las creencias con los indígenas, sino también crearles condiciones para una "vida mejor".



El visitador Cristóbal de Albornoz, descubridor del Taqui Unquy, según Felipe Guamán Poma de Ayala en *Primer nueva corónica y buen gobierno*, 1615 ©

Las comunidades de base representaron una amenaza para las élites gobernantes.

Como un brazo más del Destino Manifiesto, los misioneros del ILV invadieron América Latina de forma escalonada, de 1935 a 1970, y contribuyeron a dinamitar las estructuras sociales de las comunidades campesinas a través de una imposición lingüística, cultural y económica que hacía énfasis en los beneficios de la propiedad privada, la expropiación del trabajo ajeno y el conformismo sacrificial. Así fundaron las primeras iglesias con líderes indígenas, pero también las primeras empresas pequeñoburguesas que conservaron una relación de dependencia con las grandes transnacionales, lo que facilitaba el saqueo y la extracción de los recursos y los territorios. Se trataba de una nueva estrategia imperialista, vestida otra vez de mensaje de paz.

5. PUEBLOS CRUCIFICADOS, PUEBLOS RESUCITADOS

Después del Concilio Vaticano II (1962-1965), algunos católicos impulsaron desde las comunidades de base una latinoamericanización del cristianismo. Teólogos como Gustavo Gutiérrez en Perú y Jon Sobrino en El Salvador comenzaron a situar la condición de pobreza y marginación en la que vivían sus países como punto de partida para el desarrollo de la fe. Bajo el lema "nuestro método es nuestra espiritualidad", Gutiérrez señaló la importancia de convertirse hacia el prójimo y no hacia dios, lo que avalaba un compromiso genuino con la lucha contra las injusticias sociales.

Los símbolos también fueron resignificados. Para Jon Sobrino, los pueblos latinoamericanos estaban crucificados debido a la condición de sometimiento y alienación en la que se encontraban. Eso los convertía también en herederos directos de la esperanza de la resurrección, misma que debía construirse en

la solidaridad cotidiana con los pobres, y no en aguardar a que la salvación viniera de forma sobrenatural.

Las comunidades de base representaron una amenaza para las élites gobernantes, quienes las reprimieron con violencia. Así sucedió en El Salvador, donde decenas de sacerdotes fueron asesinados por su cercanía con las luchas civiles: Rutilio Grande en 1977, Óscar Romero en 1979, Ignacio Ellacuría en 1989... Sin embargo, las semillas de cambio comenzaron a florecer en la iglesia: muy pronto surgieron las teologías feministas y ecologistas en el catolicismo, y entre los evangélicos y protestantes se conformó la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Esto abonó, además, a la formación de escritores como Ernesto Cardenal o Javier Sicilia, que encontraron en la Teología de la Liberación un estímulo para escribir una literatura con fe y compromiso social.

6. EL GIRO HACIA LOS DERECHOS HUMANOS

Gracias a la labor de frailes como Antonio de Montesinos y Francisco de Vitoria en el siglo XVI y al impulso liberacionista de la teología, las iglesias tanto católicas como evangélicas se convirtieron progresivamente en defensoras de los derechos humanos. Este giro, sin embargo, no fue generalizado, sino que ocurrió cuando los propios ministerios pastorales se dieron cuenta de cómo miles de creyentes eran víctimas de las violencias de Estado durante las décadas de 1970 y 1980.

Hoy día muchos sacerdotes, pastores y líderes laicos desempeñan labores de negociación y mediación en conflictos y son parte de movimientos sociales; no obstante, esta pos-

tura continúa siendo contestataria dentro de las instituciones, pues la defensa de la vida y la integridad física implica una denuncia de la complicidad de las iglesias en situaciones de violencia.

Este giro también ha revalorado las alianzas entre la religión y el derecho, y la iglesia y la sociedad civil, lo que ha permitido la formación de asociaciones como el Centro Vitoria (1984), el Centro Prodh (1988) y Católicas por el Derecho a Decidir (1994), centradas en acompañar movimientos de grupos vulnerables y marginados, como indígenas, campesinos, migrantes, mujeres o personas sexodiversas.

7. REINA DE MÉXICO, PATRONA DE LOS CHICANOS

Los íconos religiosos permiten al creyente incorporar la devoción a su vida cotidiana e intervenir desde la intimidad las enseñanzas oficiales. Es el caso de la virgen de Guadalupe, utilizada como símbolo de dominación por las élites criollas, pero que hoy es un símbolo de sororidad y cuidado mutuo, una imagen transfronteriza que da cobijo a los grupos de migrantes que marchan hacia Estados Unidos.

La escritora chicana Sandra Cisneros se refiere a ella como una "diosa sexuada", que utilizó su vulva para pronunciar la verdad más básica y urgente de la dignidad de la vida. De forma complementaria, la pintora Yolanda López en la serie de cuadros *La virgen de Guadalupe* santifica a la mujer chicana desde lo cotidiano y lo doméstico, retratando a su madre y a su abuela con elementos de la iconografía mariana. Laantidad comienza en la carne.

Pero la virgen no sólo se ha convertido en un motivo artístico relevante, también su imagen preside los muros de los albergues de migrantes, garantizándoles un lugar seguro don-

de comer, dormir y recibir atención médica. Aunque la mayoría de las veces estos refugios están dirigidos por miembros del clero, como es el caso de Hermanos en el Camino (2007), albergue a cargo del padre Alejandro Solalinde, el interés principal no es la evangelización, sino la asistencia humanitaria. El poder del ícono ha dejado de estar subordinado a las intenciones hegemónicas y se ha puesto al servicio de la vida.

8. UNA TEOLOGÍA SIN ROPA INTERIOR

Una de las propuestas teológicas más refrescantes y revolucionarias fue elaborada por Marcella Althaus-Reid, quien radicaliza el lugar teológico de los "pobres" al poner en el centro el cuerpo de las mujeres campesinas que viajan a la ciudad de Buenos Aires a vender sus productos. Es un cuerpo que lida a diario con el calor de las banquetas, con dormir a la intemperie, con llevar en la espalda otro cuerpo recién nacido. El cuerpo de la mujer campesina tiene un sexo que a veces no va cubierto y es juzgado como indecente. Para Reid, la teología tiene que partir de esa obscenidad y hablar desde cuerpos sexuados en medio de la miseria; ser queer, homosexual, lesbiana, trans y combatir las erecciones violentas de la economía capitalista.

El lenguaje bíblico, bastante pudoroso, se muestra inoperante para dar cuenta del mundo contemporáneo, de ahí que acudir a la carne y al cuerpo como repertorio de figuras y símbolos vivifique la reflexión y abra al creyente a la inmediatez de la crisis, pero también a la realidad del cambio.

9. EL PELIGRO TODAVÍA

En mayo de 2016, Everaldo Pereira, pastor de una iglesia evangélica del grupo Asambleas

de Dios, bautizó en el río Jordán a un poco conocido Jair Bolsonaro. Pereira también era entonces presidente del Partido Social Cristiano, al que Bolsonaro se había afiliado hacía unos meses. Tres años más tarde, Jair se convertiría en el primer presidente pentecostal de Brasil.

La alianza entre Bolsonaro y los evangélicos no se quedó en el voto. A principios de 2020, Ricardo Lopes Dias, exmisionero en la década de 1990, fue nombrado jefe del Departamento de Indígenas. De inmediato, las comparaciones brotaron entre la opinión pública. Lopes era un lobo que había llevado la viruela a la Amazonía y ahora encabezaba una nueva ola de despojo territorial. Uno de los planes de Bolsonaro es el desarrollo del agronegocio en el Amazonas, con lo que pretende deforestar miles de kilómetros de bosque y desalojar a cientos de habitantes de sus hogares a cambio de internet de banda ancha. Por fortuna, Lopes Dias, el brazo teológico de esa invasión, fue destituido a fines de 2020. Sin embargo, la lucha por la defensa de la Amazonía continúa y el monstruo fascista-evangélico no cesa en sus ataques.

Brasil no es un caso aislado. En Colombia, Argentina, México y Guatemala, los fundamentalistas cristianos tienen una presencia cada vez más fuerte como aliados de políticas de extrema derecha. Alegando la defensa de la familia y encabezando una feroz cruzada contra los movimientos feministas y LGBT+, su mancha de sangre empieza a cubrir América Latina. Todo indica que los lobos han regresado.

10. UN CRISTO SIN MÁSCARA

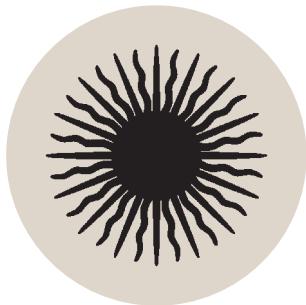
La religión fuera de la iglesia se vive intensamente y con libertad. El creyente añade a su repertorio espiritual prácticas rebeldes y anti-canónicas, como sucede con la devoción a los



Hombre sostiene cuadro de la virgen de Guadalupe frente a la Basílica del Tepeyac, en la Ciudad de México. Fotografía de Katie Bordner, 12 de diciembre de 2016 ©

santos en el catolicismo o con la fragmentación denominacional entre los evangélicos.

Simultáneamente, cada vez son más visibles los esfuerzos por forjar identidades cristianas más allá de Cristo. Los casos de la teología india escrita por el zapoteco Eleazar López Hernández, la teología afrocaribeña de Maricel Mena o el trabajo de memoria que Jocabed Solano ha hecho con los Misak y los Gunadule en la región de Panamá-Colombia son signos de una transformación espiritual profunda en el cristianismo: una vuelta de mundo. Son un intento de vivir al fin sin la máscara colonial e imperialista; de encontrar a dios en otros mitos, bajo otras formas, con otros rostros. Sin temblores, tornados, ni fuegos consumidores. Sin más sangre. Sólo un corazón atento a la voz de la tierra, a su memoria y a su grito. ■



HACIA UNA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN

¿QUÉ ES LA BELLEZA?

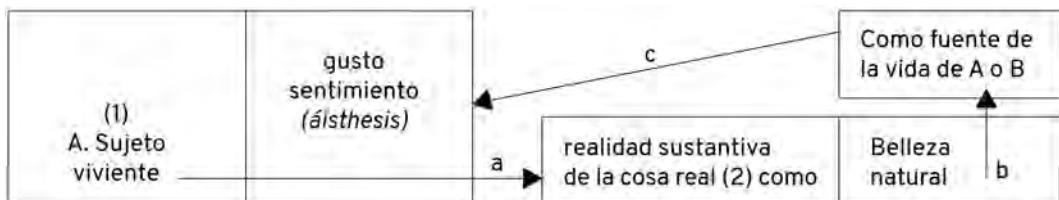
Enrique Dussel

El continuo recurrir a los animales en esta exposición tiene como intención indicar el lugar en la estrategia del nuevo concepto de belleza que deseo proponer.¹ Hemos comenzado ya a tratar antes el tema de la belleza, como proto-belleza o la belleza que captan aun los animales y ahora debemos entrar de lleno en la cuestión. Se trata de la tesis originaria de esta obra (en su momento sustantivo, no en el crítico que viene después), porque fundamenta todos los desarrollos posteriores, aun los más críticos, populares, liberadores o descoloniales en estética. La cuestión la he reflexionado durante decenios aunque nunca lo había descrito claramente, pero al final ha llegado a una claridad mínima para poder ser expuesta, después de haber buscado otras sendas de soluciones que se fueron manifestando como parciales, o no suficientemente explicativas. Tendré en cuenta las reacciones críticas de los lectores ante la compleja explicación de lo que sea la belleza ligada a la cuestión del gusto, o del sentimiento ante la belleza, en una relación dialéctica de mutua complementariedad semántica. Deberemos sabernos mantener siempre en la tensión dialéctica entre los dos términos de la relación de (1) con (2), y reciprocamente de (2) con (1). Donde uno (1) es la subjetividad con capacidad de emoción sensible o de sensibilidad estética, el gusto de un sujeto viviente, y dos (2) es la objetividad, la sustantividad de la cosa real (o ficticia) donde se dará la belleza.

¹ En el *Diagrama* se indica en A, y con las flechas a, b y c, que forman el triángulo fundamental (como *Grund* o *fundamento* de toda la estética); es decir, será el punto radical de partida de la descripción de esta *Estética de la Liberación*.

DIAGRAMA

El sentimiento estético (*áisthesis*) y belleza natural



Aclaraciones del diagrama. El sujeto viviente (A)(1) capta (flecha a) la realidad sustantiva misma de la cosa real (2) como belleza natural (flecha b) en tanto que condición de la vida misma del sujeto viviente. Esto despierta la emoción o sentimiento descripto como la *áisthesis*, del gusto natural por la cosa bella (flecha c).

Si hemos contado con la capacidad de captar la belleza en un mundo-pobre (como lo analiza Heidegger: "das Tier ist weltarm") de los animales, en el ejemplo muchas veces repetido del canto del gallo al amanecer o el pavorreal ante las hembras, es porque necesitamos de una certidumbre acerca de la experiencia del momento prístino, originario, radical en que se establece la belleza, y el animal, he repetido, nos muestra un sendero, una proto-experiencia. El gallo (1) enfrenta al sol (2) (flecha a del diagrama). Una subjetividad animal se sitúa ante una cosa real de suyo.² No actualiza en su cerebro el animal la *realidad misma* de la cosa real, pero experimenta instintivamente el calor, la luz que deja atrás la noche peligrosa, fría, que imposibilitaría la vida de prolongarse mucho tiempo. Capta al sol en sus *propiedades físicas* como *condiciones necesarias* para la afirmación, reproducción y crecimiento de su vida, porque le permitirá recuperar energía y materia que ha consumido en el proceso entrópico de la misma vida animal. Vincula naturalmente desde su organización cerebral suficientemente desarrollada la relación "sol/fuente de la propia vida", así como puede igual-

mente el niño captar la relación del chocolate como comida que alimenta, es decir, que puede recuperar energía y materia consumidas en el acto mismo del metabolismo entrópico de la vida. En el primer caso, el calor del sol naciente lo siente el gallo en su corporalidad animal; en el segundo, siente el ser humano (es un acto de la sensibilidad, de la *áisthesis*) el chocolate al tocar (taste, no hay que olvidar la cuestión clásica del "juicio de gusto", taste judgement, de los empiristas ingleses o de Kant), al entrar en con-tacto (del tacto-con) con las papillas gustativas siendo probado (juzgado, compulsado, verificado, exigiendo pruebas) en sus propiedades físicas y al mismo tiempo como condiciones de ser alimento, es decir, susceptible de ser incorporado (digerido) a la corporalidad viviente para producir energía y regenerar materia, y evitar comer un veneno causa de enfermedad, malestar o muerte. El modo como prueban las papillas gustativas esa substancia de la cosa real se llama *gustar* (como verbo o acción de probar su contenido); es el gusto. El gustar es entonces una prueba que se efectúa para verificar la capacidad alimenticia de la cosa real. La conclusión de esa acción se obra en un juicio de aprobación del buen (bello) gusto o su desagrado (su rechazo). Decir *bello alimento* es sinónimo de saludable. Ello producirá en la subjetividad del viviente un entusiasmo,

² El de suyo nos indica que la cosa es real, de acuerdo con X. Zubiri, aunque no hubiera subjetividad alguna que la experimentara, y de hecho hubo sol antes que vida en el planeta Tierra.

una alegría, una emoción, un acto de sensibilidad positiva de aprobación acerca de la sustancia de lo probado. Esa emoción o sensibilidad de gusto regocija, es gozosa, es una fruición muy especial de toda la corporalidad, que pareciera que todos los componentes de la corporalidad cambian positivamente de tono, se alegran, se excitan nervios de la sensibilidad, se agita el corazón enviando más sangre a los pulmones para que rieguen con más oxígeno todos los órganos del cuerpo. Parecen todos los componentes de la corporalidad comenzar a cantar el "Canto de la alegría" de la Novena sinfonía de Beethoven. Ese impacto subjetivo es la emoción o el sentimiento estético del

gusto, la esencia de la estética; lo contrario al disgusto. Es la llamada *áisthesis*.

Es así que mientras tanto ha surgido algo nuevo en la objetividad de la cosa real como condición de vida, como fuente de vida del viviente. Se ha transformado de mera cosa real, existente, parte del cosmos y aun del mundo, en una cosa bella. Ahora porta una nueva determinación que la subjetividad le ha agregado como aspecto sólo descubierto y vivido gozosamente por el viviente, en tanto fuente de su misma vida y fuente al mismo tiempo de la emoción que se produce en ella de poder seguir viviendo. Ahora la cosa real, a más de ser real es bella, es portadora de belleza para un ser viviente.

¿Qué es entonces la belleza inicialmente percibida del sol por el gallo, y la belleza humana de una porción de chocolate para el niño? Es el nuevo estatuto, la nueva determinación, el nuevo descubrimiento de la misma cosa real en alguna de sus propiedades físicas que son captadas por el viviente como condiciones de posibilidad de la potenciación, del crecimiento, de la realización de la vida o de una mejor la vida; es decir, como fuente u origen de la vida del viviente. La alegría de ese descubrimiento es sensiblemente vivida como gusto, como agrado de un sentimiento expresado en un juicio por el niño, como por ejemplo: "¡Me gusta el chocolate!", o cuando el gallo, ante la belleza de una aurora del sol naciente, despierta a todo el gallinero "cantando al sol" (y también despertando a algunos vecinos quejoso que desean seguir durmiendo, que por ello lo insultan por la irreverencia de hacer tal ruido a esas horas). ¿Qué origina en un animal el cantar al sol? ¿Qué causa que el niño una vez probado el gusto del rico o bello alimento tiene



Armando Fonseca García, Fuente, 2019

Cuando el ser humano es feliz (*felix homo*) vive su vida sentidamente, es decir, bellamente.

como efecto que ya no lo olvide (puede quizás olvidar una fórmula matemática en la escuela pero no su chocolate; la memoria responde al gusto más que a las meras convicciones abstractas) y que repetidamente en el futuro se lo pida a sus padres? Ciertamente esa causa es el gusto por la belleza del chocolate. La belleza genera el gusto-por, y al mismo tiempo genera el gusto mismo, como un signo sensible subjetivo que promueve la objetividad, porque indica que la cosa real es fuente en el presente y podrá causar en el futuro nueva energía y materia, de lo que muy posiblemente el niño nunca tendrá conciencia, pero habrá sentido en toda la estructura de la sensibilidad cerebral el efecto: la emoción estética (*áisthesis*).

