



Pensar el siglo XXI desde el territorio-red zoque. Una antología crítica

Josefa Sánchez Contreras

Fermín Ledesma Domínguez

Fortino Domínguez Rueda

Prólogo de Yásnaya Elena Aguilar Gil



Pensar el siglo XXI desde el territorio-red zoque. Una antología crítica

Josefa Sánchez Contreras

Fermín Ledesma Domínguez

Fortino Domínguez Rueda



Primera edición: 2025
DR © Centro de Lengua y Cultura Zoque de Chiapas
Chapultenango, Chiapas, México
Guadalajara, Jalisco, México.
DR ©Colectivo Matzá
San Miguel Chimalapa, Oaxaca.

Diseño de portada: Rina Pellizzari Raddatz

Algunos textos fueron sometidos a estricto proceso de arbitraje por pares en revistas especializadas..

Esta obra fue financiada parcialmente por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) a través de la convocatoria “Iniciativas PROBEPI” y por fondos personales de los propios autores.

Se autoriza la reproducción de esta obra para propósitos de divulgación o didácticos, siempre y cuando no existan fines de lucro, se cite la fuente y no se altere el contenido (favor de dar aviso: fer.ledesma.d@gmail.com). Cualquier otro uso requiere permiso escrito de los editores.

Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico*

¿Jujchere?

Te' yajkuyis'nhkyowinastam, tä' näjmatyamba: Mij' nhkajkabyatzisone'ruminh'jinh te' tzujtzibä' mij' dzajp, mij' dzäjkpujtabyatzi saxapyä' maa'räjk uka' dyaj täjkäbya mij' nhkotzok'omoram.

Tumä'millon tzujtzirambä'ruminh wäkä' jambä'ä jujche kasäyajpa mij' uneram poyapajk oñdyujomo.

Mokayas'tam mij' nhkosijktatymbatzi' mij' dzame', mochirambä'uneis myuxajpabände, jujche te' tuminh yatzyäyubä wakas'tinhajpa, dä' nhkätpak te' Tzuan'.

Mokayas'tam mij' nhkämetztambatz' mijtam', yajkuyis' nhkyowina'ram.
¿Mij' banku'omorambä' tuminh'jinh mujspa'a yajk' wyrujatyamä tzusnäbjakis'xasa'ajkuy?

¿Sonebä' mij' nduminh'jinhdam maka'a nhkä'rejtame wäkä' nimojktamä te' tzajp puspä'ukam?

¿Cuánto vale?

Los amos de la barbarie, nos dicen: Te ofrezco una cuenta millonaria a cambio de tu cielo azul, te construyo un hermoso supermercado a cambio de tus montañas.

Un millón de dólares por la sonrisa de tus hijos que corren bajo la lluvia.

Los Mokayas nos reímos de su ignorancia, hasta los niños más pequeños saben que la fortuna se convierte en boñiga cruzando la línea del Tzuan.

Los Mokayas les preguntamos a ustedes, amos de la decadencia. ¿Una cuenta millonaria será suficiente para devolverle la alegría a nuestros muertos?

¿Con cuánto dinero alcanzará para limpiar el alma de la tristeza?



Contenido

Prólogo de Yásnaya Elena Aguilar Gil	
Estamos aquí y tenemos respuestas	9
Introducción	13
Artículos de Josefa Sánchez Contreras	14
Chimalapas en llamas	15
Héctor Llaitul: “no es una apología de la violencia, es un choque de mundos”	17
El compa Checo Valdez	19
Vulneración de derechos por la crisis climática: colonialismo energético y resistencias desde el sur global	21
¿Y también el viento? Territorios de sacrificio para la transición energética en el Istmo de Tehuantepec	27
Ana Hernández: un hilo histórico binnizá	29
El cosmos <i>binniza'</i> de José Ángel Santiago	31
Los pueblos indígenas y el límite planetario en el debate energético	33
Ante la reforma eléctrica en México, hay que escuchar a los defensores del territorio	36
Buscan revivir consulta de proyecto eólico en Unión Hidalgo pese a suspensión de juez	38
De Colón a “Tlali”: rituales neoindigenistas del Estado mexicano	41
El caso de las niñas indígenas de Guerrero muestra el racismo estructural de México	43
Bi nax atzpa	45
La vida a defender en tiempos de guerra contra las mujeres y la tierra	47
Felipe Quispe vive y vuelve	55

Pueblos indígenas y transición energética	57
Energía renovable y genocidio	59
El derecho al territorio ante intentos de consultas	61
Chimalapas a cielo abierto, proyectos mineros como agentes de división y violencia	63
MALITZIN Yoma', nax, wøt pajak	65
Rechazo a las fábricas de aspas en Comitancillo, Oaxaca, México	67
Consulta indígena del proyecto eólico en Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec, México (II)	68
Consulta indígena y parques eólico en Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec, México (III)	69
El mural indestructible. A 20 años de Taniperla	71
Indio con alma y ficción jurídica: a más de 20 años de los Diálogos de San Andrés Sac 'amchen	73
El mural de Taniperla en los pueblos indígenas	79
La autonomía mapuche y el conflicto Estatal-nacional chileno	84
De la resistencia a la ofensiva y no de la resistencia al poder	86
Caminando la autonomía, hacia la reconstitución del Wallmapu	89
Raíces históricas del concejo indígena de gobierno	93
Los Chimalapas: historia de agravios y defensa de la tierra comunal	96
Artículos de Fermín Ledesma Domínguez	100
Disputas por la naturaleza y el territorio: una lectura desde la ontología relacional zoque	101
La lucha contra la ronda petrolera en México: el antagonismo del pueblo zoque de Chiapas	113
La gestión del riesgo desde abajo: crisis ambiental en tierras zoques	116



La comunidad zoque: asambleas en tiempos de despojo territorial	118
Del Chichonal al Volcán de Fuego: Pueblos indígenas bajo ceniza	121
Fiestas, mitos y crisis del maíz entre los zoques	123
Tierras Zoques de Chiapas. Enclave de la defensa territorial	125
Video indígena y comunicación política-cultural. El caso Chiapas	128
Reformas estructurales, lecciones desde el territorio zoque de Chiapas	136
Territorio zoque de Chiapas, campo abierto al extractivismo	139
Artículos de Fortino Domínguez Rueda	142
Estado e indígenas en el México de la 4T: la persistencia del leviatán	143
Zoques urbanos de Guadalajara (531 Años Después)	145
Capitalismo y pueblos indígenas: el arriba y el abajo	147
La ofensiva del Estado de Jalisco a los huertos urbanos y la criminalización de la siembra	149
A 200 años de la fundación de Jalisco: En los territorios no hay celebraciones ante el despojo	150
El internacionalismo indígena, las otras estéticas y la memoria visual	151
III. Mujaba Tökj –La Casa Grande– The Big House	153
Hacia el Segundo Congreso Zoque, hacia Ore'ís tyäjk	154
El Estado mexicano y la memoria de los de abajo (entre consultas y resistencias)	155
Chapultenango, o de la geografía racializada en el norte de Chiapas. De cómo el racismo institucional del estado mexicano legitimó el despojo territorial	157
Diáspora zoque y Covid-19	159
Indígenas urbanos y la contingencia	160
Lucha por la vida en el campo y la ciudad	161



Ciencia y poder en el volcán Chichonal	162
Los indígenas permitidos	164
La persistencia del racismo en México	166
¿Qué parte del <i>no</i> no les quedó clara?	167
El nuevo extractivismo en el norte de Chiapas	168
Víctor Hernández: un caso de injusticia para los indígenas	170

Prólogo

Estamos aquí y tenemos respuestas

Yásnaya Elena Aguilar Gil

¿Qué probabilidades teníamos de seguir aquí? Parecía que la situación no podía ser más desesperada. Con el establecimiento del régimen colonial hace 500 años, las guerras de conquista, la represión de nuestros sistemas de entender el mundo que acompañó a la evangelización, los trabajos forzados, el despojo de territorios, la destrucción de nuestras organizaciones sociopolíticas, las hambrunas, las epidemias y el tributo que expoliaba a nuestros pueblos, las probabilidades de sobrevivir como naciones indígenas parecían pocas. Según los cálculos de especialistas, el 90% de la población nativa murió en ese cruento proceso. Considerando que el orden colonial no se suspendió y ha continuado hasta nuestros días, ¿qué probabilidades tenía ese 10% que sobrevivió de llegar hasta aquí, existir hoy y ahora?. Somos descendientes de quienes, a pesar de todo, a pesar de tanto, han reconstituido una y otra vez, nuestro destino como pueblos honrando la herencia cultural de quienes fueron eliminados por una violencia constante y estructural.

Contra toda predicción, contra todo cálculo, seguimos aquí, nuestros pueblos existen en el Siglo XXI, nuestras lenguas se siguen hablando, los rituales de larga data han llegado hasta nosotros, el sistema que explica nuestro mundo, nuestras maneras de establecer relaciones con el territorio y eso que occidente llama naturaleza se siguen recreando y resisten a la misma fuerza destructora que llegó con el colonialismo y que, a lo largo del tiempo, ha ido tomando otros rostros y ha ido aplicando nuevas estrategias. Hilos de pensamiento ininterrumpidos llegan hasta nosotros, aquí y ahora, nos unen a los mundos de los que provenimos, el desgarramiento no ha sido completo, el agua de esos ríos nos siguen llegando hasta ahora.

La pregunta surge casi naturalmente ¿cómo hicimos para llegar hasta aquí en contra de todo pronóstico y en medio de la violencia colonialista? Si nuestras culturas, cambiantes siempre, han llegado hasta aquí es porque, algo sabemos de resistir, algo hemos aprendido en estos siglos y ha sido transmitido. Para responder la pregunta es necesario historizar nuestras luchas para desencriptar las claves que han articulado nuestras resistencias, no solo pasivas, si no resistencias creadoras. Muchas de las respuestas a esta pregunta se pueden apreciar en los textos de estos tres autores del pueblo zoque que se compilán en esta antología. El pueblo zoque se encuentra dentro del corazón cultural de esa región que en ciertos espacios llaman Mesoamérica, sus raíces históricas, junto al pueblo mixe al que pertenezco, penetran profundamente el cuerpo del tiempo y alimentan los nuevos brotes que en forma de ensayos y artículos podemos encontrar en este libro. El pensamiento que se va desgranando a través de las líneas abreva de una larga tradición y ahí encontramos respuestas a uno de los problemas contemporáneos más apremiantes que enfrenta la humanidad: la emergencia climática. La crisis climática que pone en riesgo la vida de la humanidad es un cataclismo producido por el mismo sistema que se estableció hace cinco siglos y que ensayó su primera gran destrucción en nuestros territorios y en contra de nuestros pueblos. La causa de la destrucción y la muerte es la misma pero ahora nuestros pueblos están aquí y tienen respuestas fraguadas al calor de la resistencia. Agradezco la claridad y la generosidad con la que Josefa Sánchez Contreras, Fermín Ledesma Domínguez y Fortino Domínguez Rueda nos van mostrando las respuestas desde las resistencias del pueblo zoque.



Aunque las fronteras administrativas han dividido el territorio del pueblo zoque y lo han impactado, la voz de Josefa Sánchez se erige desde la selva de los Chimalapas y encuentra ecos en la experiencia del pueblo zoque en Chiapas golpeado no solo por siglos de colonialismo sino también por el pésimo manejo de la crisis en el momento de la erupción del volcán Piogba Cotzak (Chichonal), de esta experiencia y sus consecuencias nos habla Fortino Domínguez Rueda, cuya voz se teje también desde la recreación de la vida colectiva de zoques en la diáspora que habitan en Guadalajara y en Estados Unidos. Los textos de esta antología son una potente denuncia que nos muestra la continuidad entre las violencias del pasado y las de ahora que se presentan en forma de múltiples proyectos neo-extractivistas; el pueblo zoque resiste actualmente a proyectos de geotermia, a proyectos eólicos y mineros, entre muchos otros, que pretenden seguir alimentando al monstruo capitalista mediante un colonialismo energético como lo llama Josefa Sánchez.

Además de quitarle la máscara, supuestamente verde, al capitalismo que pretende sacrificar una vez más al pueblo zoque y a los pueblos indígenas en aras de la transición energética, encontramos en estos textos claves que son urgentes para multiplicar los movimientos que apuestan por la vida en medio del contexto actual en el que los sistemas de opresión nos sirven muerte. La conformación del Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (ZODEVITE), la participación de las mujeres más allá de lo que permite el derecho agrario en la defensa de los bienes comunes en Chimalapas y el Istmo oaxaqueño, la resistencia al racismo y la recreación de lo colectivo que defienden zoques en contextos de migración, nos muestran pistas importantes para articular nuestras luchas en otras geografías.

La primera de estas claves, que encuentro como hilo conductor atravesando los textos, es la importancia de la organización colectiva, no encontrarás aquí una confianza acrítica en los mecanismos oficiales o legales que ofrece el Estado Mexicano, lo que vemos más bien es al estado aliado al capital que una y otra vez simula para imponer proyectos extractivos; “la clave está en la organización comunitaria y colectiva” nos dicen los textos desde diversas experiencias concretas, esa misma organización que nos trajo como pueblos vivos a este siglo. Defender el territorio, los ríos, las lagunas y la selva como bienes comunales está alimentando por el mismo aliento que da vida a las estructuras colectivas zoques en Guadalajara. La segunda clave es poner en crisis la racionalidad occidental que califica el conjunto de las narraciones ancestrales del pueblo zoque, y de los pueblos indígenas en general, como supercherías o como pensamiento mágico, en estos textos nos queda claro que las narraciones, muchas categorías lingüísticas y la ritualidad codifican otras principios que dictan que la naturaleza no debe ser leída como mercancía, que la humanidad no está tajantemente separada del mundo natural, que las nociones de equilibrio y de continuidad entre lo humano y lo más que humano es una realidad. Estos principios encriptados en el mundo narrativo y en los rituales que nos ligan a la tierra han tenido consecuencias concretas, no es gratuito que la mayor parte de las reservas naturales del planeta se encuentren en territorios de pueblos indígenas. En los relatos que explican el mundo zoque se hallan las herramientas de pensamiento para enfrentar la emergencia climática, ahí están las respuestas filosóficas para restaurar el equilibrio perdido. Una tercera línea de pensamiento que atraviesa esta antología es la importancia de poner en práctica la famosa frase «piensa globalmente, actúa localmente», en estos textos se tienden puentes con los procesos de pueblos indígenas y en resistencia en diversas partes del mundo, se visita al pueblo mapuche, a las resistencias en Bolivia, a las luchas de las mujeres kurdas, a los zoques en Estados Unidos, al pueblo lenca en Honduras, por mencionar algunos; el pensamiento desde abajo que nos presentan tiene pers-



pectiva global, al mismo tiempo, este pensamiento abreva del trabajo local de los autores que están profundamente relacionados con los movimientos de resistencia zoque.

Parafraseando las palabras del defensor ambiental brasileño Chico Mendes que se cita en esta antología, podría decir que, durante la lectura de este libro, “al principio creí que leía sobre el pueblo zoque, después creí que se trataba más bien sobre el pensamiento de los pueblos indígenas. Ahora me doy cuenta de que esta antología nos da claves en la lucha por la vida para toda la humanidad”. En el mundo editorial, pocas veces podemos encontrar libros con reflexiones, críticas y análisis de personas de pueblos indígenas, celebro con entusiasmo la publicación de esta antología zoque y les invito a cruzar, por medio de la lectura, este puente que nos tienden los autores para multiplicar los diálogos por la vida.



Introducción

Nuestras raíces históricas mixe - zoque - popolucas son largas y de tiempos inmemoriales. Según evidencias arqueológicas y lingüísticas hace aproximadamente 3,700 años que compartimos una lengua común y un territorio, una forma de habitar y pensar el mundo. Desde entonces hasta nuestros días nos seguimos reconociendo como zoques asentados en nuestros territorios ancestrales pero también habitamos la diáspora en ciudades de México y el extranjero. Nuestro habitar es ancestral y coetáneo en las comunidades y en las urbes metropolitanas donde insistimos en seguir sembrando la palabra angpón y o'de püt.

Nos negamos a ser despojadxs de nuestra profusa historia y memoria, nos negamos a ser subsumidos por el indigenismo y el neoindigenismo creado por el Estado colonial y moderno; nos negamos constantemente a ser acusados de falsos indígenas. Somos Mokayas, somos contemporáneos y al mismo tiempo ancestrales porque aún nos aferramos a esa larga raíz que nos sostiene. Frente a las políticas asimilacionistas nuestra raíz se rebela una y otra vez como un hilo en la urdimbre histórica de los pueblos milenarios a los que pertenecemos.

Por tanto, se debe reconocer que la existencia de nuestros pueblos antecede a la edificación del Estado mexicano e incluso antecede al virreinato de la Nueva España. Hoy como antes los intereses del capitalismo acechan los territorios ancestrales zoques así como a las ciudades donde actualmente residen zoques desplazados y migrantes.