Existe entonces un círculo, mejor una espiral, en la que cada término es una determinación determinada determinante, Marx dixit. El sujeto viviente necesita reponer energía y materia consumida por el metabolismo vital (1. primera determinación determinante). La cosa real (o ficticia) tiene las propiedades físicas que ante el viviente son interpretadas como condiciones de vida (2. segunda determinación determinada por 1. y determinante de 3.). El sujeto viviente descubre en la cosa real esas condiciones como fuente de su vida, lo que se capta como belleza (3. tercera determinación determinada por 2. y determinante de 4.). La belleza que determina al sujeto estético como emotivamente gozoso, gustoso o alegre por la constatación de la posibilidad de seguir viviendo gracias a la apropiación y subsunción (en el comer como ingestión) de la cosa real fuente de su vida (4. cuarta determinación determinada por 3.). La espiral continúa al determinar el gusto (4.), que es la siguiente determinación de una cosa real susceptible de ser nuevamen-

te interpretada como fuente de más vida, la belleza segunda. El consumo determina la producción del producto, porque crea el deseo de apropiación de la cosa bella.

Opinamos que se ha logrado una inicial descripción de la esencia de la belleza. La belleza es un modo, una manera, una forma de captar o interpretar (una hermenéutica entonces) la cosa real (o ficticia) como fuente de la vida del sujeto viviente que prueba (el probar es propio del gusto) a la sustancia misma de la cosa real (su sustantividad) en tanto que bella, es decir, que se presenta como portadora de belleza. No es un valor, ni propiamente una cualidad, sino la sustancia misma en tanto fuente de vida real. La belleza aparece o sólo se descubre en la relación con el gusto (como sentimiento) del sujeto viviente en contacto con la cosa real captada o interpretada³ como bella.

LA VIVENCIA EN EL TIEMPO DE LA BELLEZA. EL SEGUNDO Y TERCER MOMENTO DE LA ÁISTHESIS

La áisthesis o la actual emoción del gusto ante la belleza es nada menos que el sentimiento gozoso del sentir el contenido (*Inhalt*), actualmente la vida humana misma realizándose. Cuando el ser humano es feliz (*felix homo*) vive su vida sentidamente, es decir, bellamente. Es la "buena vida" (*Sumak kawsay*⁴ quechua) de

³ Repitiendo. No es una interpretación teórica abstracta ni moral (práctica), sino estética, es decir, determinada por la sensibilidad, por el sentimiento emotivo del gusto.

⁴ Quizá debiera traducirse al castellano como "vida feliz", aunque posee en los pueblos originarios un sentido ético-estético simultáneamente.

los pueblos originarios de nuestra América. Esta vivencia o emoción toma su tiempo. En un primer momento, se capta en la realidad misma el origen de la posibilidad de la vida propia y por ello emerge el gozo de la vida posible. El sol naciente ante todo viviente. Pero inmediatamente se pasa, en el tiempo, a un segundo momento, es la vigencia de esa substancia real que comienza a desarrollar su presencia. El sol comienza a calentar en la luz del día a la corporalidad enfriada en una noche invernal; toma tiempo. O como cuando alguien come un chocolate y éste comienza a ser efectivamente digerido, sintiendo el viviente el efecto de la energía y la materia recuperada. Es el gozo del consumir e incorporar a la corporalidad viviente esa energía y material necesarios para el vivir. Es un subsumir lo que el cuerpo no era (lo que come) incorporándolo por ese consumo como su propio cuerpo. En el proceso de dicha subsunción se goza la belleza del alimento.

Una vez consumida la fuente de la vida el sujeto viviente goza todavía el alimento recién asimilado, pero comienza el tercer momento: la vivencia de la satisfacción de lo que ha repuesto lo que la vida consume en su acto de vida. Ese acto de vivir es la actualidad de la vida misma. Satis-hecho (lo "hecho" de manera "suficiente"), está la corporalidad feliz, gozosa, cumplida. Es el tiempo para emprender otras acciones cotidianas, entre las cuales puede estar el trabajo; pero es un trabajo como creación y prolongación de la vida; es una satisfacción, porque es la vida que se realiza en otros menesteres creativos. Es lo que Marx llamaba el trabajo como creación artística y no como alienación y sufrimiento inmolado en beneficio del que paga un salario. Es el trabajo como creación fruto de la creación bella del tra-

bajador. Este tercer momento dura en el tiempo hasta que la corporalidad viviente necesita nuevamente alimentarse. Es el hambre, de la cual habla Ernst Bloch al comienzo del Principio esperanza. Un hambre humana y feliz, del que tiene asegurado el poder volver a comer estéticamente. No es el hambre del que debe luchar para comer para no morir en la injusticia que no es el gozo del hambre que sabe que tiene para comer y que continúa un ritmo estético. Y el ritmo permite volver a sentir el gozo del comer, como una espiral creciente. Por ello la celebración comunitaria de la fiesta popular es un momento supremo de la estética en el tiempo, porque se goza la compañía de los otros junto al consumo gozoso del alimento por un prolongado tiempo, el tiempo de la fiesta. Momento culminante de la estética.

La temporalidad de la belleza tiene una duración y un ritmo. Por lo que todas las expresiones de las estéticas particulares (la arquitectura, la escultura, la pintura, la música, la literatura, el cine, etcétera) tienen su tiempo (el relato, la melodía, etcétera) y un ritmo, ya que sin ritmo (que ningún instrumento marca como el primero de ellos: el tambor) sería la monotonía de un mismo tema, color, sonido, perfume, etcétera, que al final el cerebro borraría no sintiendo nada en su indiferenciación. La belleza retorna en la ruptura del ritmo y el nuevo momento que capta la atención del viviente en la temporalidad del continuo / discontinuo... como la vida. **U**

Texto inédito de la obra en la que el Dr. Dussel está trabajando actualmente, que llevará por título "Dieciséis tesis de estética".

Remoción de la escultura de Cristóbal Colón
frente al Capitolio de Minnesota, Estados Unidos,
por parte del American Indian Movement,
2020. Fotografía de Tony Webster © ►



A R T E

RANU MUKHERJEE: RAÍCES DIAGONALES

Carolina Magis Weinberg

El baniano o higuera de Bengala es un árbol que crece de arriba hacia abajo, los pájaros depositan sus semillas en los troncos de otros árboles. El baniano invade al árbol huésped, compite con él por el agua y por la luz del sol hasta que lo envuelve y lo estrangula. En 1857 los soldados coloniales británicos colgaron al líder revolucionario Amar Shahid Bandhu Singh de un baniano sagrado en Uttar Pradesh, al norte del país. Cuando Singh murió, el árbol empezó a sangrar. Miles de personas fueron asesinadas de esa infame forma vertical. Pero así como los cuerpos, las raíces buscan bajar hasta la tierra. Tras obtener su independencia del imperio, la India adoptó al baniano, el árbol que camina, como su árbol nacional.

Equilibrada entre lo natural y lo cultural, la obra de Ranu Mukherjee encarna ese baniano que es al mismo tiempo semilla, árbol y bosque. La artista trabaja con la sincronicidad de todas sus identidades, esa compleja y continua pregunta descolonial contemporánea. La respuesta es esquiva, tiene capas de sentido que se suman, una transformando a la otra, constituyendo ese sujeto híbrido en el que no existen límites claros entre las temporalidades y espacialidades, sino que fluyen en un encuentro constante, una manera de estar en el mundo entre signos de interrogación.

Para Mukherjee, las pinturas, animaciones (“películas híbridas”, como ella las denomina) e instalaciones operan como espacios de reunión de capas, materiales, pigmentos y textiles; sus colores, como contextos, lugares, tiempos e historias. La artista se encuentra en la diagonal, esa línea que no es ni vertical ni horizontal, ni trama ni urdimbre. El cuerpo humano que no es sólo humano sino también árbol, y, por qué no, también pájaro extinto transportador de semillas, que ahora sólo puede volver a volar entre las capas de una pintura.

Disolverse en fragmentos, desarmarse, destejerse, para después reconvertirse en imagen. Permanecer en la intersección: *hold*, quedarse, sostener esa intrincada identidad, no soltarla. Las hijas trenzan a sus madres y ellas a su vez se trenzan a los árboles y se vuelven pájaros-mosaico, aves infinitas.

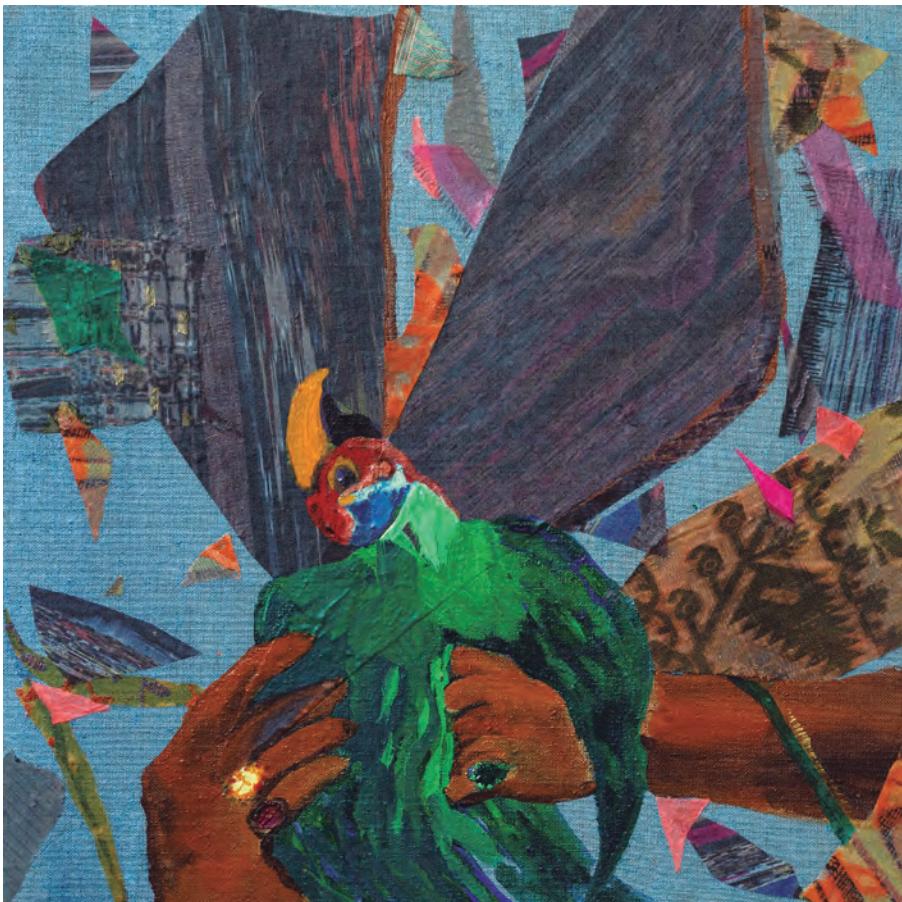
© Ranu Mukherjee. Imágenes cortesía de la artista y de Gallery Wendi Norris, San Francisco.



cut on the bias, 2020. Pigmento, cristalina, impresión de inyección de tinta UV, tela de sari de seda y algodón sobre lienzo, 182.9 x 106.7 cm







hold, 2020. Pigmento, impresión de inyección de tinta UV, tela de sari de seda y algodón,
40.64 x 40.64 cm

Págs. 118-119

crowded dreams or how the dead speak, 2020.
Pigmento, impresión de inyección de tinta UV,
tela de sari de seda y algodón e hilo de alpaca
sobre lienzo, 182.9 x 243.8 cm



Home and the World, 2015. Hybrid film, (corredor de Ray's Ghare Baire, piso de mosaico, piso de tierra, mujer moviéndose hacia delante, árbol caído, flamboyán y baniano, owlgoat, polvo, pavorreal, objetos efímeros de Bombay, escoba, bamboo andamios, arco de lámina, oropel, madera), video HD monocanal, 5'12"



The Dead and the Wild, 2018. Hybrid film, video HD, 9 canales, 11 minutos.
Creado como componente de *A Bright Stage*. Instalación comisionada
por el de Young Museum en San Francisco



two centuries emerging from the hollows of a strangled host, 2020. Pigmento, impresión de inyección de tinta UV, cristalina, tela de sari de seda y algodón sobre lienzo, 182.9 x 106.7 cm



Corridor, 2015. Pigmento, tinta, materiales impresos, tela y encaje metálico sobre papel, 144.7 x 136 cm

#RhodesMustFall. Busto de Cecil Rhodes sin nariz, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, 2015. Fotografía de Prosthetic Head ➤



PANÓPTICO

LA LITERATURA SURGE DE LA INSATISFACCIÓN

ENTREVISTA CON HORACIO CASTELLANOS MOYA

Alejandro Menéndez Mora



Esta historia ya os la sabéis. Nos confinan y todos planeamos retomar aquellos libros que dejamos abandonados por falta de tiempo. Me convenzo sin dificultad de esta intención. Empiezo con ímpetu, pero muy rápido me despisto. Abro Twitter y me cruzo con un comentario de Juan Pablo Villalobos recomendando La diáspora y Moronga. Descuelgo el teléfono y llamo a una librería con la intención de reservar ambas novelas. Cuatro meses después y varios libros más tarde contacto con Horacio Castellanos Moya para charlar. La conversación se extiende casi una hora. "El frío aquí en Iowa es insoportable", se queja el autor. Allí es profesor del máster de escritura creativa. "Cuando vuelvan los alumnos esto va a ser muy difícil de controlar", comenta.

Su primer recuerdo es un bombazo en la casa familiar.

La violencia claramente me influyó. Los primeros años de mi vida están marcados por dos situaciones: una que sucedía en la casa de mis abuelos en Honduras, personas muy conservadoras e influyentes, y otra en la casa de mis padres en El Salvador, que no tenían poder, sólo pensamiento político. Es más, el círculo de amigos de mis padres eran personas abiertamente de izquierdas, comunistas de la época. Por todos lados se permeaba la política en mi vida. Incluso en la vida cotidiana, puesto que El Salvador de mi infancia era un país convulso. Yo fui testigo

◀ Horacio Castellanos Moya. Fotografía de Casa de América, 2018 ©

de la guerra con Honduras, cuando bombardearon el cuartel de la Primera Brigada de Infantería que quedaba a trescientos metros de mi casa. Yo fui testigo del golpe de Estado de 1972. Quiero decir, este ambiente enrarecido y violento viene desde el principio, casi desde aquel primer bombardeo en la casa de mis abuelos en Honduras. ¡Que no se lo pusieron por buenas personas, supongo! Se puede usted imaginar las sobremesas que se platicaban ahí.

Por eso escribí un artículo que se llama "Cómo me infectó la política".¹ A mí la política me influyó de dos maneras. Una es que me llevó a un oficio que me permitía ganarme la vida con mucha facilidad, el oficio de periodista. A mí no me costaba nada entender las conspiraciones o los sentimientos políticos. ¿Me explico? Para mí era fácil comprender todo ese clima. Luego, en mi vida adulta rápidamente empecé a trabajar como editor de periódicos, a pesar de que ya escribía literatura. Ya sabe que en América Latina a veces para ser publicado hasta uno mismo tiene que poner dinero. No tuve que hacer un esfuerzo de amarre para entender las cloacas del Estado y todo eso se lo debo a aque-llos años.

¡Incluso mi padre fue condenado a muerte por participar en un golpe de Estado contra el general Martínez en 1944! Se salvó por suerte. "Pena de muerte", ponía en el documento. Cuatro de los doce condenados sí que fueron ejecutados. Imagínese ser el hijo de un condenado a muerte.

¹ "Breve historia con mi abuelo (o de cuando me infectó la política)", *Revista Santiago*. Disponible en <https://revistasantiago.cl/politica/breve-historia-con-mi-abuelo-o-de-cuando-me-infecto-la-politica/>

Mi padre vivió sabiendo que si lo pillaban, lo ejecutaban. Eso hace que posea miedos que no me pertenecen, que mi padre me heredó.

Pertenece a una generación de escritores latinoamericanos que no ha echado raíces en ningún país. ¿Cómo influye ese hecho en su literatura?

Sin lugar a duda en América Latina hay una cultura nómada. Es un poco contradictorio y complejo porque mis personajes, al menos los de la saga de la familia Aragón, proceden de El Salvador y unos pocos de Honduras. Sin embargo, yo no he regresado a El Salvador desde que me marché en el año 1997. No he regresado a vivir, sólo de visita. Desde entonces he vivido como un nómada. Ahora llevo más de diez años en Estados Unidos.

Mis personajes se han ido moviendo en la medida en que yo me he ido moviendo, sin que hayan perdido su naturaleza original de centroamericanos. No extraigo personajes de los lugares en los que escribo, acaso saco alguno que otro personaje secundario. Mis personajes principales los ando cargando desde siempre. Hay, por un lado, una literatura que expresa esa vocación nómada y, por el otro, una raíz que queda en el escritor y que son sus años formativos.

La violencia y el sexo asumen cierta relevancia en tus libros. ¿Hasta qué punto el sexo es la válvula de escape que utilizan los personajes para soportar la violencia de su alrededor?

Creo que eso es tan viejo como la mitología. El sexo y la muerte son caras de un

Pero el miedo a la muerte en sociedades políticamente violentas es muy preciso. Ese miedo tiene cara, cuerpo y armas.

mismo paquete, hermanos gemelos que van de la mano, posiblemente porque se nace con el sexo, gracias al sexo. No es gratuito que en mis novelas se exprese lo que comentas, ¿verdad? A mayor sensación de muerte, mayor necesidad de placer para compensar el miedo. Saliendo de mis novelas y entrando en la vida real, las zonas en las que hay conflictos armados son donde mayor prostitución y actividad sexual se produce. Recuerdo que en El Salvador —a finales de los años de la guerra civil, cuando yo regresé en 1991— había burdeles a diestra y siniestra. Abrían a las once de la mañana y se llamaban "estéticas". Al mismo tiempo, en la ciudad existía un clima tremendo de miedo, había guerrillas peleando, helicópteros del gobierno bombardeando, confrontaciones en las esquinas entre comandos armados... Y en medio de todo esto sobresalía una forma de desahogarse. Cuando la muerte está cerca la gente necesita fornicar.

Yo no hago más que reflejar elementos de la condición humana, y el sexo y la muerte son parte de ella. Basta ver las películas sobre el tema para darse cuenta de cómo las tropas estadounidenses infectaron de prostitución Vietnam del Sur durante la guerra. En situaciones no extremas esto no es tan evidente porque uno no sale a la calle temiendo a la muerte. Su vida sucede de otra forma. Lo que vivimos ahora por la pandemia es otro fenómeno, es un pavor a algo invisible. Pero el miedo a la muerte en sociedades políticamente vio-

lentas es muy preciso. Ese miedo tiene cara, cuerpo y armas. Los que procedemos de esas sociedades siempre expresaremos esa relación simbiótica que tienen el sexo y la muerte.

Además, en su obra se observa una fijación extrema por los culos. ¿Cuál es el motivo de esta obsesión?