Toda esta máquina de muerte, llamada occidente desde donde se gestó el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo nos llevó al abismo civilizatorio. Este proyecto al basarse en el petróleo y el carbono -es decir, en ese anhelo enloquecido de poder dominar a la madre Tierra- y del desarrollo como pivote central de su horizonte de vida, no logran advertir que la madre Tierra siente y se manifiesta. La crisis civilizatoria que enfrentamos como humanidad requiere tener claridad para con ello construir alternativas viables para el colapso que vivimos como humanidad. Es justamente en un escenario de catástrofe donde surge la presente antología, se trata de una iniciativa colectiva de reunir nuestros textos para con ello dejar un registro histórico que sirva como archivo, como memoria y testimonio de nuestras voces zoques escritas en la lengua del colonizador durante la segunda década del siglo XXI en México. De esta suerte, los artículos aquí compilados deben contextualizarse en el horizonte de antes, durante y desde la continuidad del proyecto de una nueva colonización que representa la Cuarta Transformación (4T) en México.

Nuestro objetivo y compromiso con las juventudes zoques del campo y la ciudad es dejarles estos textos como una huella o pistas de nuestras investigaciones, análisis y reflexiones. Historizar no solo es tener conciencia del pasado, es sobre todo configurar un futuro digno para la humanidad, en ese sentido, estas páginas son un intento por construir un diálogo entre generaciones de zoques. Los textos son como cápsulas del tiempo que llevan en ellas fechas, acontecimientos y posturas expresadas en distintos debates políticos suscitados en los últimos diez años.

Los textos han sido publicados en revistas independientes como *Palabras Pendientes*, en el periódico *La Jornada*, en el suplemento mensual sobre temas indígenas *La Ojarasca*, en *Este País*, *Camino al andar*, así como de medios libres como *Radio Zapatista* y *Avispa Midia* de igual forma varios textos aparecieron en revistas científicas nacionales e internacionales donde la reflexión zoque se ha manifestado.

La estructura del libro es sencilla. Se divide en tres secciones cada una correspondiente a cada autor y autora, quien decidió el orden y el acomodo de sus textos. Por mi parte, Josefa Sánchez Contreras, originaria de San Miguel Chimalapa, lo que aquí presento es la compilación de mis textos publicados en prensa y medio libres, en su mayoría son artículos de opinión, iniciando desde mi más reciente artículo publicado en *Avispa Midia* en 2024, hasta mi primer artículo publicado en *La Ojarasca* en el año 2015. Tanto el primero como el segundo son análisis y reflexiones políticas sobre la situación agraria y ecológica de la selva de los Chimalapas, pues es desde este territorio donde se finca mi escritura y pensamiento como angpónsame.



Artículos de Josefa Sánchez Contreras



JOSEFA SÁNCHEZ CONTRERAS (1991) Es ensayista, investigadora y comunera. Pertenece al Pueblo Angpòn de San Miguel Chimalapas y desde ese lugar de enunciación escribe sobre colonialismo energético, emergencia climática e historias de los pueblos indígenas.

Chimalapas en llamas

Avispa Midia, 2024

La selva de los Chimalapas se quema y ante un escenario electoral no hay oídos que escuchen las luchas de los pueblos quienes siguen apostando por la vida, por los bosques, los ríos, las montañas y los animales, aun cuando sentimos que la Tierra arde.

Las olas de calor, los incendios, los ríos secos y las inundaciones no son más que expresiones de un fenómeno que en los últimos años se ha nombrado emergencia climática, pero sus causas son de mucho más tiempo y están asociadas a largos siglos de colonialismos, genocidios, ecocidios y despojos.

Desde hace décadas los pueblos indígenas vienen advirtiendo de la catástrofe ambiental a la que nos dirige el extractivismo minero muy vinculado al régimen de combustibles fósiles. Es innegable que ambas actividades productivas están acelerando el aumento de la temperatura en el planeta; nos están llevando a alcanzar el incremento de 1,5°C que advirtió en el 2019 el Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC) cuyos efectos serían irreversibles para la agricultura y para la vida humana sobre la Tierra.

No obstante, este sector energético fósil y extractivista fueron pilares en los programas políticos y económicos de las candidaturas presidenciales de este 2024. La emergencia climática y los derechos de los pueblos indígenas, cuyos territorios albergan [entre el 70 y el 80% de la riqueza biodiversa, según datos del Registro Agrario Nacional](#), no caben en las urnas electorales.

Es así como el pueblo zoque de Santa María Chimalapa está ahora mismo combatiendo una serie de incendios que atestan a una de las regiones más biodiversas de Mesoamérica: la selva de los Chimalapas. Llevan más de una semana en llamas y las instituciones estatales no han dado una respuesta efectiva para mitigar el fuego. Son las brigadas de comuneros encabezadas por sus comisariados de bienes comunales las que están combatiendo la emergencia climática.

Al mismo tiempo la asamblea comunal de San Miguel Chimalapa está exigiendo al gobierno federal de Andrés Manuel López Obrador y al gobernador estatal de Oaxaca, Salomón Jara, a que cumplan con un trámite de peritaje que les corresponde realizar para que el Tribunal Unitario Agrario emita un resolutivo sobre los juicios de nulidad que ha interpuesto San Miguel Chimalapa para delimitar sus tierras comunales.

La demanda de la asamblea de San Miguel Chimalapa tiene lógica cuando constatamos que los incendios en toda Chimalapas se ven alimentados por los conflictos agrarios que sostienen con los ejidos colindantes. Son 26.000 hectáreas las que se encuentran en litigio en la colindancia entre San Miguel Chimalapa con Niltepec y Zanatepec, y son 160.000 hectáreas de tierras comunales las que están en disputa entre Chimalapa, Oaxaca, con Cintalapa, Chiapas. Pese a que la Suprema Corte de Justicia emitió un resolutivo a favor de Oaxaca en el año 2023, no ha logrado ejecutarse y, por el contrario, el saqueo de los bosques continúa al igual que los incendios suscitados desde el mes pasado.

Al calor de estos problemas el gobierno de la cuarta transformación parece más ocupado en promover a la sucesora, antes que atender las demandas de los siempre despojados de sus tierras, los pueblos indígenas y campesinos.

Los conflictos agrarios en todo México no son menores, por el contrario, [existen alrededor de 500 conflictos agrarios a nivel nacional](#). La existencia de los conflictos agrarios exhibe el racismo con el que históricamente la procuraduría agraria ha tratado a los pueblos indígenas y campesinos. Trámites muy lentos, arbitrariedades en los juicios, ocultamiento de información, menosprecio a las autoridades comunales y consejos de vigilancia son algunas de las características más comunes.



En Chimalapas como en otras comunidades los conflictos agrarios se agudizan en la medida que los megaproyectos extractivos, energéticos e industriales promueven el despliegue de sus infraestructuras sobre las tierras en litigio, y con esto generan la confrontación entre comunidades agrarias vecinas.

Muchas veces son mal llamados conflictos intercomunitarios soslayando con ello la responsabilidad que las corporaciones trasnacionales y la procuraduría agraria suelen tener en los desafortunados desenlaces de estos conflictos que muchas veces detonan en violencias, asesinatos y desaparición.

Los incendios, los conflictos agrarios, los megaproyectos extractivos asociados al régimen fósil, los racismos institucionales y las violencias ejercidas contra los pueblos indígenas están profundamente relacionados. La apuesta para solucionarlos no está en la agenda electoral.

La lucha del pueblo zoque de Chimalapa por apagar los incendios y por resolver los conflictos agrarios es una acción concreta, urgente y necesaria en tiempos de catástrofe climática. Ante los oídos ensordecidos por el ruido electoral escuchemos los gritos de la selva y el correr del río. Ahora más que nunca se requiere de la solidaridad entre pueblos y ciudades para sofocar el fuego que nos alcanza.

Tzimalapa atzpa, bi nax atzpa, bi copaknax atzpa, dex atzpa, mix atzpa

(Chimalapa arde, la tierra arde, el planeta arde, yo ardo, tú ardés).

Héctor Llaitul: “no es una apología de la violencia, es un choque de mundos”

Avispa Midia, 2024

En 1984 se estrenó la película “Donde sueñan las hormigas verdes” dirigida por el legendario Werner Herzog. El filme no está lejos de nuestra realidad, ahí se muestra un conflicto contemporáneo, se trata de una compañía minera que pretende extraer uranio en el desierto australiano y es precisamente en un territorio sagrado para los pueblos Worora y Riratjingus.

Las diferencias entre la compañía minera y los pueblos se muestran a lo largo de toda la trama, pero hay una escena que exhibe el choque de mundos: transcurre en el Tribunal Supremo de Australia, ahí están los pueblos originarios argumentando la defensa de sus tierras frente a un jurado de hombres blancos, se trata de un diálogo asimétrico, lleno de equívocos y sorderas. En un acto desesperado se levanta un integrante de la delegación originaria y una vez frente al jurado expone el sentido onírico del territorio en cuestión, la sala se queda en silencio ante una lengua desconocida, el tribunal pide la traducción, pero no hay traductor, es el único hablante de esa lengua, todo su pueblo ha muerto.

La ficción distópica se ve rebasada por la realidad, la escena exhibe la condición colonial en la que los marcos estatales nacionales mantienen a los pueblos indígenas no solo en la Australia de la década de 1980, sino también representa la actualidad de todos los países latinoamericanos independizados desde el siglo XIX. Los litigios en los tribunales son una cotidianidad con la que tenemos que lidiar los pueblos, ya sea para argumentar que son nuestras tierras ancestrales las que habitamos o ya sea para defender la libertad de los presos políticos o para exigir justicia en los casos de desaparición y asesinato.

Los tribunales padecen la sordera, a ellos no les interesa hablar las lenguas de los pueblos y éstas se extinguen a un ritmo vertiginoso, como dijo la escritora mixe Yásnaya Aguilar Gil, “nuestras lenguas no mueren solas, a nuestras lenguas las matan”.

Como un guión que no caduca, la misma escena de la lejana Australia se sigue repitiendo en diversas latitudes. Es la situación de Héctor Llaitul, el vocero de la organización mapuche llamada Coordinadora Arauco Malleco (CAM), él es un weychafe que durante muchos años ha luchado por la recuperación de las tierras ancestrales del Wallmapu que el Estado chileno se niega a reconocer.

El vocero de la CAM se encuentra preso desde agosto de 2022. En este 2024 fue sentenciado a 23 años de prisión por la autoría que le atribuyen en los delitos de usurpación violenta de predio, de hurto simple y de atentado contra la autoridad, todos estos contemplados en la Ley de Seguridad Interior del Estado, misma ley que fue reformada y utilizada por la dictadura de Augusto Pinochet para reprimir toda protesta y oposición.

Desde el 3 de junio Héctor Llaitul inició una huelga de hambre para exigir su traslado al Módulo de Comuneros de la cárcel de Temuco, también exige la nulidad del juicio que lo condenó y además la liberación de los comuneros presos mapuches.

Como una escena de cualquier pueblo indígena reclamando sus tierras ancestrales en los tribunales, en un juicio Héctor Llaitul argumentó que su lucha “no es una apología de la violencia, es un choque de mundos”. El vocero de la CAM arguyó: “Esa tierra está reconocida por el título de merced que es una forma oprobiosa de reconocer nuestra tierra una vez que somos derrotados y que nos quitan todo, incluso el título de merced dice que esa tierra pertenece a la comunidad, y sin embargo aún está en manos de una forestal que plantan pinos al lado de las casas de las comunidades. Existen todos los antecedentes y cuando existan todos los antecedentes y no se logra, por la vía judicial



o por la vía política o de cualquier tipo, la recuperación de las tierras para esa comunidad, procede la recuperación de hecho”.

Cuando los pueblos recuperan sus territorios la respuesta es una violencia de origen colonial. El colonialismo no concluyó con la formación de los Estados Chileno y Argentino, el despojo tampoco ha concluido con el mandato de Gabriel Boric tal como denuncia la CAM. La violencia colonial se agudiza en la medida que la emergencia climática y la crisis de los combustibles fósiles incrementan. Una nueva geopolítica por la disputa de los recursos energéticos se configura. Los Estados y las corporaciones están promoviendo la descarbonización de la economía para reducir el 1.5 °C de la temperatura del planeta, no obstante, ello está significando una demanda exponencial de minerales estratégicos para una tercera revolución industrial que promete cero emisiones. En este escenario el litio es el mineral clave para esta nueva geopolítica del colonialismo energético. Donde precisamente Chile es parte del codiciado [triángulo de litio](#), que abarca Bolivia y Argentina.

A la luz de estos conflictos se vuelve mucho más difícil el cumplimiento de la libre determinación de los pueblos originarios. La demanda de minerales en el Norte global aumenta al tiempo que una nueva ola de gobiernos latinoamericanos erigidos como las izquierdas de este siglo allanan el camino a las compañías mineras y protegen los intereses económicos de las empresas forestales que mantienen ocupado el Wallmapu, cuyos monocultivos de eucalipto no son más que la continuidad del extractivismo.

A contrapelo Héctor Llaitul vuelve a la insurrección de su cuerpo y después de dos meses en huelga de hambre líquida, el 21 de agosto comenzó la huelga de hambre seca. Su estado de salud es delicado y sus demandas siguen sin respuestas.

No es sólo una persona mapuche la que sortea la muerte en prisión, son muchas vidas las que se debaten en el choque de mundos. No son pocos los sitios sagrados amenazados por el extractivismo minero y forestal, ni son pocos los pueblos que sueñan otro mundo posible y en ello no hay violencia sino una apuesta por la vida ante la devastación de la Tierra. Entonces pregunto. ¿No es acaso la renovada narrativa del colonialismo una apología de la violencia en tanto legitima el exterminio de nuestros pueblos?



El compa Checo Valdez

Opinión, La Jornada, 2024

Sergio Valdez Rubalcava, conocido como Checovaldez, nació en la década de 1940, en un barrio popular de la colonia Moctezuma del entonces Distrito Federal. Hijo de obreros de las artes gráficas, comenzó a trabajar desde niño. Dada su prematura rebeldía al sistema educativo, su madre lo envió a trabajar a los 11 años a la imprenta, después laboró en el fotograbado, en un estudio de dibujo y como vendedor de libros.

En su vida adulta fue caricaturista, profesor, muralero, editor... Su trayectoria es larga y no me alcanza este espacio para enumerarlas una a una, pero quizá la mejor definición de su trayectoria la hizo él mismo al autonombbrarse como un *homo faber*. Desde esa posición entre broma y sarcasmo siempre ponía en jaque a las pretensiones teóricas y artísticas de quienes desdeñaban la potencia de la creatividad, pues Checo sostenía que el crear no era un don exclusivo de los genios e hijos elegidos del Renacimiento; por el contrario, él planteaba que la creatividad estaba en toda aquella persona que ejerciera su capacidad de transformar, y precisamente de ahí nacieron cientos de pinturas con el método mural comunitario participativo (MCP), promovidas por colectividades, movimientos sociales y organizaciones nacionales e internacionales, cuya fuerza creativa provenía de la convicción de transformar a las sociedades injustas, desiguales, racistas y clasistas que aún seguimos habitando.

Checo siempre se escabulló de las vanidades intelectuales, académicas y artísticas. Exploró la creatividad en colectivo. El método mural comunitario participativo fue resultado de su largo andar en los convulsos momentos políticos de nuestro país y del mundo. Sobre todo, el método nació en territorios indígenas en rebeldía. No en vano el famoso mural *Vida y sueños de la Cañada del Río Perla* trazó un horizonte político a finales del siglo XX justamente cuando las izquierdas del mundo atravesaban el fin de la historia.

Como parte de ese movimiento telúrico altermundista provocado por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, el mural de Taniperla se empezó a replicar desde 1998 en diferentes geografías al unísono de la tonada “ya se mira el horizonte combatiente zapatista...”

Personalmente, siendo una joven nacida en el neoliberalismo de los 90, disfrutaba escuchar sus anécdotas como si fueran lecciones de historia, en especial aquellas que remiten a las guerrillas de los años 70. La de su entrañable amiga Lourdes Uranga, militante del Frente Urbano Zapatista y la de muchos otros amigos suyos que vivieron la clandestinidad y la represión. Pero la suya no era una anécdota épica sino cómica, sarcástica y crítica.

En su paso por París conoció a Lucio Urtubia, el histórico internacionalista solidario con las guerrillas latinoamericanas, quien, en medio de una cena convocada por las redes francesas de solidaridad con Chiapas, le dijo: Checo, tú eres un anarquista, porque el mejor anarquista es el que no se define a sí mismo como anarquista; pero Valdez, como buen hacedor, nunca se definió ni como anarquista ni como marxista.