¡Qué le pasa a la cultura salvadoreña con los culos!, diría yo. Hay una cosa del lenguaje que es muy interesante porque en el lenguaje popular, vulgar, "culo" sustituye a "mujer". Esto le da a usted una idea de la envergadura de la obsesión. Para una cultura machista, quizá misógina, es muy fácil en vez de decir "mujer" decir "culo". Son culturas que están muy lejos de la corrección que se da en los países europeos. Y esto se refleja en su forma de hablar. El lenguaje que expresa una sociedad no es gratuito.

En Guatemala, a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, el término "masacre" se convirtió en un adjetivo, en un adjetivo admirativo. Durante ese periodo se reportaron en los informes de los organismos internacionales al menos 400 masacres. La cultura militarista y criminal era tan fuerte que consiguió voltear el significado del término. Cuando uno iba a una fiesta que había sido divertida, en Guatemala la gente decía que la fiesta había estado "masacre". Hay que tener mucho cuidado con el lenguaje, sobre todo cuando se lee desde otra cultura porque es difícil comprenderlo.

Tras exiliarse de El Salvador después de la publicación de *El asco*, hecho que ha quedado ya

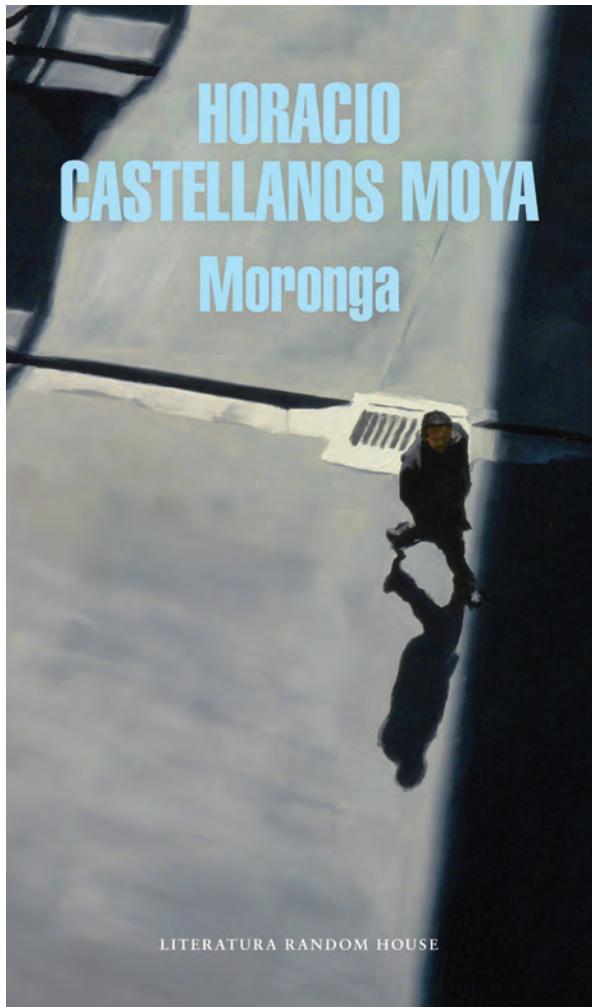
debidamente documentado en otras entrevistas, fue acogido como escritor residente en la Feria Internacional del Libro de Fráncfort. ¿Qué hace un escritor residente en ese tipo de ferias?

No se hace nada, escribir nomás. La FIL de Fráncfort acogía a un escritor con problemas políticos en su país de origen y le daba cobijo y estipendio durante dos años. Era un programa fantástico, como una beca de dos años para escribir. Me hice muy amigo del director de la feria, un hombre que estaba muy al tanto de movimientos de liberación y de igualdad alrededor del mundo.

Sus historias son las peripecias de un personaje principal y varios orbitando a su alrededor. Sin embargo, en Moronga se atreve con una novela más larga.

Soy un escritor que trabaja por impulsos. No soy un tipo que tenga claro todo el mapa de la zona que va a visitar cuando comienza su viaje. Eso significa que no tengo ni idea de cómo van a continuar o terminar mis libros. Tengo un arranque, nada más. Por eso me llamó la atención una declaración que hizo John Irving aquí en Iowa, donde fue exalumno y profesor. Dijo que él no empezaba una novela si no sabía cuál iba a ser el final. Si yo hubiese utilizado el esquema de John Irving no hubiese escrito una sola novela. Voy trabajando por partes, por intuición del personaje que me agarra.

Con las novelas cortas es distinto. Ésas son como un sprint, no requieren un gran diseño. Las novelas más largas, sin embargo, sí. Con *La sirvienta y el luchador* me ocurrió algo parecido a lo que me sucedió



Random House, Ciudad de México, 2018

con *Moronga*. Iba escribiendo las partes sin saber muy bien a dónde me conducían. Al terminarlas la gente me decía: "Estas novelas las tenía usted bien amarraditas, ¿verdad?". Y yo respondía que no tenía ni remota idea de para donde iba.

Las formas de escribir son un misterio y a mí me gusta así porque favorecen un tipo de asombro y de descubrimiento. Uno va descubriendo lo que tiene dentro. Hay otros escritores que no dan un paso si no tienen claras todas las planeaciones. Como el dicho mexicano, "no dan paso sin huarache". **U**

COMUNALIDAD ANTE LA PANDEMIA

Odilia Romero



A inicios del 2020 las comunidades indígenas migrantes que habitamos en California, Estados Unidos, comenzamos a escuchar sobre la COVID-19. Al principio, supimos de personas lejanas que se habían contagiado, después nos fuimos enterando que conocidos, a quienes frecuentamos en las fiestas comunitarias que organizamos, también estaban contagiados y se sentían muy mal. Comenzaron a pasar las semanas y de pronto lo común era escuchar más y más casos; un día nos avisaron que nuestro amigo mecánico había muerto. Nos dimos cuenta entonces de que el coronavirus nos tenía acorralados.

Llamé a mis padres para compartirles la noticia y me respondieron: "nosotros tenemos y tus hermanas también". Escuchar a mi padre decir esas palabras fue como recibir un balde de agua fría. A los pocos días mi madre tuvo que ser internada en un hospital en Los Ángeles, nosotros no pudimos verla ni hablar con ella durante su estancia. Sola en un hospital donde el personal que la atendió no hablaba español ni zapoteco, cayó en depresión. Mi madre fue afortunada y logró sobrevivir a la enfermedad; duró once días hospitalizada, al regresar a casa tuvo que hacerlo acompañada con un tanque de oxígeno. Mi padre, por su parte, también fue a parar al hospital, afortunadamente sólo por unas horas. Tiempo después pude hablar con mi madre y me dijo:

Entrega de apoyo económico a comunidades indígenas migrantes. Cortesía de la autora



Miembros de CIELO organizando cheques para entregarlos a la comunidad indígena en el sur centro de Los Ángeles, 2020. Cortesía de la autora

Conviví con la abuela, con el tío Otón, con mi papá, creo estaba en Yo'o Baa/Mitla. A los doctores los oía de lejos, muy lejos, los familiares me decían *Gag Ba bra Sha chu, bi gack llegano ga* [aún no ha llegado tu día, no te puedes quedar]. Estaba yo muy lejos pero sólo pensaba en nuestra palabra, no sé cómo regresé de Yo'o Baa; los días que estuve ahí fueron bonitos, pero no era mi hora.

Durante esos días tan difíciles, mi familia y yo tuvimos la fortuna de contar con la comunalidad de los pueblos serranos zapotecos. Al no poder ver a mi papá, constantemente le hablaba por teléfono para saber cómo estaba, él me decía: "no te preocupes, ya tal paisana pasó a dejarnos café y caldo de pollo", "ya alguien vino a dejar atole", "ya alguien nos trajo un donativo", "ya me llamó tal paisana". A mí los serranos me hablaban constantemente para saber cómo estaban mis padres y hermanas.

A nivel comunitario, en poco tiempo vimos los primeros estragos de la pandemia: el desempleo; los contagios; la falta de acceso a in-

formación en nuestras lenguas; la dificultad para acceder a los servicios de salud; el estrés generado por la falta de recursos económicos para pagar la renta, los servicios y los seguros, comprar alimentos y enviar las remesas porque, aunque nosotros los migrantes no importemos para Estados Unidos ni para México, contribuimos de manera doble: México depende de nuestras remesas y Estados Unidos de nuestra mano de obra. A la distancia, el desprecio del Estado mexicano hacia nosotros los indígenas perdura.

Para nosotros, zapotecos, mixtecos, triquis, mixes, chinantecos, huaves, chatinos, mayas, tzotziles, otomíes, choles, k'iches, konjubales y nahuas la pandemia ha sido una nueva y dura prueba de resistencia y solidaridad comunitaria.

La mayoría de los indígenas migrantes que radican en California son trabajadores que laboran principalmente dentro del sector agrícola como jornaleros. En el caso de las comunidades indígenas que habitamos en ciudades

Cuando se haga la evaluación del impacto de la pandemia en los migrantes, nosotros no estaremos en los datos.

como Los Ángeles, hombres y mujeres se emplean dentro del sector de servicios como trabajadores de la construcción, empleados de restaurantes, afanadores, costureras, camaristas de hotel, trabajadoras domésticas, cuidadoras, niñeras, almacenistas, lavanderos, vendedores ambulantes, sectores que han sido de los más afectados económicamente por la COVID-19, ya que ha sido aquí donde se han perdido más empleos de manera permanente. Muchas personas tienen miedo a pedir los apoyos debido a la ley de carga pública o por temor a que su información sea entregada al Departamento de Seguridad Nacional, mejor conocido como "la migra".

A un año del inicio de la pandemia, se refleja aún más la inequidad económica de los pueblos indígenas en Los Ángeles. Muchos indígenas migrantes han perdido sus casas ante la imposibilidad de continuar pagando las cuotas, se han visto obligados a compartir vivienda con familiares y paisanos dividiendo los gastos como estrategia de sobrevivencia, habitando espacios en condiciones de hacinamiento, lo cual hace casi imposible conservar la sana distancia recomendada para evitar contagios.

La COVID-19 también nos ha dejado ver aún más la injusticia del lenguaje: ha habido tantos y tantos casos de infecciones, hospitalizaciones y muertes donde el paciente no ha contado con un intérprete en lengua indígena, lo que viola su derecho humano de poder comunicarse en su propia lengua. Aun hablando español era ya un problema acceder a los ser-

vicios médicos, pero para el hablante de lenguas indígenas se reducían las posibilidades de comunicación a casi nada.

Una vez más se ha mostrado que nosotros los indígenas no importamos, que nuestro sufrimiento vale menos, incluso nuestras muertes han quedado invisibilizadas al incluirnos dentro de las categorías "mexicanos", "latinos" o "hispanos" cuando se hace mención del impacto del virus entre los sectores de la población minoritaria que vive en Estados Unidos. Nosotros como indígenas no existimos frente a la imposición de la "latinidad" como categoría de nombramiento social, situación que contribuye a perpetuar los procesos de colonialidad que a la fecha padecemos.

Todas las noches, antes de dormir, veo las cifras actualizadas sobre la COVID-19 en Los Ángeles, los números de los casos nuevos, las hospitalizaciones y muertes, ahí aparecen siempre estos datos con un gran porcentaje de "latinos". Entre esos "latinos" estuvo recientemente nuestro compañero intérprete del maya k'iche' Policarlo Chaj, quien jamás aceptó la identidad de latino; murió solo en el hospital bajo esa etiqueta, pero él era alguien que abogó a lo largo de su vida por los derechos lingüísticos de su pueblo. También existe el caso del hombre chinanteco que murió solo, a quien no pueden repatriar a México porque no tiene familia que reciba su cuerpo.

Cuando se haga la evaluación del impacto de la pandemia en los migrantes, nosotros no estaremos en los datos. Así, el Estado y la narrativa de la latinidad habrán consumado su objetivo: borrar nuestra existencia sin dejar evidencia alguna de nosotros. Se trata de un asesinato estadístico contra los pueblos indígenas. Un día cuando se pregunte, si alguien lo hace, los datos dirán: "¿qué indígenas? No hay



Cubrebocas con las diferentes lenguas indígenas que se hablan en las comunidades migrantes de Los Ángeles, diseñado por Los Tlacolulokos y Carla Fernández. Cortesía de la autora

número sobre ellos”, porque en las actas de designación nos marcan como latinos y ese sello es el último golpe del Estado para eliminarnos.

Como vemos, la pandemia ha tenido efectos adversos desproporcionados sobre los indígenas indocumentados en Estados Unidos.

Frente a la tragedia, nuestras acciones han sido la solidaridad que como comunidades indígenas practicamos en nuestra vivencia como migrantes. La communalidad, entendida como un modelo de organización comunitaria basada en el cooperativismo y el compromiso comunal practicado por parte de los pueblos mixes y zapotecos de la sierra oaxaqueña, se ha convertido en la base de las acciones de todas y todos aquellos que desde nuestra trinchera

nos hemos movilizado ante lo urgente de las circunstancias que vivimos.

En el caso de Comunidades Indígenas en Liderazgo (CIELO) —organización sin fines de lucro liderada por mujeres indígenas que trabajamos en conjunto con las comunidades indígenas que residen en Los Ángeles, cuya principal prioridad es luchar por la justicia social a través de una lente cultural—, nos hemos dado a la tarea de contribuir en beneficio de las paisanas y paisanos mediante diferentes acciones.

Al iniciarse la pandemia creamos una serie de videos en diferentes lenguas indígenas, apoyadas en la red de intérpretes indígenas y de compañeras y compañeros de lucha, para



Janet Martínez y Odilia Romero, fundadoras de CIELO.
Cortesía de la autora

explicar qué es la COVID-19 y cómo protegerse de ella. El propósito era contrarrestar la falta de canales de comunicación para hacer llegar información en su propia lengua a los migrantes indígenas.

Sin embargo, era importante encontrar formas de hacer frente a uno de los principales problemas: el económico. CIELO creó *The Undocu-Indigenous Fund* (Fondo Indocumentado-Indígena) para abordar específicamente este desafío mediante la asignación de recursos para apoyar el bienestar de las comunidades indígenas indocumentadas, principalmente en Los Ángeles.

Nosotras entendemos que el bienestar se puede definir como tener un techo sobre la cabeza y comida en la mesa, y en estos tiempos de crisis no se están satisfaciendo estas

necesidades básicas, lo cual es una violación de los derechos humanos y la soberanía de las comunidades indígenas. Por ello, estos fondos, que hasta la fecha ascienden a más de un millón y medio de dólares, han beneficiado a más de 15 mil indígenas migrantes, hombres y mujeres, quienes forman parte de las comunidades más vulnerables.

Estas acciones son tan sólo un servicio a los pueblos indígenas migrantes; sabemos que son insuficientes, pero forman parte de los miles de esfuerzos y acciones que a nivel individual o colectivo han tenido que realizar los indígenas migrantes a lo largo de la pandemia. Así, hemos visto revivir el trueque entre los paisanos como forma solidaria de intercambio y supervivencia, también se presentan nuevas maneras de acceder a apoyos y financiamientos, como las donaciones o Go-FundMe, a través de las plataformas digitales

Cabe recordar que quienes migramos no lo hicimos necesariamente por gusto ni porque íbamos detrás de algún "sueño americano", sino porque fuimos desplazados de nuestros territorios de origen. El "sueño americano" no existe, se trata más bien de poder alimentar a tu familia, tener un trabajo digno, darles educación a los hijos, tener acceso a servicios de salud: éstos son derechos humanos básicos que se nos han negado en México y también en Estados Unidos. El que las comunidades migrantes indígenas estemos en Estados Unidos y ahora luchemos también por lograr nuestra denominación como indígenas son actos de resistencia y una acción de supervivencia. Seguiremos luchando porque se reconozcan nuestra humanidad, nuestra contribución económica, nuestros derechos humanos, lo cual se ha convertido en un desafío en estos tiempos de pandemia. **U**

EL INTERMINABLE GENOMA HUMANO

Agustín B. Ávila Casanueva

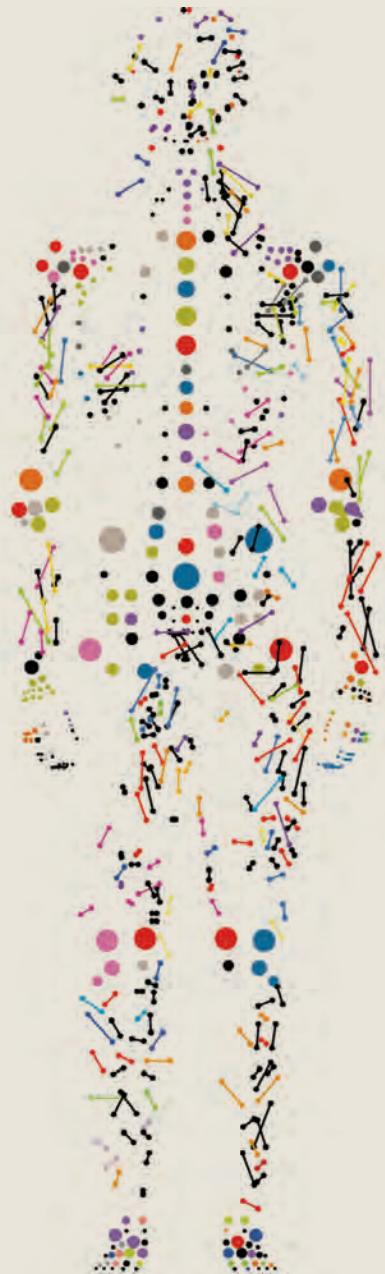
El genoma humano es un mapa. El genoma humano es un recetario. El genoma humano es un libro de historia. El genoma humano es una tecnología. El genoma humano es un código que contiene letras que construyen palabras. El genoma humano es una narrativa con algo que contar.

En febrero de 2021 se celebran veinte años de la publicación del primer borrador del genoma humano.¹ Nuestro genoma no es una sola tira molecular, está organizado en 23 pares de cromosomas. En mayo del 2006 la revista *Nature* publicó la secuencia del cromosoma 1, el más grande y el último en terminar de ser secuenciado. Para marzo del 2009 el Consorcio del Genoma de Referencia anunció una secuencia mucho más completa que sólo tenía alrededor de 300 huecos. En el 2015 el número se había reducido a 160. Finalmente, en mayo del 2020, el mismo consorcio anunció que ya solamente quedaban 79 huecos, y en septiembre se publicó por vez primera la secuencia de un cromosoma humano —el cromosoma X— en su totalidad, de cabo a rabo, sin huecos.

Supongo que en los siguientes años y dentro de un plazo corto, esos hoyos se cerrarán y por fin tendremos la secuencia completísima de todo *nuestro* ADN. Pero ¿quiénes están incluidos en ese nosotros? ¿realmente po-

¹ Nature Publishing Group, Milestones in Genomic Sequencing, 2020. Disponible en <https://www.nature.com/immersive/d42859-020-00099-0/index.html#menu>

Persona punteada. Ilustración de Pixabay © ▶



Mientras más metáforas y narrativas incorporemos, mejor será nuestro entendimiento del genoma humano y, por lo tanto, de nosotros mismos.

demos terminar de secuenciar el genoma humano? Creo que una mejor manera de preguntar lo anterior es: ¿Existe el genoma humano?, ¿hay un solo genoma común para toda la humanidad?