Nuestro Checovaldez fue un rebelde de muchos tiempos. Su muerte también duele porque en ella acontece la partida de toda una generación de las últimas décadas del siglo pasado, quienes idearon todo tipo de protestas para impugnar el autoritarismo del régimen priista. Nunca olvidaremos el movimiento estudiantil de 1968, cuando Checo coordinó la producción masiva de gráfica y la ágil logística para pegar miles de carteles en las paredes de la Ciudad de México.

Tras haber librado las convulsas décadas de 1970 y 1980, Valdez se embarcó en la utopía indígena y fue en el marco de la inauguración del municipio autónomo zapatista Ricardo Flores Magón cuando un operativo militar reprimió la celebración y apresó a Checovaldez y a una decena de zapatistas. En la cárcel se sumó a la organización La Voz de Cerro Hueco, desde donde emprendió huelgas de hambre y jornadas de lucha hasta lograr la libertad.



El mural de Taniperla regresó a las cañadas en 2005 y después decenas de murales fueron promovidos por el colectivo Pintar Obedeciendo bajo la metodología MCP, pero siempre fueron las comunidades las que decidieron plasmar su historia, sus episodios de insurgencia y sobre todo sus sueños y deseos.

El corazón de Checovaldez se detuvo, pero sus semillas se quedaron en la formación de generaciones de murleros que se hacían llamar Pintar Obedeciendo (PO), son decenas de personas anónimas quienes han sembrado murales comunitarios participativos en pueblos indígenas de tierras fértiles, en metrópolis asfaltadas y hasta en zonas de fronteras.

De si los murales promovidos por Checovaldez son la continuación del muralismo mexicano, eso ya es tarea de los críticos y de la historia, lo que puedo decir con certeza es que la cosecha de su siembra será necesaria para lo que viene.

Sergio Valdez Rubalcava fue maestro de varias generaciones y antes que nada fue nuestro *compa*, el compa Checo, como le decían los promotores de educación zapatista, allá en las cañadas teñidas de colores insurgentes.

Vulneración de derechos por la crisis climática: colonialismo energético y resistencias desde el sur global

Alianza por la solidaridad, 2024

Weje tsajiam yomadekay, pendekay, dex de angpÆntsame, kumkuyjo zoque tec an'ge Oaxaca, México. De minpa tum nax kumunjo bi nax de jejpaji nenti tum coyumi jemji en ankimodampa y en jemji intentampa dex ye'de kumkuyjo'on ju'en kotoytampa, pa'uy maexuke en ixtentaman moxan co moxan ipxan amintek.

Pertenezco al pueblo zoque de San Miguel Chimalapa, Oaxaca, México. Nací en un territorio comunal, soy de un pueblo que durante 500 años se ha negado a vender sus tierras. Somos de la tierra y por ella vivimos. En nuestra historia como pueblo zoque el territorio es muy importante.

Resulta pertinente partir desde mi lugar de enunciación, pues desde ahí asistimos y atravesamos la profunda crisis ecosocial que vive el mundo. Desde ahí constatamos que la emergencia climática la atravesamos de forma diferenciada por lo que en estas circunstancias resulta necesario preguntarnos ¿Por qué se vulneran los derechos humanos e indígenas en la medida que incrementa la emergencia climática? y ¿Quiénes son los más vulnerados? A continuación, presento tres puntos para reflexionar en torno a estas preguntas.

1. La destrucción de la Tierra está profundamente vinculada a las jerarquías raciales, de género y de clase que prevalecen a nivel global.

Tenemos que partir del hecho de que la responsabilidad en esta crisis es desigual, no es lo mismo el impacto que generamos los pueblos indígenas del Sur Global que una pequeña élite del Norte Global. Según datos del 2015 la mitad de las emisiones totales de dióxido de carbono (el principal de los Gases de Efecto Invernadero, GEI) fue responsabilidad de apenas 700 millones de personas, el 10% de la población más rica; mientras que la mitad de la población mundial que corresponde a 3. 500 millones generó el 10% de las emisiones de GEI (Riechman, 2021). Se trata de una cifra que no ha variado significativamente en el año 2024.

Considero que para entender esta desigualdad contemporánea debemos remitirnos a los antecedentes históricos. Pongamos fecha y lugar, la colonización iniciada en el siglo XV e intensificada en el siglo XVI tuvo fuertes impactos en el clima. La gran debacle demográfica en el continente americano comenzada en 1492 provocó: epidemias, genocidios y guerras que eliminaron el 90 % de la población nativa del continente (se ha estimado que aproximadamente 55 de los 65 millones de indígenas que vivían en la región, murieron en la conquista y colonización). Ello generó el abandono de grandes extensiones de tierras e inevitablemente impactó en la absorción de carbono por parte de la vegetación natural que ocupó dichas tierras y redujo los niveles de CO₂ atmosférico, lo cual pudo haber contribuido a una etapa muy fría del planeta denominada como Pequeña Edad de Hielo (Koch, A., et al.; 2019)

De ahí podríamos decir que el impacto de la actividad humana sobre la Tierra, denominado antropogénico, está profundamente vinculado a procesos históricos coloniales. El siglo XV inauguró una jerarquía racial que fue justificada por narrativas coloniales que a su vez argumentaron la extracción, el saqueo, la esclavitud y el empobrecimiento de las sociedades de América y África. Lo que se produjo de ahí en adelante fueron jerarquías espaciales marcadas racialmente (Radcliffe, 2023) orientadas por la acumulación del capital a través de la desposesión, de ahí en adelante esto fue leído como un problema de desarrollo y no como un problema de carácter racial, tal como lo estudió con claridad Cedric Robinson (1983) al acuñar el término de *Capitalismo racial*.

Para escudriñar más en los orígenes del colonialismo y su relación con las crisis ecosociales es preciso señalar que el racismo hunde sus raíces históricas en la expulsión de musulmanes y judíos de la Península Ibérica, y en las



conquistas que le siguieron en otros continentes y regiones (Moreno y Wade, 2022). Una de las primeras expresiones racistas más evidente fue el debate que sostuvo Gines de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas sobre si los “indios” eran o no humanos. Para Ramón Grosfoguel este representa el primer debate racista conectado a una jerarquía de dominación, cuya noción de superioridad e inferioridad se basó sobre la línea de lo humano. De ahí en adelante las personas situadas arriba de la línea de lo humano serían reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con subjetividad y con acceso a derechos humanos / ciudadanos / civiles / laborales. Mientras las personas por debajo de la línea de lo humano serían consideradas subhumanos o no humanos, es decir, su humanidad sería cuestionada, y, por tanto, negada (Grosfoguel, 2022). Fue este fenómeno de Conquista el que impulsó el surgimiento de una matriz relacional de categorías específicas de personas, codificadas por colores como blanco, negro, marrón, amarillo, pero también codificadas geográficamente como europeas, africanas e “indias”. Y con ello se generó una jerarquización espacial: Europa, África, América y Asia. (Moreno y Wade, 2022)

Al mismo tiempo que se forjaba una jerarquía racial, se inaugura un proceso de acumulación del capital. Como lo recuerda J. Stoye citado por Héctor Díaz Polanco (2022) “en cada década transcurrida entre 1580 y 1630, fueron registrados en Sevilla, por lo menos 50 millones de pesos en barras de oro y plata importadas de Perú y México”. De tal forma que la extracción de grandes cantidades de minerales que hicieron posible la Revolución Industrial del siglo XVIII se escudaba bajo el derecho de conquista y de las leyes coloniales que emanaban de ese paradigma. Por lo que la primera industrialización de la sociedad inglesa se fundó sobre genocidios, esclavitud y saqueo.

 22
El racismo ejercido contra las sociedades y comunidades nativas de América y África fueron muy necesarios para justificar el desarrollo y la industrialización de las sociedades del Norte Global. La fundación de las sociedades industriales del siglo XVIII inauguró la dependencia a los combustibles fósiles. La quema masiva de combustibles fósiles (carbón, gas y petróleo) permitió el desarrollo industrial que hoy domina el mundo. Se trata de energía acumulada durante millones de años, concentrada en la materia negra, casi abstracta, que ha permitido mantener el nivel de vida lleno de excesos de los países enriquecidos del Norte Global. Un ritmo desenfrenado que conlleva un agudo y sistemático expolio de los recursos naturales y humanos, principalmente de los países empobrecidos del Sur Global.