En el momento de la publicación del primer borrador, el genoma humano era, por un lado, un mapa general acompañado de una serie de estadísticas: tamaño total (un poco más de tres mil millones de nucleótidos o letras), número de genes (cerca de 47 mil), cantidad de secuencias repetidas (8 por ciento del tamaño total), tamaño de cada uno de los cromosomas que lo conforman. Por el otro, se detallaban ciertos lugares de interés: genes que ya conocíamos por su importancia médica delineados con precisión molecular. Sin embargo, el mapa representado no formaba parte de las células de ninguna persona en específico.

El consorcio internacional que se encargó de generar la secuencia del genoma de referencia lo hizo con muestras de sangre de mujeres y de esperma de hombres. La secuencia que se reportó entonces era una combinación del genoma de varias y varios donadores —aunque sabemos que cerca del 70 por ciento de la misma proviene de un solo individuo, un hombre de Búfalo, Nueva York—.

¿Qué implica tener un muestreo aleatorio como éste? Finalmente somos 99.9 por ciento idénticos a cualquier otro de nuestros congéneres, ¿qué tanto importa ese 0.1 por ciento? Bueno, lo que pasa es que el genoma humano es muy grande. El 0.1 por ciento de tres mil millones son tres millones. Tres millones de

posibles diferencias. Más sus combinaciones. Y para poder entender esas diferencias era necesario poder mapearlas primero.

Esa primera publicación del 2001 no sólo marcó el inicio de la era de la genómica, sino que también anunció con fanfarrias la promesa de una medicina personalizada, una medicina que se podía hacer cargo de esas diferencias entre personas. Bajo este enfoque, más que como un mapa, se podría entender al genoma humano como un libro de recetas en el que se encuentran codificadas las instrucciones para construir un humano —tras una cocción de nueve meses y algunos años más, además de su mantenimiento diario—. Por ejemplo, analizar el genoma de personas que padecen alguna enfermedad de carácter genético, y compararlo con el genoma de referencia sano, nos puede dar pistas para entender dicho padecimiento, así como para mejorar su tratamiento y desarrollar una posible cura. Además de estimar si hay algún exceso o deficiencia de algún ingrediente, un proceso que invierta los pasos o se los salte, o bien alguna instrucción que no fue dada o que genera un efecto adverso.

Intentando completar este genoma/receptario con las recetas locales, varios países, como Inglaterra, Islandia y Estados Unidos, decidieron hacer bases de datos con información genética de su población humana para conocer cuáles son las causas genéticas de las enfermedades que más afectan a sus ciudadanos. Esta información se ha hecho pública, pero se ha resguardado la identidad de las y los donadores, lo cual ha facilitado que distintos grupos de investigación realicen estudios que analizan las variaciones en genomas completos en búsqueda de combinaciones que expliquen alguna enfermedad, síntoma o característica de interés.

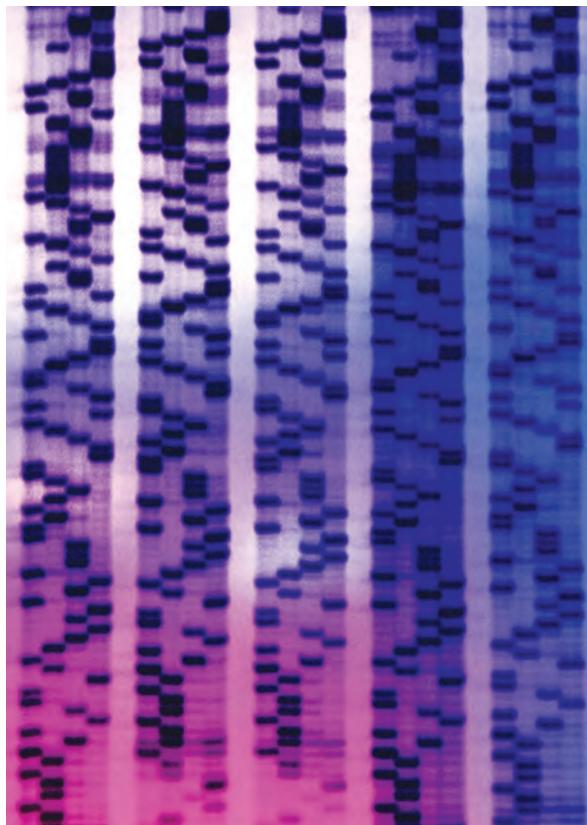
En 2009 se analizaron 373 de esos estudios, los donantes de ADN de ascendencia europea que participaron en ellos sumaron el 96 por ciento del total, el 3 por ciento tenía ancestría asiática, dejando uno por ciento de distintos orígenes entre los demás donantes.² Un análisis similar se repitió en el 2016 —con 2 mil 511 estudios— y, aunque la situación mejoró en cuanto a la diversidad de los participantes, el dominio occidental seguía siendo notorio. El 81 por ciento de ellos tenía ascendencia europea, el 14 por ciento asiática, y sólo el 0.54 por ciento eran latinoamericanos.

Esto no sólo implica que nos falta mucha diversidad por conocer en términos del estudio del genoma humano, sino que la medicina que se está construyendo con estos datos está especializada en tratar enfermedades que afectan principalmente a descendientes directos de europeos y, además, evolucionan dentro de la bioquímica de esos cuerpos, ignorando las diversidades y enfermedades de otras latitudes.

Pero el genoma a veces también es un libro de historia. Dentro de él hemos encontrado restos de neandertales y denisovanos, nuestras y nuestros hermanos evolutivos. También hay relatos más recientes. Mediante la secuenciación del ADN de poblaciones de la Costa Chica en Guerrero y ciertas comunidades de Veracruz, el equipo de investigación de la doctora María Ávila Arcos,³ del Laboratorio Internacional de Investigación sobre el Genoma Humano de la UNAM, ha logrado precisar de mejor manera de dónde provenían las personas en situación de esclavitud traídas desde África durante la Colonia.

² Alice. B. Popejoy y Stephanie M. Fullerton, "Genomics is failing on diversity", *Nature*, vol. 538, 13 de octubre, 2016, p. 161.

³ Ver LIGH UNAM. Population and Evolutionary Genomics Lab. Disponible en <http://ligh.unam.mx/mavila/>



Autoradiografía coloreada de la secuencia del ADN, imagen de Michele Studer. Wellcome Collection ©

En un estudio parecido, cambiando un poco el enfoque y mirando con mayor detalle los genomas de pobladores de las costas de Guerrero, el equipo de trabajo del investigador Andrés Moreno Estrada, del Laboratorio Nacional de Genómica para la Biodiversidad (Langebio) unidad Irapuato, encontró restos de ADN proveniente de las poblaciones de Filipinas, quienes probablemente llegaron a la región mediante la nao de China entre 1565 y 1815 y desarrollaron relaciones no solamente mercantiles.⁴

Aunque los estudios nos brindan un mayor detalle sobre los puntos de partida y los movimientos realizados durante migraciones,

⁴ Ver Langebio. Genómica evolutiva humana y de poblaciones. Disponible en <https://langebio.cinvestav.mx/Dr-Andres-Moreno-Estrada>

estas historias ya eran conocidas en Veracruz y Guerrero. Si bien los grupos de investigación regresaron a las comunidades en las que tomaron las muestras para entregar los resultados de su investigación y discutirla con las y los participantes, su trabajo no terminó ahí: en esta era donde la información gana valor día con día, ¿quién decide qué pasa con esta data genómica que se acaba de generar?, ¿quién tiene la protesta?

Estas secuencias y la información que generan son también propiedad de las comunidades que las donaron y, por lo tanto, ellas tienen derecho a decidir cómo compartirlas en bases de datos públicas. O incluso elegir no hacerlo. Tienen asimismo el derecho a conocer la narrativa que se construye alrededor de sus datos, y a debatirla. Esto es lo que proponen académicos que pertenecen a comunidades indígenas, como Krystal Tsosie (investigadora de la Universidad de Vanderbilt y perteneciente a la nación navajo) y Keolu Fox (investigador de la Universidad de California en San Diego y nativo hawaiano).⁵ Sin embargo, está lejos de ser un acuerdo internacional.

Cada genoma tiene algo que contar. Y cada grupo de genomas, cada población que los contiene, tiene una historia particular. Mientras más metáforas y narrativas incorporemos, mejor será nuestro entendimiento del genoma humano y, por lo tanto, de nosotros mismos. Así que es momento de escuchar cuáles metáforas pueden generar las comunidades que se están muestreando. Tener, también, una verdadera diversidad de explicaciones que nos

ayude a entender nuestro pasado y, mediante esta apropiación de la genómica, a hablar de nuestro futuro.

Es de esta apropiación científica y tecnológica de lo que habla Yuk Hui, filósofo de la tecnología, cuando recalca la importancia de la diversidad local y tecnológica en su ensayo "Máquina y ecología":

la tecnodiversidad es fundamentalmente una cuestión de localidad. Lo local no tiene por qué ser sinónimo de etnocentrismo o nacionalismo. Por el contrario, es lo que nos obliga a repensar el proceso de modernización y globalización y nos permite reflexionar sobre la posibilidad de resituar tecnologías modernas [...] para que múltiples localidades puedan estar en condiciones de inventar su propio pensamiento y futuro tecnológicos.⁶

Considerar el genoma humano como un proyecto terminado no nos permitirá siquiera estar atentos a escuchar otras narrativas, y por lo tanto dejaremos muchas historias detrás. Es mejor verlo como algo inacabado, que nunca terminaremos de contar ni de escuchar. Algo que debe estar en constante discusión porque es capaz de mutar. Algo que nos permita ver muchos futuros. Algo que nos une en la diversidad. Falta por discutir y escuchar muchas recetas, muchos mapas, muchas historias. Porque, como le dijo Karl Konrad Ko reander a Bastian Balthazar Bux: "cualquier historia que vale la pena contar es una historia interminable".⁷ 

⁵ Ver Decolonize DNA Day. Disponible en <https://bit.ly/3vsqIL5> y Keolu Fox, "The Illusion of Inclusion – The 'All of Us' Research Program and Indigenous Peoples' DNA". *New England Journal of Medicine*, 2020. Disponible en <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMmp1915987>

⁶ Yuk Hui, *Fragmentar el futuro*, Caja Negra, Buenos Aires, 2020.

⁷ Michael Ende, *La historia interminable*, Alfaguara, Ciudad de México, 2003.

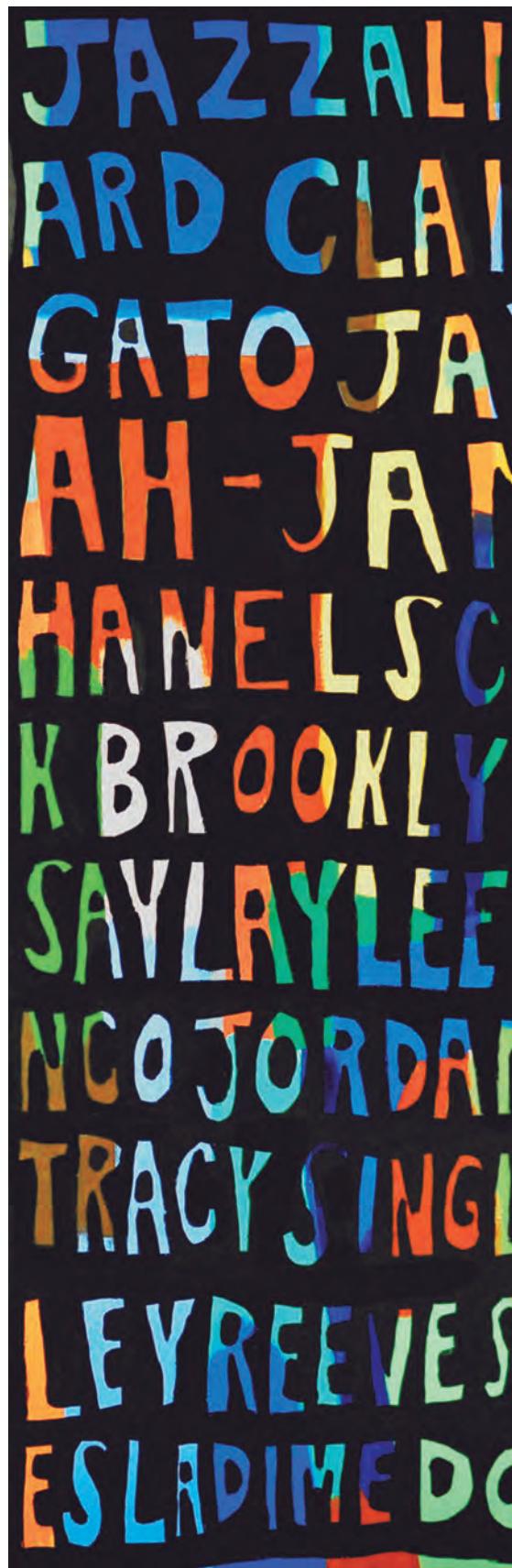
“SOY NEGRA”

Sara Bertrand

¿Pueden los blancos teorizar sobre racismo? ¿Los hombres sobre mujeres; burgueses sobre revolución; nacionales sobre migrantes? La cuestión, formulada por la filósofa india Gayatri Spivak, es un reto. ¿Cómo desenredar el bollo? Porque si usamos el criterio de “categorías”, lo apropiado sería optar por el silencio. Una mudez obligada (también) por pudor; digo, a estas alturas del partido es imposible obviar el hecho de que una categoría responde a una estructura de pensamiento y lenguaje, por lo tanto, a un discurso que determina nuestra forma de ver y hacer. El lenguaje actúa como clasificación ordenadora de casi todo lo que conocemos y podemos nombrar. Entonces, para ir al grano rápidamente, podríamos decir sin temor a equivocarnos que, tal como vivimos atrapados en un tiempo y espacio, somos presos de una lengua particular. Imposible salir de la Tierra. Imposible capear ese lenguaje que nos arropa y aprieta. Porque una lengua, esa forma de construcción, y sus palabras están ligadas a la manera en que clasificamos, ponemos orden y leemos el mundo.

De esta forma, el diálogo fluido y veraz que me gusta imaginar requiere un ejercicio de deconstrucción monumental. Quizás la deconstrucción sea el único camino. Sacarnos de encima kilos de telas, como esas capas de ropa con que se vestían las mujeres decimonónicas, para desvestir palabras e ideas, porque la empatía no es

Lukaza Branfman-Verissimo, *ESTO ES ENTRE ENERO Y OCTUBRE 2019, LA LISTA ES DEMASIADO LARGA, DEBE TERMINAR YA. DECIMOS ASHE DESPUÉS DE CADA NOMBRE, NO OLVIDAREMOS NINGÚN NOMBRE* (detalle), 2019 ▶



suficiente. No alcanza, amiga, ni con una sonrisa o apretón de manos. Puedo decir "soy negra" (por cierto, lo he dicho), y si existe la reencarnación pido al universo, o a las energías que lo dominan, que me haga negra, pero ésa es otra historia. Lo importante es reconocer que, aunque lo diga, me es imposible salvar la cuestión de identidad. No puedo ser algo que no soy. Puedo, en cambio, hablar desde mi respeto por la diversidad, las culturas, mi acercamiento a cosmovisiones diversas, la curiosidad natural que surge en una conversación y pone a prueba mis convicciones y, quizás, el intercambio sea beneficioso para ambas partes, pero no podré teorizar sobre racismo ni entrar en esa caverna de prejuicios

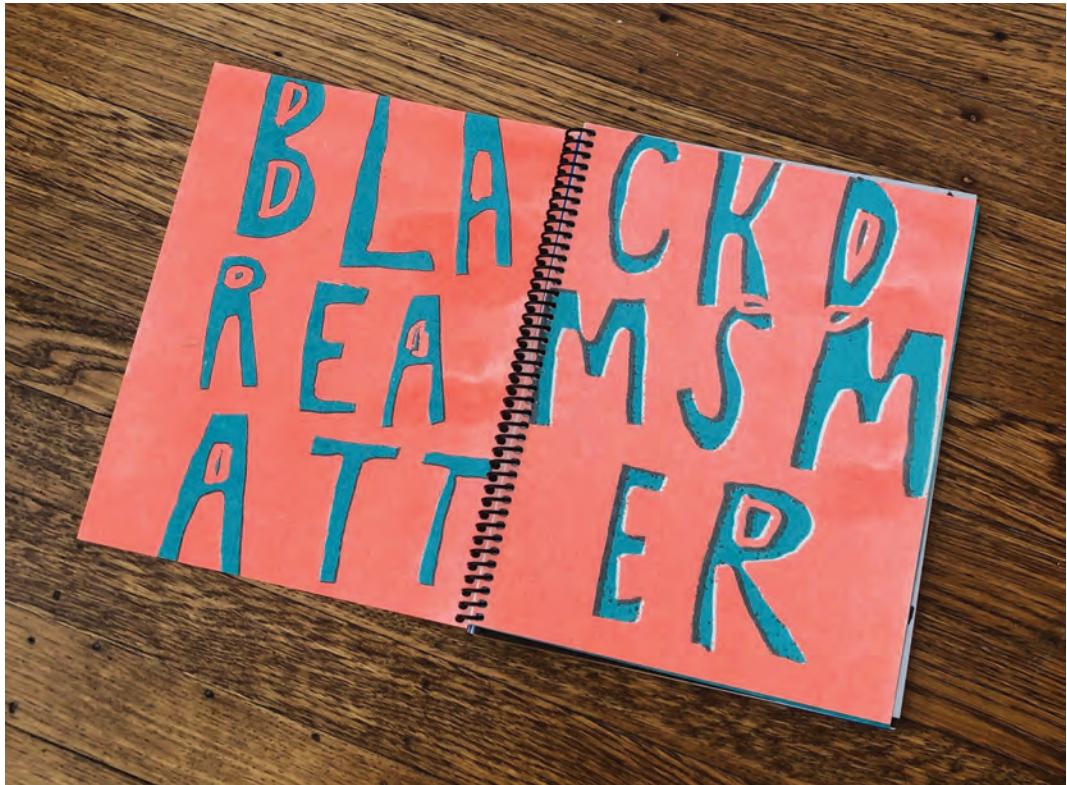
nacer del color que nace. ¿Cómo hablar en su nombre? La distancia que nos separa parece un muro de concreto con cerco eléctrico. A cualquier palabra o movimiento, un chicotazo de corriente.