2. Colonialismo energético en el Sur Global

Como humanidad jerarquizada llegamos a un siglo XXI marcado por una profunda crisis energética, cuyos dos aspectos son realmente alarmantes: por un lado, la quema masiva de combustibles fósiles (carbón, gas y petróleo), la cual es responsable de las principales emisiones de CO₂ que provocan el calentamiento del planeta. Por otro lado, hemos llegado al *peak oil* de los combustibles fósiles (Turiel, 2020; Kazimierski y Argento, 2021). Estos dos aspectos que son parte de un mismo fenómeno ineludiblemente nos sugieren la urgencia de reducir los gases de efecto invernadero.

Afortunadamente son cada vez más frecuentes los cuestionamientos y reclamos a los gobiernos y corporaciones por sus incumplimientos en detener las actividades económicas productoras de las altas emisiones de CO₂. A la luz de ese escenario se está planteando la urgencia y necesidad de transitar de un régimen de fuentes fósiles a uno de fuentes renovables. No obstante, identificamos que la transición energética tal como se está promoviendo no apuesta por resolver el problema sino más bien agudiza las relaciones de dominación. Y es aquí donde quiero introducir como ejemplo el territorio al cual pertenezco.

El despliegue del corredor de parques eólicos más grande de América Latina se ejecuta en la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México. Aquí viven los pueblos angpæn (zoques), zapotecas, ikoots (huaves), chontales, chinantecos, mixes, entre otros. Pero es específicamente sobre los territorios zapotecas e ikoots donde se instalan las turbinas de viento. La avasallante infraestructura refiere a la instalación de 1,564 turbinas distribuidos en 29



parques eólicos (GeoComunes en Sánchez, *et al.*, 2023), los cuales abrancan aproximadamente 31 mil hectáreas de tierras comunales, cuya capacidad total instalada es de 2,749 MW, según registros del 2022. Este territorio es un caso paradigmático en México, pues solo basta constatar que esta planicie sureña representa el 38% de la capacidad eólica instalada a nivel nacional (7,266 MW).^[1] Es decir, se trata del mayor enclave de energía eólica en México.

La gran mayoría de esas empresas son de capital europeo (con sede en España, Francia o Italia). Las principales empresas son *Acciona* (6 parques y 596 MW), *Electricidad de Francia EDF* (4 parques y 391 MW), *Iberdrola* (5 parques y 277 MW) y *Enel Green Power* (3 parques y 246 MW). Su arribo a nuestros territorios desde el 2006 se ha dado de forma violenta, no han respetado los convenios internacionales en materia de derechos indígenas y han soslayado los órganos asamblearios de las tierras comunales.

Resulta alarmante cuando identificamos que una buena parte de la energía producida en este enclave de infraestructura eólica, detentada por capital transnacional, va dirigido a una cadena de corporaciones como Soriana, WalMart, Coca Cola – FEMSA, Chedraui, Grupo Bimbo y también a las industrias mineras y cementeras tales como CEMEX, Holcim, Grupo México y Minera Autlán (GeoComunes en Sánchez, *et al.*, 2023), mientras para las poblaciones del istmo la energía no es tan asequible, podemos corroborarlo en las cifras del 2020: según datos del Censo de Población de Vivienda del INEGI para dicho año habían 4,520 viviendas sin acceso a la electricidad en los 46 municipios del istmo oaxaqueño, lo que equivale a 2.3 % del total de viviendas habitadas. Estos datos resultan contrastantes puesto que pone de manifiesto la profunda desigualdad sobre la que erigen las infraestructuras eólicas.

Esta serie de arbitrariedades es la que ha prevalecido en la instalación de un tipo de infraestructura que discursivamente se erige como renovable y verde. Es justamente a la luz de la crisis energética y de la emergencia climática donde la transición a toda costa se vuelve un imperativo casi moral sobre todas aquellas críticas que señalan la inviabilidad de la modalidad en la que hasta ahora se despliegan los parques eólicos. Incluso el imperativo de salvar a la humanidad de la catástrofe climática y energética justifica la violencia ejercida contra los territorios de los pueblos indígenas.

Y es que como señalamos en el primer punto, aquí es donde identificamos con mucha mayor claridad la vigencia del racismo y de la jerarquía racial que tipifica a la, donde los pueblos milenarios denominados indígenas siguen estando por debajo de la línea humana, por ello es común asistir a la impunidad que vela las violencias ejercidas contra sus formas de vida. En ese caso podemos denunciar que la transición energética de carácter corporativista es racista en tanto se justifica como una alternativa para librarse de una crisis que amenaza la vida humana en la tierra, pero que en los hechos violenta los derechos humanos de los pueblos. Esto que pareciera una paradoja en realidad no lo es, resulta más bien una lógica del funcionamiento del sistema capitalista, tal como lo hemos esbozado en el primer punto donde señalamos contundentemente que el origen del capitalismo se da a la par de un fenómeno racista, a ello le denominamos colonialismo energético.

Otro aspecto de esta lógica capitalista en la que se sigue erigiendo este colonialismo energético es que igual que en la inauguración de la Revolución Industrial del siglo XVIII en nuestro siglo XXI los sectores más ricos del Norte Global no se cuestionan seriamente sus niveles de consumo y sus formas de producción profundamente dependientes de una fuente energética que está acabando la habitabilidad humana sobre la Tierra. Por ello las supuestas alternativas que nacen desde los lugares dominados por las corporaciones y los Estados siguen erigidas sobre el incremento de genocidios y exterminios de pueblos y territorios enteros. Con ello queda de manifiesto que a la luz de las crisis los más vulnerados son los pueblos del Sur Global. La cuestión es que ni colonizando todo el planeta se alcanzará a abastecer la demanda de consumo energético capitalista, pues de lo que se trata no es de cambiar una aplicación tecnológica sino de replantear seriamente aquellas formas de producción y de vida que nos han traído a este escenario de múltiples crisis.



Pero, esta modalidad de destrucción no ha resultado avasallante, pues aún existen pueblos que resisten a los embates de las infraestructuras eólicas. En el sur del istmo de Tehuantepec colectividades zapotecas asociadas en la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT) junto a otras organizaciones como una radio comunitaria llamada Radio Totopo y junto a la organización de larga trayectoria llamada Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) y la Asamblea de Comuneros de Unión Hidalgo han celebrado asambleas, encuentros, manifestaciones y han puesto el cuerpo de múltiples maneras para detener la instalación del corredor de parques eólicos más grande de América Latina. Un aspecto para resaltar es que esta suma de colectividades ha activado la posibilidad de organización asamblearia en un municipio zapoteco dónde la cuestión agraria y las tierras comunales han sido sistemáticamente desmanteladas y con ello su órgano asambleario también ha sido suprimido, por ello resulta relevante y valioso la estrategia colectiva de reavivar entre las cenizas el fuego asambleario que ha sido pieza clave en la existencia de los pueblos indígenas.

En los territorios ikoots donde aún existen asambleas comunitarias han ejercido su derecho al territorio y han decidido que no quieren esa infraestructura eólica puesto que amenaza a sus lugares sagrados y a su base alimentaria. Aquí el sentir espiritual de la relación entre el pueblo ikoots con la laguna y con los sitios sagrados de su territorio ha sido el aspecto más importante en la lucha contra el colonialismo energético. Y es que este aspecto es difícil de traducir a un lenguaje capitalista cuyo motor es la mercantilización total de la naturaleza y la humanidad. La sacralidad del territorio, de la laguna y del viento se revela como una bifurcación civilizatoria que apuesta por la vida humana y no humana. Este horizonte de vida trasciende la jerarquía racial sobre la que se erige el capitalismo y supera también la dicotomía entre humanidad y naturaleza.

Sin duda las defensas de los territorios indígenas no son menores en un mundo donde el 80% de la riqueza biodiversa se encuentra en los territorios históricos de los pueblos milenarios de culturas solares y vientos comunales. En ese sentido sus resistencias son en sí mismas una alternativa para sortear la catástrofe climática y energética. Se trata de pueblos que históricamente han atravesado colapsos y genocidios tal como lo fue el siglo XVI cuando se suscitó la debacle demográfica la cual implicó la destrucción de mundos enteros. Pese a ello pueblos como el pueblo zoque, al cual pertenezco, siguen existiendo contra todo pronóstico. Ello se debe a múltiples estrategias que los pueblos han aplicado a lo largo de la historia para sostener la base material de su existencia.

Estos dos puntos responden a la pregunta de ¿Por qué en la medida que aumenta la emergencia climática se vulneran los derechos de los pueblos? Entonces, qué nos queda y cómo podemos atravesar estos desafíos de nuestro siglo XXI, para ello pasemos al tercer punto.