Es difícil explicar el mundo por categorías o identidades, aunque el mundo insista en hacerlo y nos encontremos ante la imposibilidad de leerlo ampliamente; en cambio, avanzamos entre sistemas que definen, ofrecen marco teórico y de referencia, pero obligan a reconocernos por oposición, decir, por ejemplo, soy mujer porque no soy hombre, latina porque no soy europea, blanca porque no soy negra, y así la lista señala tanto lo que dejo de ser como lo que soy. Y la distancia se agranda y nos apar-

Si hiciéramos conciencia de nuestra lengua, entenderíamos que al decir "soy negra" o "migrante" apelamos a la humanidad detrás de la categoría.

o dibujar el camino que han debido transitar tantas sisters, pues esa experiencia no pertenece a mi imaginario. Nací del color del privilegio, ése que me ayuda a pasar sin tropiezos controles en los aeropuertos, ése que indica que no soy potencialmente peligrosa para la convivencia pública, así es que "pase usted, señora" sin necesidad de mostrar mi cédula de identidad ni tener que refrendar quién soy y para dónde voy. Mi lectura de mundo se vuelve amable en lo que a espacios colectivos se refiere por esa simple (e involuntaria) tergiversación de la realidad que me aparta de una lectura completa, compleja, con los matices necesarios para comprender qué siente una mujer negra obligada a pasar controles de identidad diarios, sospechosa por

ta de todo aquello que busca reunir, volviendo espinoso hablar en nombre de. Esto es evidente, en términos de género, en las discusiones sobre el aborto que se han dado últimamente en los parlamentos latinos. Se trata mayoritariamente de hombres hablando sobre mujeres, y aquí vale hacer un breve paréntesis para preguntar: ¿por qué el cuerpo de la mujer es un cuerpo político? ¿Por qué los derechos reproductivos y ese argumento "a favor de la vida" que, entre otras cosas, supone defender todo menos el derecho de la mujer a decidir sobre su cuerpo, se esgrimen como condición *sine qua non*? Descontando el hecho de si se está a favor o en contra, si se es de izquierda o de derecha, las razones de estos honorables denotan un exceso de celo político y nulo cono-



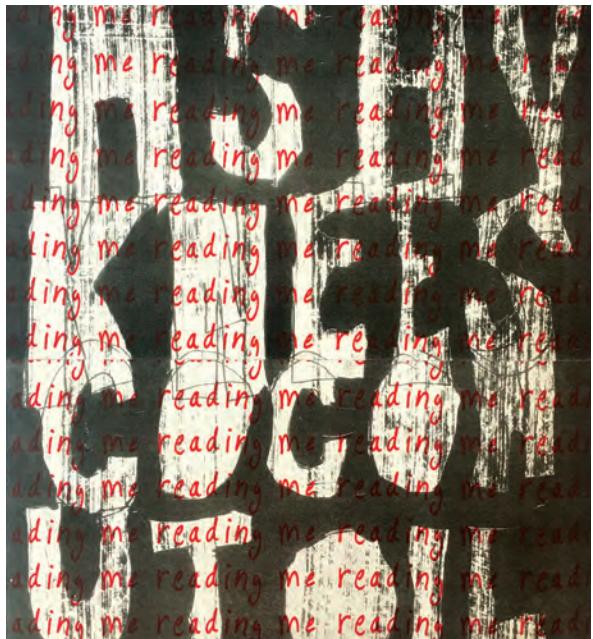
Lukaza Branfman-Verissimo, *WE ARE ALL SPEAKING AT THE SAME TIME*, Endless Editions, NY, 2020.
Cortesía de la artista

cimiento del cuerpo de la mujer en particular y de lo femenino en general, entonces, ¿cómo hablan de algo que desconocen? El reclamo surge espontáneo, ¿qué tipo de superioridad los alienta a arrobase el derecho a teorizar? Predicar sin conocimiento debiera estar penado por ley, sin embargo sucede. Nuestras sociedades suelen perpetuar vicios y nuestros parlamentarios entran al tema con un sentido de propiedad absurda.

Entonces, cuando la sociedad global entra en crisis, como en estos años, y la tecnología (el morbo, también) nos ofrece una mirada en primer plano de la mezquindad humana —expulsando a migrantes, deteniendo insistente-mente a pobres, negros y mujeres mediante reglamentos que legitiman y amparan una suma de prejuicios y categorías anquilosadas, una narrativa articulada desde el "este sí / este

no"—, entendemos que estamos haciendo agua, que la lengua de los binarismos desborda un olor rancio y nauseabundo donde es imposible capear imágenes de horror (niños y niñas en centros de detención fronterizos; mujeres y hombres negros perseguidos y asfixiados; largas filas, estampas de personas vestidas en monos blancos hasta la cabeza, avanzando hacia un avión para ser deportadas) que nos enrosttran a diario nuestra ceguera social, la de creer que ese orden, los morenos y los blancos, los hombres y las mujeres, los aptos y los inútiles, efectivamente sirve para ordenar algo más que no sea nuestra estupidez.

Y llegados a este punto, entendemos la urgencia del concepto "deconstrucción". Su sentido social, político, etimológico, sobre todo su urgencia cultural, porque todo cambio relevante es un cambio de hacer, pensar, digerir,



Lukaza Branfman-Verissimo, *Reading Me* (detalle), Play Press, Oakland, CA, 2018. Cortesía de la artista

procesar, traducir y otros verbos que apañan la idea de que las palabras, nuestra lengua, no son un instrumento banal y anodino, aunque las utilicemos como si lo fueran. Tampoco son sacrosantas ni propiedad de intelectuales o académicos que se congratulan de hablar en difícil y lo que se escucha, al final, es un vacío igual a una bóveda. Tampoco vienen de ninguna parte, un idioma se revela en las personas que lo usan, ciudadanos de a pie que lo cargan de sentido diario, aquí y ahora, en una era, momento preciso, y para nosotros, ciudadanos del mundo global, ha llegado el tiempo de madurar y entender cómo construimos realidad con aquellas palabras que apenas atendemos y menos ponemos a prueba, pero que determinan nuestra comunicación diaria. Si hiciéramos conciencia de nuestra lengua, entenderíamos que al decir "soy negra" o "migrante" apelamos a la humanidad detrás de la categoría y que, en tanto seres humanos, podemos escoger desde dónde leer el mundo que habitamos. En este sentido, me gusta pensar

que resignificar es lo mismo que "deconstruir" y ¿cómo comenzamos a hacerlo? Se me ocurren muchísimas formas (algunas más complejas que otras), pero una de las que tenemos cerca, es cosa de estirar la mano, son los libros.

Sin caer en esa idolatría que manifiestan algunos conversos de la lectura que, ante cualquier cosa, sugieren leer, como si se tratara de una pócima quitamales, ubicando a los libros en una categoría banal, me parece que la literatura es un espacio propicio para escuchar al otro. Porque si es verdad que los libros actúan como puerta de entrada a la memoria, lugares incómodos, espacio de reflexión, preguntas pertinentes y frecuentes, acercamiento al pasado e imaginario futuro, también ofrecen la posibilidad de ser, mientras pasamos las páginas, negra, latina, hindú, huérfana, refugiada, exiliada, guerrillera, monja y otro sinfín de posibilidades, locaciones, culturas, que, como en una caja de pandora, contiene casi todos los temas que aquejan a una vida, con la gracia de que un libro se lee como nos gustaría leer nuestras vidas, es decir, de principio a fin, entendiendo esto y aquello, relacionando situaciones, causas y efectos, y eso implica otro número de elaboraciones que tienta el diálogo abierto, multicultural y racial. Los libros han sido expertos migrantes desde que comenzaron a escribirse, es parte de su carácter, y esos mundos que nos abren permiten una conversación con ese distinto a mí, al que temo u odio, principalmente, porque no lo conozco. Son, finalmente, vehículos para entrar en esa conversación sin interrumpir ni violentar, integrando la enorme cantidad de matices presentes en nuestro cuerpo social, garantizando ese tipo de conversaciones que aportan tanta salud a la materia y al pensamiento. **U**

LA REINA ENCASILLADA

Darío Alemán

Al llegar a La Habana, en 1917, el abogado estadounidense Edward Everett pidió, antes que nada, visitar el Club de Ajedrez de la ciudad. En la isla, donde el ajedrez comenzaba a ser una pasión, le recibirían con entusiasmo, más cuando él era considerado de los mejores jugadores de Estados Unidos. Lo ideal, debió pensar Everett, hubiese sido coincidir en el club con la joven estrella ajedrecística del momento, José Raúl Capablanca, pero éste se encontraba entonces en lides muy superiores a la de simples aficionados provincianos, esperando arrebatarle el título de campeón mundial a Emanuel Lasker.

Tal y como esperaba, Everett fue recibido en el club entre abrazos y saludos de admiración de parte de unos cubanos inusualmente risueños. Pidió entonces enfrentar al jugador más fuerte y le contestaron que a su debido momento, y que primero jugara con una niña a la que le hacía ilusión conocer a un gran ajedrecista extranjero. Aunque le pareció una ridiculez, accedió por cortesía a enfrentar a una refinada y silenciosa joven-cita de 14 años llamada María Teresa Mora Iturralde.

Everett inició la partida muy seguro de sí mismo, pero pronto su ofensiva se convirtió en defensa, luego en una huida desesperada y, finalmente, en un jaque mate. A su alrededor todos parecían asombrados. "Una más", dijo. Esta vez se tomó en serio el juego, calculó cada uno de sus movimientos, repensó mil estrategias, pero nada le alcanzó para evitar otra derrota. Confundido, miró a sus



María Teresa Mora Iturralde jugando ajedrez, 1921 ◀

anfitriones, que empezaban a reír a carcajadas. Luego le dijeron que, tal como lo pidió, le habían presentado al jugador más fuerte.

María Teresa fue la única persona que Capablanca aceptó como alumna. Una docena de lecciones le bastaron para reconocer en su pupila a la mejor ajedrecista de la época y a la mejor acompañante para el Campeonato Mundial de Londres de 1922. En Cuba el talento de la joven se malgastaba y, aunque jamás podría competir en esa élite exclusivamente masculina, Capablanca estaba convencido de que al toparse con los mejores del mundo se revelaría su insospechado máximo potencial.

Algo más que aquellas inesperadas derrotas hizo que el campeón mundial reparara en el talento precoz de María Teresa. Capablanca, por ejemplo, podía ser un jugador exasperante. Rara vez lograba estar una partida entera frente al tablero. En su lugar, prefería pararse a conversar con los espectadores, tomar un café y recorrer el lugar en lo que el contrincante se dejaba los sesos por descifrar su estrategia. Cuando era su turno, regresaba y de manera inmediata movía la pieza correcta al lugar correcto, sin errores. María Teresa jugaba igual, por instinto, como si la partida, en sus infinitas variantes, hubiera sucedido en su cabeza en sólo una fracción de segundo. Aunque, más recatada que su maestro, prefería guardar las

María Teresa jugaba igual, por instinto, como si la partida, en sus infinitas variantes, hubiera sucedido en su cabeza en sólo una fracción de segundo.

Se conocieron apenas unos meses antes en La Habana, en una de esas simultáneas que el genio cubano concebía como una diversión donde repartir decenas de mates a la vez. La primera ronda fue todo victorias, excepto en la partida con María Teresa, que quedó en tablas. Intrigado, pidió jugar dos veces más con esa jovencita que ya contaba con varios premios en Washington como solucionadora de problemas, además de un elogioso artículo en el *American Chess Bulletin*, donde Everett narraba sus encuentros. Fue entonces que Capablanca, el "Mozart del ajedrez" que desde los cuatro años parecía imbatible, conoció la derrota, y por partida doble.

formas y no humillar al rival. Capablanca fue el último gran Rey de los viejos tiempos del ajedrez, cuando se jugaba con pura pasión, casi a ciegas, y el virtuosismo natural lo era todo. María Teresa, por su parte, estaba llamada a ser la primera gran Reina de ese estilo.

Para cuando llegó el Campeonato de Londres, el ajedrecista fue invitado con todos los gastos pagados. María Teresa, que debía costearse el viaje y el alojamiento, jamás pudo reunir el dinero necesario.

María Teresa llegó al ajedrez doblemente tarde y, a la vez, demasiado temprano. Tarde porque



María Teresa Mora Iturralde en una partida con Edward Everett ©

ya en 1927 ese estilo impulsivo suyo y de su maestro cedió ante la premeditación y el estudio metódico del ruso Alexander Alekhine, padre del ajedrez moderno. En los días previos al Campeonato Mundial de ese año, mientras Capablanca descansaba, Alekhine estudió todos los juegos de su rival y encontró lo que ni siquiera el cubano había logrado descubrir: una tendencia en aquella forma aparentemente aleatoria de mover las piezas. Tarde también porque, como reconociera Capablanca, el sosiego espiritual que llega con los años suele ser el tiro de gracia al genio natural, y la sangre fría y el "pensar demasiado" vienen a buscar explicaciones donde el talento innato se conformaba con los hechos.

Por otra parte, la edad de oro de María Teresa coincidió con una época que le imponía trabas por doquier. Por aquel entonces el ajedrez no era considerado una profesión en Cuba

y, excepto por el pequeño club provincial, era imposible que una mujer midiera su talento en competiciones mixtas. Capablanca tenía un futuro asegurado como deportista internacional. María Teresa, en cambio, tuvo que encontrar otras maneras de ganarse la vida y para ello estudió inglés, un bachiller en ciencias y letras, escribió en varios periódicos y perfeccionó otro de sus talentos naturales: la música. A la fuerza, tuvo que aceptar que una partida sólo le servía para asombrar a los curiosos y no para poner un plato de comida en su mesa. Los conciertos de violín y mandolina, aunque no eran suficientes, sí lo hacían. De a poco se distanció de los tableros, y lo que alguna vez fue su pasión pasó a ser un simple pasatiempo.

La falta de práctica hizo que sus habilidades disminuyeran, pero no demasiado. Para 1938, cuando el ajedrez se institucionalizó en Cuba y los juegos mixtos en el club se volvie-



José Capablanca, 1915. Fotografía de Harris & Ewing.
Library of Congress ©

ron profesionales y divididos por sexos, ninguna mujer estaba a su altura.

María Teresa murió en 1980, en la casa que compartía con uno de sus sobrinos. Aunque durante mucho tiempo se la conoció como una de las mujeres más coquetas del país, con varios romances y pretendientes, jamás se casó ni tuvo hijos. El machismo ya le había tronchado lo que pudo haber sido una carrera deportiva extraordinaria como para someterse a él por otras vías. Además, el tiempo apenas le alcanzaba para sus múltiples trabajos, y aquellas horas libres que le quedaban prefería dedicarlas al ajedrez antes que a una vida doméstica tradicional.

Aun así, tuvo su momento de gloria, fugaz, sólo una mísera porción de lo que pudo ser. Entre 1940 y 1950 consiguió participar en dos campeonatos mundiales. No tuvo mucha suerte, aunque en el segundo logró derrotar a dos

campeonas estadounidenses y a una rusa, para finalmente caer ante Liudmila Rudenko, la ucraniana que se haría con la corona esa vez. Pese a todo, recibió el primer título de Maestra Internacional concedido en Iberoamérica. Ya en 1960 decidió abandonar su corta carrera profesional. En Cuba nunca conoció la derrota de manos de otra mujer.

Por muchos años su historia quedó en el olvido, hasta que un periodista, enterado de su relación con Capablanca, decidió entrevistarla poco antes de morir. Fue en aquel encuentro que María Teresa supo del libro de memorias de su antiguo maestro y de un fragmento dedicado a ella:

Había en La Habana una joven de 12 o 14 años que me interesaba mucho. No sólo era inteligente y modesta en todos los aspectos, sino que, además, jugaba al ajedrez bastante bien. (Creo que hoy es probablemente la jugadora más fuerte del mundo)...

María Teresa, que memorizaba cada una de sus partidas, reveló entonces los movimientos que acabaron en tablas en su juego con Capablanca, aunque prefirió ocultar las otras dos partidas, según ella, por respeto a su maestro. Pero no siempre fue igual de condescendiente.

Cuentan que, cerca de su retiro, jugó con uno de los mejores ajedrecistas cubanos del momento. A lo largo de la partida, su rival parecía cada vez más incómodo ante la facilidad con la que una mujer lo dominaba. Mientras tanto, María Teresa, divertida, hacía del juego una cacería implacable y humillante. Cuando se decretó la victoria, entre avergonzado y furioso, el hombre aceptó estrechar su mano. Ella, fingiéndose sorprendida, sólo dijo: "Ay, qué pena, cómo le he ganado". **U**

CAPITALISMO DE NOSTALGIA

Diego Olavarría

“¿Ya conoces Chili und Paprika?”, fue lo primero que me preguntó el mexicano que atendía la tienda de artículos de montaña en la Schönhauser Allee, en el centro de Berlín. En sus ojos vi el destello de quien revela un generoso secreto. “Los tamales ahí son buenos”, me compartió. “Te recomiendo también los tacos en María Bonita, los de Sandunga no los he probado, pero me dijeron que son con tortilla de maíz”, añadió.

No era el primero que me hacía la pregunta, seguida de la recomendación. Casi todos los mexicanos de la ciudad me habían hablado de ese templo al capitalismo de nostalgia. “De las tortillas te recomiendo las Tlaxcalli, las de Cintli son más onda maseca”, me dice un amigo. “No mames, pinche hipster, sólo dices eso porque son orgánicas. Si quieres algo que sepa a tortillería, a México, compra las Cintli”, rebate otro, con efusividad inusual en un país donde prender la aspiradora en domingo es motivo para que un vecino llame a la patrulla.

Más de uno me dijo que Chili und Paprika marcó un antes y un después. Previamente Berlín era un hostil páramo donde hablar de *chili* era hacerlo del guiso texano de carne y los restaurantes mexicanos eran aberraciones tex-mex. Ahora Berlín es un lugar donde es posible comer mexicano, debatir marcas de tamales y, más importante aún, donde es posible preparar comida mexicana: chile poblano, mole, salsa macha y queso Oaxaca ya no son ingredientes que se meten de contra-

Carolina Magis Weinberg, *Fiesta Table Runner* (detalle), 2016.
Cortesía de la artista ▶



Latinoamérica es, en el contexto de una tienda de este tipo, una caricatura de estereotipos y exotismo.

bando en una maleta, con temor de un perro aeroportuario delator.

No tengo cifras de la inmigración latinoamericana a Berlín, pero no me queda duda de que se trata de una comunidad creciente: luego de aterrizar ahí a finales de septiembre de 2020 descubrí que tenía, entre parientes y amigos, nada menos que diez contactos mexicanos en la ciudad. Unos llegaron persiguiendo estudios y becas, o buscando cambiar de carrera. Otros más cruzaron el océano para hacer nido con una pareja germana. Todos, sin excepción, conocían esta tienda de productos mexicanos.