3. Globalizar las resistencias desde lo local a lo internacional

«Al principio creí que luchaba para salvar los árboles del caucho, después creí que luchaba por la selva amazónica. Ahora me doy cuenta de que lucho por la humanidad» resonaron en los años ochenta las palabras de Chico Mendes y más recientemente se escuchó en voz de Berta Cáceres «dar la vida de múltiples formas por la defensa de los ríos es dar la vida para el bien de la humanidad y de este planeta» Ambas personalidades del ecologismo fueron asesinadas, pero dejaron vestigio de que hace tiempo los pueblos indígenas han advertido que la destrucción de la Tierra no es más que un atentado a la humanidad misma.

En el año 2021 una afirmación parecida anunció «La vida en la Tierra puede recuperarse de un cambio climático importante evolucionando hacia nuevas especies y creando nuevos ecosistemas. La humanidad, no». Es una de las aseveraciones más contundentes del sexto informe del Panel Intergubernamental del Cambio Climático, IPCC por sus siglas en inglés (Turiel, et al, 2022). Se trata de un organismo mundial dependiente de la ONU que lleva funcionando desde 1990, cuyo sexto informe se terminó de publicar el 4 de abril de 2022.

Las tres afirmaciones antes citadas provienen de dos campos distintos: el de las resistencias de los pueblos de América Latina y el de la comunidad científica del Norte Global. Es justamente el punto de intersección lo que me interesa poner de relieve para explorar posibilidades de articular las luchas desde la dimensión local hasta la dimensión internacional, con el objetivo de poner freno al tren del progreso que conduce a la catástrofe planetaria.

Al hilo de las descripciones de las defensas territoriales que ejercen los pueblos indígenas en el Sur Global cabe mencionar algunos puntos que nos sugieren intersecciones con los movimientos locales del Norte Global, de ellos refieren:

- Redistribución energética. La necesaria redistribución energética no solo aplica para los territorios indígenas del sur del istmo oaxaqueño, sino también para los territorios periféricos del Norte Global, donde también hay precariedad energética y donde las poblaciones están insertas en una profunda desigualdad económica. En ese sentido de lo que se trata es de redistribución a las poblaciones más precarias y decrecimiento de los sectores económicos de mayor consumo como la industria armamentística y las economías bélicas.
- Solidaridad antirracista. Es necesaria una solidaridad entre el Norte Global y el Sur Global que rompa con la jerarquía racial, para evitar asistencialismos y paternalismos que al finalizar el día reproducen más colonialismos. Ello pasa por entender que la destrucción de la Tierra ha sido fundada sobre discursos racistas, que legitiman los despojos de los pueblos indígenas, las violencias contra los pueblos negros y la explotación de la Tierra. Por tanto, una solidaridad antirracista se finca en la necesidad de impugnar las relaciones de dominación en su conjunto que atentan a la destrucción de nuestro hábitat en la Tierra.
- Más que humanos. Entender que la vulneración de los derechos humanos y territoriales de los pueblos indígenas incrementa en la medida que las crisis ecosociales aumentan; por ello cuando las colectividades indígenas apelan a sus derechos están trascendiendo la jerarquía racial al poner en el centro sus derechos a existir como humanos en relación con sus territorios históricos, es decir apelan también a lo sagrado de la vida no humana, además de la necesidad de entender a la humanidad en relación con la Tierra, con los ríos, con las lagunas y con el viento. Este entendimiento es sumamente necesario en un mundo que ha sido escindido entre naturaleza y humanidad, cuyas repercusiones alcanzan incluso al movimiento ecologista del Norte Global, el cual aún sigue objetivando a la naturaleza.

Desde las minúsculas colectividades, cuyas luchas están bien localizadas y situadas, se vuelve relevante establecer vínculos en una dimensión internacional que como una red potencie cada defensa del territorio, cada defensa de una laguna, cada defensa de una especie, cada defensa de los derechos a la energía, cada defensa de un río, cada defensa de la vida más allá de lo humano. Partir desde nuestras diferencias frente a los monocultivos del pensamiento se vuelve imprescindible para ejercer políticas más plurales, pues de lo que se trata es de apostar por múltiples redes ya que, en cada río limpio, en cada territorio salvado acontece una victoria que nos muestra la poderosa capacidad de hacer posible la vida toda en esta la Tierra a la que pertenecemos.

Bibliografía

- Díaz Polanco, H., (2022), *El gran incendio. La rebelión de Tehuantepec*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R., (2022), *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. México, Akal.
- Koch, A., Brierley, C., Maslin, M. M., Lewis, S. L. (2019), Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americans after 1492, *Quaternary Science Reviews*.
- Kazimierski, M. y Argento, M. (2021). «Más allá del petróleo. En el umbral de la acumulación por desfosilización» *Relaciones Internacionales*, Vol. 30 (61), pp. 142.



- Moreno Figueroa, M. y Wade, P., (2022) Against Racism: Organizing for Social Change in Latin America, Pittsburg, Pa: University of Pittsburg Press
- Riechman, J., (2021), *Informe a la subcomisión de cuaternario*. Madrid, Árdora Ediciones.
- Radcliffe, S. (2018). Geography and indigeneity II: Critical geographies of indigenous bodily politics. *Progress in Human Geography*. <https://doi.org/10.1177/0309132517691631>
- Robinson, C. J., (2019), *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sánchez Contreras, J., Matarán Ruiz, A., (2023), *Colonialismo energético, Territorios de sacrificio para la transición energética corporativa en España, México, Noruega y el Sahara Occidental*. España: Ed. Icaria
- Turiel, A. (2020). *Petrocalipsis. Crisis energética global y cómo (no) la vamos a solucionar*. Madrid: Editorial Alfabeto.
- Turiel, A. y Bordera, J. (2022) *El otoño de la civilización: Textos para una revolución inevitable*. España, Escritos contextatarios.
- [1] GeoComunes a partir del análisis de los datos de los permisos de la Comisión Reguladora de Energía (CRE) a nivel nacional en diciembre del 2021.

¿Y también el viento? Territorios de sacrificio para la transición energética en el Istmo de Tehuantepec

Arts of the working class, 2023

En la medida que la emergencia climática se agudiza, se hace evidente que una transición energética capaz de superar el régimen de combustibles fósiles es fundamental. Sin embargo, identificamos un aumento sustancial de megaproyectos renovables en territorios indígenas del Sur Global e incluso en territorios periféricos del Norte Global. ¿Cuál es la letra pequeña de este modelo y su impacto en la organización territorial?

Hablemos del colonialismo energético. Se conoce como colonialismo energético a las operaciones de desposesión y desplazamiento forzado sobre los territorios del Sur Global y sus habitantes, en nombre de los valores de la transición energética hacia la descarbonización del Norte Global. Para estos fines, los megaproyectos de energía renovable, en alianza con los organismos estatales, despliegan diferentes formas y grados de violencia sobre la población, frecuentemente originaria, rural y campesina. De esto se desprenden dos conflictos. Por una parte, la energía es obtenida sobre la base de la destrucción biocultural y el desmantelamiento de los bienes comunes y comunales. Por otra, se refuerza la distribución desigual de bienes, energéticos, en este caso.

El caso del Istmo de Tehuantepec

El colonialismo energético está siendo contestado por movimientos indígenas, ecologistas, rurales y campesinos. Este es el caso del sur de México, en la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (la porción de tierra más estrecha del país que comunica el Océano Pacífico con el Atlántico), de dónde somos originarios los pueblos zoques, mixes, zapotecas, ikoots y chinantecos, entre otros. Los pueblos zoques habitan el centro del Istmo en la Selva de los Chimalapa. Allí se lucha contra el proyecto de minería a cielo abierto que pretende explotar la empresa canadiense Minaurum Gold Inc. Mientras, en toda la planicie sur del Istmo, en las costas del Océano Pacífico, colectividades zapotecas luchan contra el corredor de parques eólicos más grande de América Latina, el cual implica cinco mil aerogeneradores.¹

En esta región se pone al descubierto que es necesario plantear un cuestionamiento previo en relación a la doble relación con el extractivismo que representan estos megaproyectos en manos de corporaciones. La primera incoherencia que encontramos en la transición a energías renovables en sistemas energéticos es que, hasta el momento, esta depende en más de entre un 80% y 90% de energías fósiles e implica una gran aceleración en la extracción de los minerales que requiere la instalación de las nuevas plantas de energía renovables. Se trata fundamentalmente de cobre, plomo, zinc, aluminio y hierro, pero además requiere de un incremento exponencial en los niveles de extracción de neodimio, litio, plata e indio.² El segundo problema, es que existen empresas mineras que invierten en parques eólicos para compensar los daños ambientales que provocan en otros territorios. Prueba de esto es el caso de Industrial Minera México, una empresa que contaminó los afluentes del río Bacanuchi, de Sonora. Esta empresa minera posee su propio parque eólico en el Istmo de Tehuantepec, “El Retiro”, y genera 220 GWh al año. entre sus fines, se cuenta abastecer a todos los CINEMEX³ del país y a otras empresas de Grupo México.⁴



¹ García-Torres, Miriam, El Ibex 35 en guerra contra la vida transnacionales españolas y conflictos socio ecológicos en América Latina, un análisis ecofeminista, Ecologistas en Acción, enero de 2018, disponible en <https://www.ecologistasenaccion.org/35721/ibex-35-guerra-la-vida/>

² Informe Ecologistas en Acción, 2019.