Para los extranjeros en tierras lejanas, la comida es una forma de reforzar una identidad en constante peligro de disolución. Como se olvida la infancia, también se desvanece el sabor de las micheladas. Esto es patente cuando uno se enfrenta a la cocina alemana, de franqueza incómoda: aún recuerdo la primera vez que ordené *Kartoffel mit Spiegelei* en el bar de una estación de tren. Imaginé este plato, que prometía combinar lo mejor del huevo y la papa, como una suerte de suflé francés o una tortilla española. Quince minutos después, la mesera me presentó algo tan literal que me ofendió: un montículo de gajos de papa coronados por un tambaleante huevo frito. Tras esa experiencia me convencí de que aquí la sublimación de los ingredientes no ocurre en los sartenes, sino en los hornos de pan y los alambiques de cerveza.

Pero hay una paradoja: este país de col y pepinillos tiene excelente comida migrante. Alemania es una región con once millones de turcos, sirios, iraníes, italianos, griegos, chinos y

vietnamitas, y cada oleada de extranjeros ha enriquecido la oferta culinaria nacional. Híbridos como el *Döner* (ese trompo de carne otomano que se convirtió en la comida rápida por excelencia) o el *Currywurst* (salchicha con ketchup y polvo de garam masala) son ejemplos conocidos, pero hay otros que el visitante tarde o temprano se encuentra. Basta mirar los menús, la publicidad, los productos del supermercado: vocablos como *Kokos Curry*, *Pesto*, *Halumi*, y *Gyro* parecen tan incorporados al alemán como *Kartoffel* o *Bratwurst*.

*

Hasta hace relativamente poco el consumo de ingredientes importados era una excentricidad destinada a los poderosos: los productos de ultramar —como el vino, el aceite de oliva y los licores si nos referimos al lado americano, o el café, el azúcar y el chocolate del lado europeo— se acarreaban en largos viajes transoceánicos y sus costos resultaban prohibitivos para las mayorías. Pero, con el desarrollo de redes de transporte aéreas y marítimas, el capitalismo le ofrece hoy al consumidor de clase media lo que hace un par de siglos era sólo para la realeza.

Pero lo que sucede en Alemania es el capitalismo ultramarino llevado a la máxima potencia. En el gran motor económico de Europa, las importaciones se exhiben en los anaquelos del supermercado a manera de tributos de los pueblos conquistados: los derrotados PIGS (acrónimo de Portugal, Italia, Grecia y España, por sus iniciales en inglés) ofrecen ahí sus aceites de oliva, sus quesos de oveja, sus limones, sus aguacates y sus nísperos al consumidor teutón, que los compra a precios competitivos (porque cuando tienes el respaldo de 86 millones de consumidores con un poder adquisitivo



Cesar Ríos, *Mantel II*, 2020. Lápiz sobre papel algodón y salero, 2020. Cortesía del artista

alto, tienes también la capacidad de exprimir a tus proveedores). Y lo mismo ocurre con la comida de los migrantes: cada nacionalidad ha dejado su huella en el supermercado, donde hallas productos importados como salchichas serbias, berenjenas turcas en conserva o una variedad incontable de arroz (persa, tailandés, indio) que serviría para dar una lección de geografía.

Estos grupos, que muchas veces carecen de representación política y están relegados a los últimos escalafones sociales, tienen, sin embargo, su lugar en los estantes del supermercado imperial. Gajes del capitalismo contemporáneo: antes de ser ciudadano, eres consumidor.

*

Pensé en el poderío de los supermercados alemanes, en los ultramarinos coloniales y en la migración latina a Alemania cuando por fin visité Chili und Paprika. No fue fácil: la tienda tiene un horario caprichoso y las filas para entrar son dignas de club de techno. Eran las cuatro de la tarde de una deprimente tarde de

otoño cuando por fin se juntaron los astros. Llevaba ocho meses sin probar una tortilla de maíz, sin ponerle jalapeños a mi pizza, sin salpicarle salsa Valentina a mis papitas, y este local prometía resolver estos urgentes problemas; me permitiría volver, aunque fuera a través de las agruras, a mi lejano país de origen.

Chili und Paprika es un diminuto espacio que se describe como un "Mexico Latino Shop", y la vitrina es un palimpsesto que nos recuerda la arbitrariedad del adjetivo latino. Aunque dominan los productos mexicanos, el complejo territorio que se extiende del Río Bravo al Estrecho de Magallanes se reduce aquí a un extraño collage de productos: un bote de dulce de leche uruguayo convive en una canasta con harina de arepa venezolana; un buqué de pulparindos coexiste con el *pão de queijo* brasileño.

Piñatas, sombreros charros y un tendero que porta un cubrebocas de bandera mexicana completan los elementos de este *Wunderkammer* de curiosidades comestibles. La globalización conlleva con frecuencia estas simplifica-

ciones epistémicas: Latinoamérica es, en el contexto de una tienda de este tipo, una caricatura de estereotipos y exotismo.

El síndrome del Jamaicón es personal e intransferible y queda claro que nadie elige sus nostalgias, que son casi siempre irracionales. Y Chili und Paprika existe para satisfacerlas: no sólo ofrece tortillas de maíz (cinco euros el medio kilo), tamales, frijoles, chorizo, tomatillos y chiles frescos que crecieron en algún invernadero, sino que está repleta de un nuevo tipo de comida mexicana que despierta los anhelos de la generación TLCAN: el carbohidrato transnacional. La harina para hotcakes marca Pronsto, los Cheetos flamin' hot, y los pastelitos Bimbo son algunos de los ultramarinos que más destacan en los anaqueles. La magdalena proustiana es ahora una fritura picosa que te transporta a una banqueta donde tu yo adolescente se sentaba a comer chatarra.

*

Aclaro una cosa: considero digno de celebrarse que existan tortillas de maíz en ultramar. Y creo que asociar lo "mexicano" con tamales y chile, y no con las usurpaciones de corporativos estadounidenses como Taco Bell, es un indisputable paso en la dirección correcta. Pero también estimo importante notar algo problemático de la nueva ola de productos mexicanos en la capital de Alemania: muchas de las empresas que venden alimentos latinos en esta ciudad, incluyendo esta tienda, algunos restaurantes y una famosa marca de tortillas de maíz orgánicas, pertenecen a alemanes que reconocieron un nicho de negocios y no a personas de la comunidad latina.¹

¹ La excepción a esta regla son las tortillas marca Cintli, cuyos dueños, un alemán y una mexicana, compraron la empresa hace

Quizá por eso Chili und Paprika carece de la palpable entropía extranjera de otros mercados migrantes en Berlín, como los vietnamitas y turcos, hechos a semejanza de los de Hanói o Estambul. En ese sentido, aunque ofrece productos auténticos y el dueño ha estudiado los chiles de México con afán botánico digno de Humboldt, no deja de incomodarme descubrir que esta tienda no nace de la añoranza por sabores lejanos, sino de un cálculo capitalista.

Esto resulta doblemente incómodo en un país como Alemania, donde si bien el racismo explícito es tabú, la discriminación contra los extranjeros es ordinaria: apellidarte González o llamarte Mohammed puede bastar para que un reclutador tire tu currículum a la basura.

Si los latinos no son los principales beneficiarios de estos espacios, entonces, por más auténticas que sean las tortillas que venden, correrán el riesgo de ser, apenas, escenografías donde los extranjeros son consumidores cautivos de su propia cultura, y su único papel es desenfundar la cartera. Así, en lugar de un multiculturalismo de comidas, lo que termina existiendo es una mezcla de consumismo ultramarino y extractivismo cultural. Uno que sigue una fórmula muy alemana, donde la incorporación de los migrantes a la sociedad comienza por ofrecer un anaquel de productos familiares en el supermercado antes que oportunidades de avanzar en la sociedad.

A todo esto, ¿ya conoces Chili und Paprika? 

unos pocos años y emplean actualmente a tres mexicanos. Chili und Paprika confirma que el equipo de su tienda es mexicano, aunque el dueño es alemán.

Fray Junípero Serra descabezado, Monterrey, California, 2016. Fotografía de Tzerrer © ►



CRÍTICA

YOGA

EMMANUEL CARRÈRE

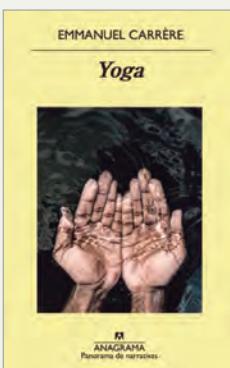
EL REFLECTOR SOBRE EL EGO

Daniel Saldaña París

Primero llegó el zumbido de la polémica, que a veces suena a caja registradora: un libro autobiográfico, un autor exitoso, una exesposa molesta y un contrato del que se conocen apenas ciertos detalles. Durante los meses más duros de la pandemia fui siguiendo el chisme en la prensa francesa. Se había anunciado el nuevo libro de Emmanuel Carrère (París, 1957), su primera novela en seis años, y lo rodeaba el escándalo.

En la víspera de la publicación, Hélène Devynck —periodista, expareja del autor— sacó un artículo en *Vanity Fair* expresando su enojo con la novela; al divorciarse —explicaba— habían firmado un contrato según el cual el escritor no podría seguir utilizando la vida de Devynck en sus libros. Según ella, *Yoga* violaba dicho acuerdo y, además, lo hacía de mala fe, pues se presentaba como “ficción” para cortejar a los jurados del Premio Goncourt, que no premian nada que pueda considerarse *non-fiction* o testimonio. Tratándose de cualquier otro libro, las implicaciones de la polémica (que ya Jorge Volpi comentó con suficiente detalle en “De otras vidas que la mía”, un artículo publicado en la revista *Campos de Plumas*) no importaría tanto.¹ Pero a lo largo de *Yoga* Carrère afirma, primero, que no va a incurrir en ninguna mentira, luego que incurrirá en una mentira “por omisión” al no contar nada de lo relativo a su divorcio y, finalmente, que introdujo personajes y tramas de ficción en el libro (no sabemos si para ganar el Goncourt o porque la realidad le quedó corta). Es decir, que la relación entre mentira, verdad y ficción está en el centro de este —perdón— artefacto narrativo, y que el propio autor buscaba —y quizá temía— el borramiento de la frontera entre lo literario y lo extraliterario, que finalmente ocurrió —dándole un empujoncito a las ventas y haciendo que se le escapase el prestigio del premio—.

Se suele citar *El adversario* (2000) como el libro a partir del cual Carrère renunció a la ficción de forma definitiva para dedicarse, exclusivamente, a la “novela de no ficción” por usar una fórmula que él mismo suscribe. Pero, al agrupar todos sus libros posteriores bajo esa misma etiqueta, se corre el riesgo de borrar una diferencia importante. En



Jaime Zulaika
(trad.), Anagrama,
Barcelona, 2021

¹ Disponible en <https://camposdeplumas.com/2021/01/28/de-otras-vidas-que-la-mia/> [N. de la E.]

títulos como *El adversario*, Limónov (2011) o *El reino* (2014), Carrère partía de una circunstancia autobiográfica para después correrse hacia bambalinas y dejarle los reflectores a otros personajes, construidos con las herramientas del periodista o del historiador, según el caso. El asesino múltiple Jean-Claude Roman, el extravagante escritor y disidente ruso Eduard Limónov o el periplo vital del apóstol San Pablo pasaban a ocupar el centro gravitacional del libro, y la pluma de Carrère brillaba especialmente al transmitir su entusiasmo por estos personajes desmesurados. En cambio, en libros como *Una novela rusa* (2007), *De vidas ajena*s (2009) y, ahora, *Yoga* —autobiográficos de un modo más convencional, si se quiere— el reflector recorre enteramente sobre el propio narrador, y Carrère se siente obligado a venderse como un personaje tan interesante como los otros (*spoiler*: no lo es).

Yoga comienza con la minuciosa descripción de un retiro *vipassana* al que el autor asiste en enero de 2015: diez días meditando, en estricto voto de silencio, desconectado de todo. La mezcla de disciplina y desconfianza con que Carrère aborda la búsqueda espiritual, los ocasionales dardos de humor autoinfijido y las reflexiones sobre el trabajo literario —y su posible incompatibilidad con la iluminación— convierten esa primera parte del libro en un auténtico goce. El novelista, en pleno dominio del oficio, desgrana su longeva relación con dos prácticas orientales (el taichi y el yoga), intercalando recuerdos de juventud, referencias a sus libros anteriores y un calculado egocentrismo que, por una extraña alquimia, hacen simpático al autor.

Luego, la realidad irrumpe en ese idílico retiro y desvía por completo los planes declarados del libro: el atentado terrorista contra *Charlie Hebdo*, que sacudió a Francia en esos primeros días del año, obliga a Carrère a abandonar su retiro. A partir de ahí, el tono cambia radicalmente. A los reposados recuerdos de la primera parte le sigue una especie de prisa por contar todo, con el omnipresente autor siempre al centro del relato: la devastación del terrorismo islámico, la envidia por no ser tan famoso como su compatriota Michel Houellebecq, la muerte de su editor de toda la vida, un *affaire extramarital* (contado con esnobismo y sin gracia), el divorcio, el diagnóstico de trastorno bipolar, un internamiento psiquiátrico, la terapia de electroshocks y, para cerrar, la redención biempensante: Carrère se da cuenta de que los pobres migrantes tercermundistas sufren más que él y se paga un viaje a una isla griega, donde conoce a un grupo de adolescentes árabes (desenfocados e intercambiables) en un campamento de refugiados, les da clases de escritura creativa y los inicia en el noble camino de la meditación trascendental.



Devidasa de Nurpur, *Shiva y Parvati*. Folio de la serie Rasamanjari, 1694–95.
Metropolitan Museum Collection ©

En el centro de todo ese batiburrillo existencial palpita una omisión (en atención a un contrato, se sabe): no se dice nada sobre la ruptura amorosa, y tenemos que asumir que ese silencio es elocuente en sí mismo —así nos lo dice, una y otra vez, el malhadado narrador del relato—. Pero ese vacío, que tendría que darle centro y estructura a la novela, sólo añade ruido a un libro de por sí ruidoso.

Sabemos que Carrère es capaz de tejer una ficción de relojero en torno a un secreto (ahí está su *Una semana en la nieve*, para más muestras), pero la impresión que deja *Yoga* es que quiso serle fiel a la falta de coherencia de la vida misma: no hay una estructura clara ni una linealidad causal en la trama. Al mismo tiempo, las herramientas siguen siendo las de una narrativa tradicional y psicologista. El libro se queda a medias.

Hay, desde luego, recompensas por el camino: el pasaje sobre una polonesa de Chopin interpretada por Martha Argerich, por ejemplo, o el ritornelo reflexivo en torno al yin-yang y la conciliación de los opuestos. Commueve también el homenaje al amigo y editor fallecido, que revela la importancia de esa figura hoy casi extinta. Pero algo, en el fondo, no cuaja del todo, y uno termina extrañando al Carrère de Limónov o *El reino*, capaz de retirarse un rato del escenario para dejar que brille el Objeto de su Fascinación (mayúsculas intencionales).

Novela autobiográfica con licencias ficticias, relato que moja el pie en todos los temas de actualidad que les importan a los franceses, historia de desamor sin desamor a la vista, *Yoga* es un libro mediano de un escritor que nos tiene acostumbrados a mucho. Quizá por eso no termino de sacudirme los reparos éticos y legales esgrimidos por Hélène Devynck en su derecho de réplica, que se quedan rondando tanto como los mejores párrafos del libro. ■

ANSIBLES, PERFILADORES Y OTRAS MÁQUINAS DE INGENIO

ANDREA CHAPELA

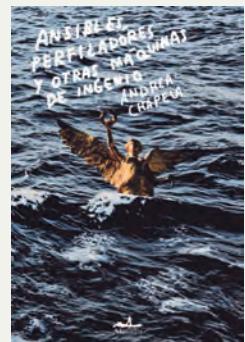
ARTEFACTOS PARA UNA CIUDAD EN RUINAS

Ana de Anda

“¡Máteme ese recuerdo de ese amargo amor!” no sólo es una de las frases más populares acuñadas durante la crisis pandémica mexicana, sino también la expresión del deseo atemporal por olvidar un amor ingrato. ¿Quién no ha soñado con un aparato que modifique o borre por completo de nuestra memoria los momentos que nos lastimaron o avergonzaron? ¿Qué mente retorcida no ha querido controlar en algún momento los pensamientos ajenos? Éstas son algunas de las posibilidades ofrecidas por los artefactos que aparecen a lo largo de diez relatos en *Ansibles, perfiladores y otras máquinas de ingenio*, el libro de cuentos más reciente de la escritora mexicana Andrea Chapela (Ciudad de México, 1990).

La obra de Chapela comenzó con la tetralogía fantástica Vâudiz (Editorial Urano), conformada por los títulos *La heredera*, *El creador*, *La cuentista* y *El cuento*, la cual (como mencionan muchas notas sobre su trabajo) empezó a escribir a los quince años. En 2019 la autora formó parte de la antología *Ciudad de historias*, compilada por Alberto Chimal y cuya temática, en palabras del propio editor, gira en torno al “ambiente urbano” y la “narrativa de la imaginación”. Ese mismo año publicó la colección de ensayos *Grados de miopía*, con elementos autorreferenciales, y el libro de cuentos *Un año de servicio a la habitación*, que consiste en una serie de postales desde diferentes ciudades del mundo. Ambos fueron ganadores, respectivamente, del Premio Nacional de Ensayo Joven José Luis Martínez y del Premio Nacional de Cuento Juan José Arreola. En *Ansibles, perfiladores y otras máquinas de ingenio* la escritora continúa con la veta fantástica de su saga juvenil e incorpora los elementos de la narrativa urbana del resto de su obra, así como experiencias autobiográficas tales como su paso por la carrera de Química.

En la primera historia se presenta el hilo conductor del conjunto: distopías futuristas ubicadas en la Ciudad de México. Incluso podría precisarse que se trata de contextos muy específicos y, en su mayoría, asociados a las dinámicas juveniles de la clase media chilanga con estudios universitarios que conducen a irremediables crisis vocaciona-



Almadía, Oaxaca, 2020

les y viajes al extranjero (terrestre o intergaláctico), en los que se padece un insufrible y perenne síndrome del Jamaicón.

Chapela ubica en lujosos penthouses de Polanco y unidades habitacionales cerca de Calzada de Tlalpan lo que Philip K. Dick vislumbró en cuentos como "We Can Remember It for You Wholesale" (1966) y se ha popularizado en películas como la ligeramente pretenciosa *chick flick* de Michel Gondry *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (2004), es decir, corporaciones cuyos servicios ofertan implantar o suprimir recuerdos.

La aparición de estos escenarios propios de la ciencia ficción en suelo mexicano no implica solamente el brote espontáneo de novedades tecnológicas a la mitad de Insurgentes, sino que en cada historia aparecen rasgos típicos de la vida capitalina. Tal es el caso del primer cuento, "90% real", donde se imagina qué ocurriría si en la ciudad se instalara una tecnología capaz de alterar la percepción de la realidad, mejorándola, embelleciéndola, olorizándola o, incluso, desodorizándola.

Este dispositivo, llamado "telón sensorial", posiblemente llegaría con trámites burocráticos interminables, recortes presupuestales y servicios de internet deficientes. Es fácil pensar también en la existencia de diablitos que replicarían la señal y en copias piratas distribuidas a bajo costo en el metro que, aun en este futuro hipotético, sobrevive. Vale la pena preguntarse por lo fantasioso de este planteamiento: qué es un telón sensorial si no los exclusivos fraccionamientos de Santa Fe o Las Lomas, ajenos a la basura, el ambulantaje y el olor a fritanga.

Situaciones actuales, como el auge y el declive que han tenido las redes sociales durante las últimas décadas, son el antecedente de cada una de las historias de Chapela. Los relatos que componen el libro parten de la realidad y llevan sus posibilidades al límite, varios parecen incluso el paso lógico de muchos escenarios recurrentes hoy.

Al estilo de series como *Black Mirror* o, más recientemente, *Upload*, en estos relatos la aceptación social o el ostracismo dependen de la cantidad obtenida de likes y favs, hay una búsqueda constante de reseñas positivas y matches exitosos, y se renuncia completamente a la privacidad a cambio de aquello que el algoritmo sabe que necesitamos.

Si ahora publicamos fotos, videos y opiniones en menos de 300 caracteres, en estas historias se comparten, por ejemplo, recuerdos que funcionan "como las cámaras de realidad virtual. Tú sabes que no estás allí, pero a la vez puedes ver, probar, experimentar".

En algunos de los cuentos se recomienda no hacer públicos datos demasiado personales por el posible manejo de la información por parte de usuarios malintencionados o de las grandes corporaciones, pero



Ilustración de Emmanuel Peña

es una preocupación que se enuncia en boca de padres aprehensivos y de usuarios precavidos con conocimiento de la historia cibernetica. El resto de los personajes evade la cuestión viendo videos de gatitos.

El fenómeno de la gentrificación también se hace presente, la centralización de la ciudad, tal y como la conocemos, continúa y casi todas las historias transcurren en los barrios que cada vez resulta menos costeable habitar. Se habla, por ejemplo, de la colonias Del Valle, Condesa, Juárez y Centro Histórico. La crisis inmobiliaria actual que cobra a precios exorbitantes espacios diminutos, en los que el baño y la cocina conviven en un mismo cuarto, se narra en el relato "Perfilada", donde en aras de una vivienda bien ubicada "en el punto ideal entre el Centro y la universidad" las protagonistas cohabitan casi una encima de la otra:

Juntas pueden pagar un departamento con un solo baño donde la regadera y el excusado casi existen en el mismo espacio vital; con una sala-cocina-estancia diminuta [...] y con dos cuartitos apretados uno junto al otro, separados sólo por pared que parece a veces de papel.

Ante descripciones como ésta, sólo un afortunado pudiente o un marciano no se sentirán identificados.

En oposición, en el cuento "Como quien oye llover" la periferia emerge como la nueva opción habitable. "Hay gente que no puede pagar por vivir en las orillas así que vive aquí, en los pisos que el lago no cubrió", dice una de las protagonistas, en donde la ciudad por fin cedió a los embates pluviales, a los temblores que cada año cimbran las zonas más céntricas y a los excesos del uso del suelo. Nada de esto se nombra: lo

que el lector atestigua es el momento en el que el centro de la ciudad vuelve a ser lago, pero no es difícil imaginar qué salió mal.

Ansibles, perfiladores y otras máquinas de ingenio no sólo conjetura cómo sería la juventud en los diferentes escenarios citadinos posibles, sino que cuestiona qué implicaría ser mujer en un mundo no muy lejano, en el que la desigualdad social continúa, la crisis climática se agravia y los pelmazos del futuro siguen dando excusas poco creíbles para no volver a llamar después de la primera cita.

En este futuro persisten situaciones como la de empezar a salir con alguien, el nerviosismo previo y la posible desilusión, el chantaje emocional y la manipulación. Mientras que durante los últimos años, gracias a iniciativas como la Ley Olimpia, la difusión de fotografías o videos con contenido sexual sin el permiso de quienes aparecen en ellos recién ha comenzado a penalizarse, en cuentos como "Ahora lo sientes" se trata ya de un delito tipificado desde hace tiempo, que no por ello deja de ocurrir.

Cada uno de los relatos tiene como protagonista a una o varias mujeres cuyas experiencias no distan de escenarios habituales. En las historias de Lucy, Catalina, Tina, Luisa o Ruth permanecen las labores de cuidado y el amor entre amigas; continúan también las relaciones de pareja abusivas y el acoso en sus múltiples facetas. Aunque en ocasiones el dispositivo o máquina de ingenio en cuestión parece un distractor o un ruido de fondo metido a la fuerza en las historias de estas mujeres, *Ansibles, perfiladores y otras máquinas de ingenio* consigue actualizar tópicos recurrentes de la ciencia ficción con problemáticas de género bien delimitadas.

Dentro de la ciencia ficción mexicana, la narrativa de Andrea Chápela aparece ya junto a autores reconocidos en el género como Alberto Chimal, Gabriela Damián, Libia Brenda y Bernardo Fernández. Así mismo, forma parte de las apuestas de la editorial Almadía en la literatura fantástica junto a escritoras como Mónica Ojeda, Bibiana Camacho o Liliana Colanzi, cuyas obras exploran lo fantástico y lo sobrenatural desde sus respectivas trincheras. **U**

IDENTIDAD HEREDADA: LA COLONIA QUE HABITA EN NUESTRO CINE

Arturo Magaña Arce

PARALELISMOS DE LA HISTORIA

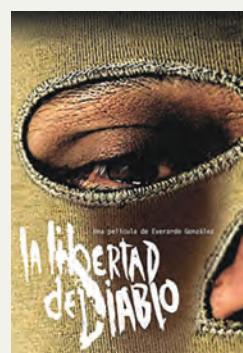
“Es imposible fundar una civilización sobre el miedo, el odio y la残酷。No perduraría”, escribe George Orwell en su obra maestra, *1984*. “No tendría vitalidad. Se desintegraría, se suicidaría”, afirma el autor británico. Sin embargo, la historia de México se las ha arreglado para erigirse aun entre sangre y desesperanza. Aquí los fantasmas del pasado han quedado tan cerca de nosotros que, muchas veces, las pesadillas del presente son, en esencia, exactamente iguales a las de la antigüedad. El cine, como una poderosa herramienta, ha intentado adentrarse en esos sentimientos —tan profundos y arraigados— sólo para mostrarnos los paralelismos que convierten 500 años de historia en apenas una fracción de segundo.

Dicen que la historia es contada por los vencedores y que la voz de los vencidos se va difuminando con el andar del tiempo. En una era en que la televisión se ha visto beneficiada con una apología desmedida del narcotráfico y la violencia, el cine ha tomado un camino completamente distinto, volteando hacia las víctimas; hacia los relatos que la memoria selectiva ha querido eliminar.

Las formas de represión más crueles que definieron la Conquista han sido las grandes protagonistas de la producción filmica del país en los últimos veinte años. Durante este tiempo, a diferencia de las narcoseries y sus antihéroes, nuestro cine ha buscado retratar —y denunciar— la oscuridad y la adversidad que habitan en México.

¿Qué es lo que nos diferencia hoy de los colonos? ¿Qué tan podrido se necesita estar para asesinar a alguien por 200 pesos? ¿Cómo mirar a los ojos a la madre de quien ha sido tu víctima más reciente? En *La libertad del diablo* (2017), Everardo González nos coloca ante una serie de informantes que visten máscaras idénticas, con el fin de homologar su apariencia. Pero son ellos mismos, a través de sus palabras y de lo que emana de su mirada, quienes poco a poco se van diferenciando hasta construir un mosaico de voces e historias muy diversas, pero profundamente marcadas por la残酷 de la “guerra contra el narcotráfico”.

Es cierto que en este país en ocasiones las posibilidades de seguir adelante están tan polarizadas que se reducen a vivir o morir. El docu-





mental *Tempestad*, de Tatiana Huezo (2019), muestra esta realidad de una forma imposible de olvidar. Mediante la historia de dos mujeres, el filme narra la manera en que la injusticia y la violencia son capaces de apagar una vida. A una de las protagonistas nunca la observamos a cuadro. Su voz es acompañada por imágenes que tratan de ilustrar la pesadilla que narra. Y mientras vemos, por ejemplo, unos arbustos golpeados por un feroz viento, Adela cuenta cómo fue desplazada contra su voluntad a la violenta ciudad de Matamoros, Tamaulipas, para permanecer en una prisión controlada por narcotraficantes. El terror de sus palabras se une al relato de Miriam, una mujer payaso a quien la vitalidad se le ha esfumado del cuerpo. El crimen organizado le arrebató a su hija hace más de diez años y su mirada —ahogada en dolor— sólo se ilumina cuando reinicia la búsqueda de su familiar desaparecida.

Resulta imposible determinar todo lo que hemos perdido cuando una espada o un arma larga nos ha despojado de nuestra tranquilidad, nuestras costumbres y nuestra forma de entender el mundo. ¿A dónde huir cuando tu vida corre peligro? ¿Cómo enfrentarte a una realidad que no deja de rechazarte? En *Club Amazonas* (2016), Roberto Fiesco nos presenta a un sector inmigrante de la comunidad LGBT+ que, en la frontera sur de México, ha encontrado un pequeño refugio de los prejuicios y las persecuciones que buscan expulsarlo de un lugar al que difícilmente podrían llamar "hogar".

En ese sitio, la desesperanza se percibe en el aire; especialmente cuando La Bestia, el famoso tren de la muerte, emprende su camino hacia el norte del país, cargando con cientos —quizá miles— de migrantes centroamericanos que desean llegar a los Estados Unidos en busca de una vida mejor. *La jaula de oro* (Diego Quemada-Díez, 2013) —ganadora de nueve premios Ariel, incluida mejor película— se construye con la historia de un grupo de jóvenes guatemaltecos que captura el espíritu de quienes viajan a bordo de un transporte ferroviario lleno de racismo, violencia y discriminación.

La violencia y la falta de oportunidades obligan a miles de personas a huir de casa. Y los hogares que dejan atrás quedan en tal abandono que ni los fantasmas de sus recuerdos se atreven a alojarse ahí. En uno de estos sitios desolados se enmarca la poderosa *Sin señas particulares* (2020), de Fernanda Valadez. Allí, donde nada ni nadie habita ya, la maldad arrasadora de los criminales es capaz de convertir un simple viaje en autobús en una auténtica pesadilla, o también de transformar pequeños destellos de esperanza en una guía hacia una realidad devastadora.

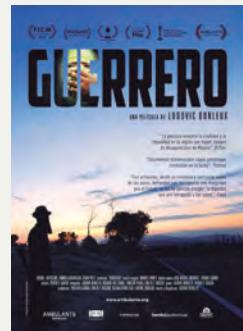


Pero aun en la peor adversidad hay narraciones llenas de una fortaleza indescriptible y admirable. Historias como *Guerrero* (Ludovic Bonleux, 2017) o *Abrir la tierra* (Alejandro Zuno, 2019) enaltecen el espíritu rebelde de quienes sacrifican todo por hallar a sus seres queridos. Aquí, en esta tierra despiadada, hay quienes no descansan hasta encontrar aunque sea un pequeño hueso —o una minúscula pieza dental— que les permita terminar con una zozobra que les ha quitado todo, incluido el miedo.

Las tres muertes de Marisela Escobedo (Carlos Pérez Osorio, 2020), por su parte, relata uno de los crímenes más indignantes y dolorosos de los últimos años. Sin embargo, la valentía incansable de su protagonista —una madre de familia que luchó hasta el final por evitar que el feminicidio de su hija quedara impune— se une al auge de un movimiento feminista, cada vez más fuerte e imparable, que exige vivir con tranquilidad en un país que muchas veces pareciera estar empeñado en extinguir a sus mujeres. Pero ellas siguen adelante, construyendo una voz que difícilmente se podrá silenciar.

"Mientras siga habiendo desprecio, despojo, muerte, encarcelamientos injustos para los que luchan por la vida, ahí va a haber organización", dice María de Jesús Patricio Martínez, Marichuy, cuando habla sobre el documental *La Vocera* (Luciana Kaplan, 2020). A partir de su candidatura presidencial en 2018, la cinta registra los testimonios de una comunidad invisibilizada durante años, pero con un espíritu inquebrantable que les permitirá seguir luchando. "Este documental deja ver la construcción de este México diferente que soñamos y anhelamos", afirma Marichuy. "De eso se trata: de que la gente que no anduvo en este caminar se dé cuenta de lo que se vive en los pueblos y [sepa] por qué se está luchando".

Tener una historia oficial que privilegia una sola voz lanza al olvido buena parte de los acontecimientos. Con un cine que ha intentado crear otras narrativas, ¿qué pasará con los relatos de aquellos que, en estos tiempos de crueldad, lo han perdido todo? ¿Cómo verá el mundo dentro de 500 años la vida con la que nos tocó lidiar? Quizá sí sea imposible fundar una civilización sobre el miedo, el odio y la crueldad, como decía Orwell. Pero él también anotó que, a pesar de todo, es posible encontrarse "en un lugar donde no haya oscuridad". Y si hay una luz capaz de iluminar el camino, ésa es la que emana un proyector sobre una pantalla de cine; una herramienta artística y antropológica capaz de cambiarlo todo. ■



LAS COSAS COMO SON Y OTRAS FANTASÍAS

PAU LUQUE

PLATÓN Y SUS APÁTRIDAS

Oswaldo Gallo Serratos

Desde que Platón expulsó de la república a los poetas, el lugar que ocupa el arte, y particularmente el arte narrativo en los asuntos políticos —incluyendo hoy día al cine como extensión suya—, se consideró peligroso. Irrelevante es su condición actual, acaso peor que en el veredicto platónico. Los resultados del divorcio entre arte y política han sido nefastos, han minado su calidad y con ella la confianza de que ambos espacios ofrezcan posibles soluciones a los embates del populismo. El problema no es reciente y quizá algo de esto tenía en mente Platón cuando se negó a dar cabida en la *res publica* al grupo de los poetas. Algunas de las consecuencias de este divorcio forman parte de *Las cosas como son y otras fantasías* de Pau Luque, obra ganadora del Premio Anagrama de Ensayo 2020.

Resalta, en primer lugar, la ironía de que un filósofo resulte ganador de un premio literario (Luque es abogado de formación, doctor en filosofía del derecho y profesor en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM). Es verdad que no pocos han huido de la república de Platón: María Zambrano, Albert Camus, Iris Murdoch y Rosario Castellanos son ejemplos históricamente cercanos de autores con una formación filosófica y una carrera literaria de prestigio internacional; el viejo Platón, a pesar de su resistencia a que la poesía funcionara como herramienta intelectual para comprender la realidad, fue él mismo un desertor de su república, un escritor talentoso en los intersticios del ensayo y la dramaturgia.

Al ofrecer, por medio del ensayo, un medio con el cual indagar en un problema tan antiguo y tan nuevo, Luque se suma a la lista de apátridas, con las prerrogativas que conlleva su estado: distancia para observar, y así comprender, las complejidades y los matices de lo artístico y de lo político. Sin embargo —y por eso la ironía—, la práctica docente de cualquier disciplina ajena a las letras desaconseja la lectura de obras literarias por considerarlas una pérdida de tiempo, un reflejo imperfecto de la realidad. Los casos de estudiantes de medicina leyendo novelas o de ingeniería declamando poemas son, por decir lo menos, excéntricos. Ni qué decir de la filosofía: el número de quienes sacrifican obras literarias en aras del ensayo académico es cada vez mayor. El fundador de la Academia de Atenas admite la poesía sólo bajo sus reglas.



Anagrama,
Barcelona, 2020.

Una de las consecuencias del distanciamiento entre arte y política (entiéndase la academia como elemento constitutivo de esta última) es el planteamiento de un aparente dilema: el de no enjuiciar moralmente una obra de arte o el de hacerlo siguiendo una suerte de procedimiento judicial que desemboque en una sentencia prácticamente inapelable. El fenómeno ha existido desde siempre, desde la quema inquisitorial de libros hasta las peticiones actuales de cesar exhibiciones o publicaciones de novelas o cuadros considerados, por decir lo menos, moralmente inapropiados. Uno puede aventurarse a decir que es más frecuente en nuestra época, pero tal afirmación no parece acertada. Acaso es más notorio por el papel que juegan ahora las redes sociales, pero nada más. Con todo, la prohibición de ciertos discursos, incluso los que se disfrazan de expresiones artísticas, produce un caldo de cultivo ideal para el surgimiento de movimientos conspiracionistas, alimentados como siempre de una retórica victimista. La cualidad epistémica principal de estos grupos es la firme convicción de una supuesta censura sistémica de la esfera pública dirigida exclusivamente contra ellos.

El dilema mencionado es uno falso, arguye Pau Luque, y su demostración constituye la columna y el encanto de su ensayo. Para lograrlo hace desfilar obras tan variadas como *Temporada de huracanes* (2017) de Fernanda Melchor o *Sharp Objects* (2018), la miniserie dirigida por Jean-Marc Vallée, basada en la novela homónima de Gillian Flynn; entre las obras destacan, sin embargo, sólo tres: *Murder Ballads* (1996), álbum discográfico de Nick Cave & the Bad Seeds; *Lolita* (1955) de Vladimir Nabokov y *El mar, el mar* (1978) de Iris Murdoch. La selección es arbitraria.

Las conclusiones a las que apunta el libro —si cabe hablar de ellas, pues su autor se toma muy en serio aquello de que el ensayo es un género experimental, aproximativo, nunca concluyente— pudieron haberse obtenido de otros trabajos, siempre que entraran dentro del ámbito de las grandes obras, del arte "himenóptero", le llama el autor, aquel que logra desarrollar la imaginación de sus lectores a tal grado que los hace capaces de adentrarse en el terreno siempre espinoso y bifurcado de los juicios morales. Dicho en pocas palabras, según el ensayista, el arte que desarrolla la imaginación contribuye a la formación moral de los lectores. Imaginación, téngase en cuenta, no es sinónimo de fantasía: la primera es una vía de múltiples accesos al mundo de lo real, mientras que la segunda es una salida paralela. Sólo así se entiende por qué un álbum de apariencia cruenta y desalmada como *Murder Ballads* o una novela supuestamente pedófila como suele catalogarse a *Lolita* no arrojen de sus autores más información que una



Pietro Testa, *El simposio de Platón*, 1648. Metropolitan Museum Collection ©

habilidad extraordinaria para imaginar situaciones y hechos morales cuya complejidad no implica su aprobación ni su apología.

Detrás de fenómenos tan diversos y enrevesados como la dispersión de bulos, la cultura de la cancelación y el juicio moral ejercido sobre las obras de arte —¿no había dicho Wilde que sólo existían dos categorías artísticas: la del buen arte y la del que no lo es?—, se esconde una misma carencia: la de personas incapaces de imaginación, como consecuencia social (por ende, política, moral y artística) del nulo entrenamiento con la escritura y las lecturas imaginativas. Dice Luque que la imaginación es el *ars combinatoria* de la realidad, que a veces

la única manera que tenemos de acceder a lo real es a través de lo artificial. No hay estudio sociológico, reportaje periodístico o documental capaz de transmitir lo espeluznantes que son algunos fragmentos de la realidad como lo hace la ficción.

Después de 2016, con el triunfo (¡democrático!) de Trump y la exitosa campaña del Brexit, por mencionar ejemplos paradigmáticos, con una explosión de noticias falsas y medias verdades, quedó claro que lo urgente en nuestro tiempo no es la multiplicación de discursos académicos o periodísticos, por muy sesudos y completos que se presenten, sino el cultivo intelectual de la ciudadanía que tenga por objeto la imaginación de nuevos mundos y, con ellos, de nuevas soluciones. Tampoco se trata de suprimir los discursos factuales, desde luego. Lo importante es que se guarde una relación balanceada entre estos y las obras y lecturas imaginativas. Lo esencial: dotar a quienes leen de herramientas para hacerlo con imaginación, en lugar de simplificar la escritura. El arte himenóptero debe regresar a la república de Platón. ■

PÁRADAIS

FERNANDA MELCHOR

EL MITO CREPUSCULAR DE LA MASCULINIDAD

Nayeli García Sánchez

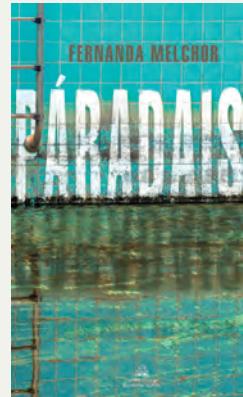
El martirio consiste en la repetición: abrir los ojos cada mañana con la misma música del despertador, recorrer el camino de siempre rumbo al trabajo, saludar con estribillos, regar y podar el pasto infinitamente verde. Polo no soporta un día más de una vida circular en la que carece de espacio propio, tampoco su eterna condición de desposeído. Incluso la fantasía de libertad que asocia con su primo Milton y la posibilidad de sumarse a las filas de aquellos implica renunciar a su voluntad y servir a una agrupación donde no cabe la individualidad.

En su más reciente novela, Fernanda Melchor alterna el flujo de conciencia del relato entre Polo, el chalán del fraccionamiento residencial Paradise, y Franco, residente temporal de la casa de sus abuelos en el mismo condominio. Si el primero es un Sísifo moderno condenado por su entorno, el segundo lo está por su mundo interior: Franco vive obsesionado con la idea de tener sexo con una de las vecinas, la señora Marián. En ese sentido, ambos son dualidades complementarias en comunión mediante las borracheras que se ponen en una casona abandonada a un costado del río Jamapa, en el corazón del manglar.

Cuando están juntos, Polo y Franco representan al hombre esclavizado sin posibilidad de redención: no existe la libertad humana afuera ni adentro, y mucho menos en el mundo prístino del condominio familiar, con su alberca de azules imposibles y sus paredes de un blanco inmaculado. Si acaso la única opción está más allá, en la espesura; el lugar donde los límites son irregulares, en el que reside la oscuridad y el sonido de las cigarras se puede confundir con la risa de un fantasma maldito. Los muchachos fraguan su promesa de liberación precisamente en la casona abandonada donde, se dice, habita el fantasma de la Condesa Ensangrentada.

Uno de ellos planea liberarse por medio de la carne, ofrecerle sudor y pelo a la fantasía mental; el otro desea confirmar su existencia en su capacidad de tener cosas, recuperar el dominio de sí extendiéndolo a la posesión de objetos. Polo, al contrario de Franco, necesita desprenderse lo mejor posible de su cuerpo, como mano de obra y como ser sexuado.

¿Y qué pasa con las mujeres? La mamá y Zorayda, la prima de Polo, representan a las guardianas de su prisión. Mientras la matriarca admis-



nistra el sueldo de su hijo, la otra mujer seduce a Polo y gesta a su primo-génito como resultado. Sin embargo, para él ese embarazo es agencia de alguien más, uno de los tantos hombres con los que imagina a su prima. Su relación, que según él consistía en abusar de ella a manera de castigo por sus actitudes promiscuas, se descubre en sus cabilaciones más profundas como un incesto guiado por ella, casi en un gesto de castración. Las mujeres son, de esta manera, percibidas como seres libres, dueñas de los bienes materiales y de sus cuerpos. De forma similar se caracteriza a Marián, el objeto de deseo de Franco. Prototipo digno de una ilustración de Norman Rockwell, la señora Maroño lleva y trae a sus vástagos en una camioneta blanca, se encarga de mantener el funcionamiento de su casa y de cuidar su apariencia; parece, en resumen, dueña de sí. El conjunto de estas valquirias alcanza también a la jefa de Milton, capo de las filas del narco en Veracruz con quien se cuadran incluso los tipos que son capaces de matar a alguien sin dejar de sostenerle la mirada.

Páradais podría leerse como un mito crepuscular de la masculinidad en declive porque muestra la decadencia de un sistema de valores patriarciales que muy recientemente ha comenzado a dar señas de caducidad.

Polo daba puras vueltas en balde y al final terminaba sentado sobre un tronco pálido en el playón de la casa de Milton, tirando piedras al río y pensando qué carajos iba a hacer, porque parecía que ya no le quedaban amigos en Progreso, ni siquiera conocidos, como si toda la gente de su edad y la gente de la edad de Milton se hubieran largado a Boca para siempre, o anduvieran huidos por culpa de aquellos.

La primera clave de este deterioro en la narrativa hegemónica está en el marco de la narración, que se plantea desde el arranque como una explicación posible que Polo prepara en su cabeza, por si se da el caso de que tenga que testimoniar sobre lo que pasó la noche nefasta: "Todo fue culpa del gordo, eso iba a decirles. Todo fue culpa de Franco Andrade", que al ser un intento de justificación de la inocencia señala ya como improbable lo que se narra a continuación. La segunda clave del desgaste está en la circularidad del conflicto, que tiene su correspondencia —y ahí uno de los rasgos geniales de Melchor— en la estructura del relato. Las fechorías fantasiosas de los personajes no conllevan el regusto de la victoria o siquiera de la afirmación masculina, sino todo lo contrario. Se viven, aun en el terreno de la conciencia, como desencuentros terribles cuando los sujetos regresan a su realidad material. El coro de la mamá de Leopoldo, "¿Quién te crees que eres?", se repite muchas veces, como

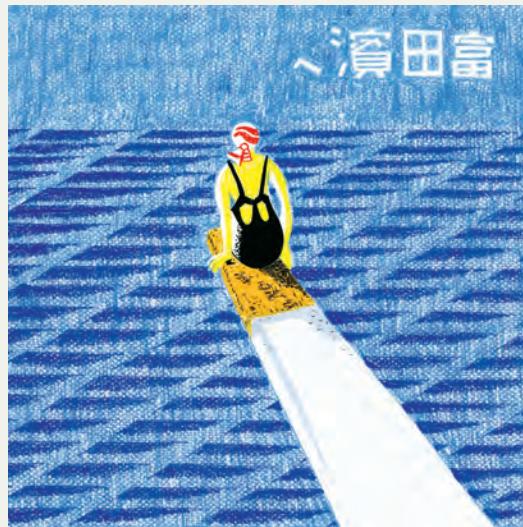
pauta de la pregunta actual más acuciante para el género masculino. La tercera clave y, a mi parecer la más contundente, es que la catarsis no llega ni en el crepúsculo fatal en la novela, no hay paz para los hombres, ni siquiera el pasado muerto ofrece alivio y los patriarcas no dejaron herencia.

Si su abuelo hubiera cumplido la promesa de enseñarle a construir un bote, si se hubiera tomado en serio aquel sueño que a menudo aca- riciaba cuando pescaban juntos en el puente, Polo ni siquiera tendría que volver a ese pinche fraccionamiento

En el momento más desesperado, Polo regresa a la casa materna cruzando a nado y como puede el río Jamapa, símbolo de la corriente imparable que desemboca en el mar. Así como no hay forma de alterar su dirección, tampoco la hay de recuperar el tesoro robado de una hombría que ha perdido sus antiguos pilares en el trabajo, el sexo y el ejercicio de la violencia.

Ya desde sus novelas previas, *Falsa liebre* y *Temporada de huracanes*, Melchor había dejado claro que su escritura nombra de forma explícita el horror y que no le tiemblan las manos al transformar en literatura las historias que pueden leerse en cualquier periódico del quiosco, pero en *Páradais* la autora decidió dar un paso más y hacer una oda al derrumbe de la masculinidad ortodoxa. Lo que podría ser una historia moralina sobre el castigo del crimen, se presenta aquí como una exposición quirúrgica de la inoperancia de ese modelo.

En un panorama más amplio, con esta obra Melchor toma la estafeta de las estéticas de Juan Rulfo y José Revueltas, los mejores narradores mexicanos del siglo XX, para reanimarla en una prosa indolente que, sin embargo, captura a la lectora de modo que una vez abierto el libro no lo puede cerrar hasta llegar a la última página. Subrayo el trazo de continuidad entre la obra de esos dos narradores y la de Melchor porque no es la única en apuntar esa genealogía; las últimas dos obras de Cristina Rivera Garza —*Había mucha neblina o humo o no sé qué* y *Autobiografía del algodón*— señalan hacia ese mismo pasado, aunque su propuesta va más por la hibridez genérica del discurso y la añadidura confesa del material de archivo en la narrativa. ■



Santiago Solís, *Anónima en Tomita Beach*, 2020

NUESTROS AUTORES



**Yásnaya
Elena A. Gil**

(Ayutla Mixe, 1981) forma parte del Colmix. Ha colaborado en proyectos sobre divulgación de la diversidad lingüística y sobre la 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.



**Darío
Alemán**

(La Habana, 1994) es periodista. Reportero de la revista *El Estornudo*. Ha colaborado con varios medios independientes cubanos y algunos extranjeros.



**Ana
de Anda**

(Ciudad de México, 1992) estudió la licenciatura en lengua y literaturas hispánicas y la maestría en letras mexicanas, ambas en la FFyL de la UNAM. Fue becaria de la Fundación para las Letras Mexicanas en 2016 y ha escrito textos para *Tierra Adentro*, *Nexos* y *Río Grande Magazine*.



**Gustavo A.
Del Ángel
Mobarak**

es un investigador especializado en el sistema financiero y actual director de la División de Economía del CIDE. Ha sido investigador invitado en el Centro Espinosa Yglesias, la Universidad Stanford, la Universidad Sorbona Nueva-París 3 y la Universidad de California-San Diego. También desempeñó funciones en el Banco de México.



**Agustín B. Ávila
Casanueva**

es egresado de la licenciatura en ciencias genómicas y miembro del colectivo Ciencia Beat, con quienes obtuvo el Premio Nacional de Periodismo 2018 en divulgación de la ciencia. Es coordinador de Ciencia Slam, una liga de poesía en voz alta que busca una divulgación ciudadana de la ciencia.



**Sara
Bertrand**

es una escritora chilena, tallerista de Laboratorio Emilia de formación. En 2017 ganó el New Horizons Bologna Ragazzi Award con *La mujer de la guarda* y el White Ravens con *No se lo coma*. Ha sido traducida al italiano, francés, catalán y portugués. *Afuera*, su última novela, fue publicada por Emecé en 2019.



**Francisco
Carrillo**

(Madrid, 1977) es ensayista y profesor universitario; doctor en literatura latinoamericana por la Universidad de Pensilvania y maestro por la Universidad de Puerto Rico. Ha publicado el libro *Excepción Bolaño, crisis política y escritura de la derrota* y artículos para diversas revistas internacionales.



**Aimé
Césaire**

(1913-2008) es un poeta, político y dramaturgo nacido en Martinica, quien fundó junto a Léopold Sédar Senghor el movimiento de la negritud, una de las más articuladas reacciones contra la opresión del sistema colonial francés. Su obra es un llamado al reconocimiento de la riqueza y vitalidad de la cultura de raíces africanas.



**Aura
Cumes**

Soy kaqchikel. Mi pensamiento y acción política giran en torno a cuestionar las relaciones de poder generadas por el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo como sistemas de dominación.



**Enrique
Dussel**

(1934) es un filósofo de origen argentino radicado en México, representante destacado de la “Filosofía de la Liberación”. Es doctor en filosofía por la Universidad Central de Madrid y en historia por la Sorbona. Autor de *Filosofía de la liberación* (1977) y de decenas de libros sobre la emancipación latinoamericana.



**Frantz
Fanon**

(1925-1961) es uno de los principales teóricos del poscolonialismo. En 1954 se unió a la lucha por la independencia de Argelia y atendió a los insurrectos en el hospital donde era jefe de Psiquiatría. Posteriormente viajó por África y estrechó vínculos con otros intelectuales del anticolonialismo.



**Oswaldo Gallo
Serratos**

nació en la Ciudad de México en 1992. Filósofo y ensayista. Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y del departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, campus México. Ha publicado en *Tópicos*, *Open Insight* y *Newman Studies Journal*.



**Juan Jesús
Garza Onofre**

es investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.



**Claudia
Hernández**

(San Salvador, 1975) es autora de los libros de cuentos *De fronteras*, *Olvida uno* y *Causas naturales. Roza tumba quema* es su primera novela.



**Samuel
Lagunas**

(Querétaro, 1990) es doctorando en estudios latinoamericanos. Ha publicado los poemarios *Todavía mañana*, *A veces un ma/pa es una casa* y es coautor de *Dios, nueva temporada. Miradas teológicas al cine y la TV en el siglo XXI*. Escribe crítica de cine, es profesor universitario y miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.



**Arturo
Magaña Arce**

es periodista cinematográfico egresado de la UNAM. Editor de *Cine PREMIERE* y colaborador de Imagen Radio. Autor de *Paz Alicia Garciadiego: Filmando con la palabra*, de la serie Textos de la Academia, publicados en el marco del premio Ariel por la Academia Mexicana de Artes y Ciencias Cinematográficas (AMACC).



**Alejandro
Menéndez
Mora**

nació en 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 Escobar. En su blog Almacén de Hierros reflexiona sobre libros y autores.



**Mariana
Mora**

es investigadora del CIESAS y parte de la Red de feminismos descoloniales y del Colectivo para eliminar el racismo en México. Es autora del libro *Política kuxlejal, autonomía indígena, Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas* (2018), entre otras publicaciones.



**Ranu
Mukherjee**

es una artista que trabaja de manera híbrida en pintura, video e instalación. Se guía por las fuerzas de la ecología, la diáspora, la maternidad y los feminismos transnacionales. Fue distinguida con la beca Pollock-Krasner Foundation en 2020. Dirige la carrera de cine en California College of the Arts.



**Karina
Ochoa Muñoz**

es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, en el Departamento de Sociología; integrante y cofundadora de la Red Feminismos, Cultura y Poder.



**Diego
Olavarría**

es ensayista, cronista y traductor. Su libro de viajes *El paralelo etíope* (FETA 2015) ganó el Premio Nacional de Crónica Joven Ricardo Garibay. En 2017 tradujo *Caminar* de Henry David Thoreau, que apareció bajo el sello de Editorial Tripulantes.



**María Patricia
Pérez Moreno**

es maya tseltal de Bachajón. Doctoranda en estudios mesoamericanos por la UNAM. Sus líneas de investigación giran en torno a la violencia hacia las mujeres, la lengua, la filosofía y la epistemología de los pueblos originarios.



**Mir Rodríguez
Lombardo**

(Ciudad de Panamá, 1974) es biólogo, cartógrafo, traductor y programador de computadoras. Coeditor de *Almanaque Azul* (2017), una guía de viajes alternativa de Panamá. Trabaja como oficial de radio en los barcos de Greenpeace.



**Odilia
Romero**

es cofundadora y directora ejecutiva de Comunidades Indígenas en Liderazgo. Intérprete independiente de zapoteco, español e inglés en Estados Unidos. Suma más dos décadas de servicio a comunidades indígenas migrantes.



**Joe
Sacco**

(Malta, 1960) Autor y periodista conocido por sus reputadas novelas gráficas: *Palestina*, fruto de una inmersión de dos meses en los territorios de Gaza y Cisjordania, y *Gorazde: Zona protegida*, acerca de la guerra civil en Bosnia oriental.



**Daniel
Saldaña París**

(Ciudad de México, 1984) es escritor y traductor. Ganó el Premio de Literatura Eccles Center & Hay Festival en 2020. Su novela más reciente es *El nervio principal* (Sexto Piso, 2018) y este año publicará *Aviones sobrevolando un monstruo* (Anagrama).



**Josefa
Sánchez
Contreras**

es una investigadora zoque de Chimalapas, Oaxaca. Maestra en estudios latinoamericanos y doctoranda en estudios mesoamericanos en la UNAM. Sus indagaciones históricas están vinculadas a los procesos organizativos de defensa territorial. Colabora en Ojarasca, suplemento mensual de *La Jornada*.



**Pamela Teutli
Elizondo**

es licenciada en derecho por la facultad Libre de Derecho de Monterrey, con maestría en sociología jurídica por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati. Se desempeña en temas de derechos humanos, justicia penal y violencia de género.



**Eugenio
Tisselli**

es programador, escritor, artista e investigador. Ha desarrollado plataformas de software y metodologías sociotécnicas para la investigación participativa y la escritura colaborativa en contextos urbanos y rurales. Sus trabajos pueden verse en motor hueso.net y ojovoz.net.



**Eve
Tuck**

es una profesora Unangax, asociada al departamento de estudios indígenas y crítica racial en el Instituto de Estudios en Educación de Ontario de la Universidad de Toronto. Además es directora fundadora del laboratorio TkaronTO CIRCLE, que desde el 2017 fomenta la investigación en busca de cambios sociales.



**K. Wayne
Yang**

es doctor en estudios culturales y sociales en educación de la Universidad de California en Berkeley. Autor de libros y artículos sobre descolonización y organización social cotidiana. Edita junto a Eve Tuck la serie de libros *Indigenous and Decolonizing Studies in Education*, además del periódico *Critical Ethnic Studies*.

CLIMATÓN 2021

UNAM



PRÓXIMAMENTE

*Arma un equipo y
busca la convocatoria
en **mayo 2021***

Más información en: climatón@revistadelauniversidad.mx