³ Actualmente es la segunda marca de cines más grande de México y dentro de las 8 más grandes a nivel mundial, durante el primer trimestre de 2020 se informó, que la empresa cuenta actualmente con trescientos cincuenta complejos de cine y más de tres mil pantallas.

⁴ Grupo México. (2021, February 17). Parque Eólico El Retiro [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=XqRkAfw-9LM>.



Los bienes comunales

Los bienes comunales son aquellos recursos naturales y territorios que son propiedad colectiva de una comunidad indígena o campesina. Estos bienes son administrados y utilizados de manera comunitaria, y su acceso y uso están regulados por las normas y tradiciones locales. El 60% de los litorales y el 70% de los bosques y de la riqueza biológica diversa de México se localiza en tierras de este tipo y ejidales,⁵ producto de la estrecha relación de los pueblos que los habitan desde hace miles de años. Además, la tenencia comunal es una expresión de capacidad de resistencia y regeneración que durante siglos ha permitido a los pueblos existir y sortear colapsos históricos.

En el Istmo de Tehuantepec operan 29 parques eólicos, para los que fueron instalados 1,564 aerogeneradores sobre una superficie total de 31 mil hectáreas⁶ de tierras principalmente comunales.

Las empresas promovieron contratos con pequeños propietarios soslayando la tenencia colectiva e incluso ignorando el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que estipula el derecho de las comunidades indígenas a ser previamente consultadas.

¿Es posible un decrecimiento del Norte Global que no sacrifique el Sur Global?

La crisis climática planetaria que atravesamos pone de manifiesto que tras todos los genocidios perpetrados y aún convirtiendo el planeta en una gran mina y parque industrial de megaproyectos energéticos, no es posible satisfacer la creciente demanda de recursos y energía que exigen quienes pretenden imponer el modelo económico capitalista. Como decía Angela Davis en su larga lucha contra el colonialismo: “Si llegan por ti en la mañana, vendrán por nosotros en la noche”⁷, los despojos que se adelantaron en el Sur Global están alcanzando las periferias del Norte, actualizando en sus territorios dinámicas similares de dominación.

¿Energía para qué? ¿Energía para quién? Y ¿energía cómo?

Las resistencias territoriales de los pueblos indígenas en el Sur Global, a las que pertenezco, del pueblo sami en Noruega y de los territorios rurales y periféricos del Norte global ponen a debate la transición energética corporativa. Nuestra lucha es porque la transición empiece por la redistribución energética en beneficio de quienes no poseen acceso y garantice el decrecimiento en las latitudes de más alto consumo y en los sectores económicos que más la demandan. Transitar del régimen de combustibles fósiles a fuentes renovables implica transformar un modo de producción capitalista e impugnar los colonialismos que aún perviven, pues el problema energético es también de orden económico y político.

⁵ Nota técnica sobre la propiedad social (2017). Registro Agrario Nacional del Gobierno de México.

⁶ GeoComunes, 2022

⁷ Si llegan por ti en la mañana, vendrán por nosotros en la noche (Davis A., 1972).

Ana Hernández: un hilo histórico binnizá

Este País, 2022

En cada pieza de Ana Hernández acontece una historia, ella crea desde la larga memoria del pueblo y la familia *binnizá* (zapoteca) a la que pertenece. Ceñir el arte a sus raíces no es un sesgo, por el contrario, es un punto de partida desde donde entabla diálogos con el mundo, es también la constante revelación de una cultura que se niega a perderse en el olvido de una sociedad y de un siglo cada vez más efímero.

Olvido se llama la investigación que Ana realizó sobre las cadenillas antiguas que caracterizan los textiles de las mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. De ahí surgió “Doo Yachi” (hilo dorado) su primera exposición en la galería Quetzalli en el año 2018.

Son hilos rojos, dorados y amarillos incrustados en lienzos negros, trazan figuras geométricas que forman en su conjunto pliegos de cadenillas en los huipiles. Fue a la luz del siglo XIX, en plena industrialización, cuando llegó la máquina de coser al Istmo, cuya técnica mecaniza el punto de cadena a través de la máquina que se activaba pisando un pedal, de tal manera que cada punto requería de una hábil coordinación entre las manos, la vista y el pie.

Como en una suerte de antropofagia, la máquina de la industrialización fue retomada por las mujeres istmeñas como una herramienta para seguir reproduciendo su memoria y su visión, pues son las cadenillas fuentes vivas de aquellas grecas zapotecas petrificadas en vestigios arqueológicos.

En cada lienzo de cadenilla que Ana pone de manifiesto acontece el arte que le enseñaron las mujeres de su pueblo: el de mantener viva la historia para nunca olvidar.

Ana Hernández sigue el hilo fino de su linaje femenino y como sus ancestras también hace suya una técnica antigua: el estarcido. Pone a contraluz el archivo fotográfico de su familia y los recuerdos de su infancia emergen de la oscuridad:

“En los días de fiesta la Tierra abría la boca y mi madre como muchas otras mujeres de Tehuantepec, metía la mano para sacar pulseras, aretes y cadenas de oro. Como la abuela a mi madre, mi madre a sus hijos nos colgaba orfebrería y para asegurar que la prenda no se cayera trenzaba el oro con el hilo... Al terminar el tiempo de la fiesta las alhajas de oro volvían a los fauces de la Tierra”

El hilo y el oro son los elementos que atraviesan las obras de la joven artista, cuya mirada lúcida nos revela una relación ontológica entre los zapotecas con el oro. El oro como un elemento prestado de la naturaleza que siempre debe volver a las entrañas de la Tierra. Así enterraron a sus antepasados. Las alhajas son las memorias de generaciones que se han negado a ser saqueadas, “somos el oro que no se llevaron” escribe el poeta Víctor Cata, en un siglo XXI en el que las empresas mineras acechan los territorios y las casas de empeño se adueñan de la orfebrería.

Bixhia se llamó el conjunto de 75 piezas que Ana Hernández expuso en la Ciudad de Oaxaca, durante los meses de octubre de 2020 a enero de 2021. Entre esculturas, dibujos y textiles evocó “la danza del pez” que se nombra “Son Benda Bixhia” en zapoteco. La obra, dice Víctor Cata: “vuelve palpable y tangible la palabra, los mitos de la creación tienen textura, trama, urdimbre, estructura, huelen a hilo recién teñido, saben a mar. En cada puntada se asoma el destello de una cultura, es la palabra que se hace línea, dibujo, representación del recuerdo”.

Recurrir y representar un mito, una historia, una raíz, un origen no agota su expresión en una sola categoría; –¿Arte indígena?– se pregunta con sospecha Ana Hernández cuando se clasifica a su obra. Pues esa tajante definición, cuyo origen remite a una relación de dominación colonial, puede resultar problemática, ambivalente y desde luego corre el riesgo de soslayar la compleja diversidad de los pueblos. La artista argumenta que toda persona, cultura o pueblo tiene un origen y una raíz de donde parte para hablar y expresarse.



Para Ana el arte es un lenguaje y es universal, su punto de partida y su proceso de creación es un hilo histórico de la urdimbre comunalista *binnizá*. Sus obras han sido producidas junto a una generación formada en el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca, fundado por el memorable maestro Francisco Toledo.

Ana Hernández ha participado en diversas exposiciones colectivas, algunas de ellas: *Artes de los pueblos de México Disrupciones indígenas* en el Palacio de Bellas Artes, *Subasta Arte Vivo* en el Museo de Arte Moderno de la Ciudad de México, *Huecos del Agua* en el Museo Universitario del Chopo, *Yoo Guiba'* en el Espacio Unión en la Ciudad de México, y *Constelaciones* en el Centro de Artes San Agustín en la Ciudad de Oaxaca.

Las piezas de Ana Hernández han recorrido más de cuatro países y próximamente se espera su nueva propuesta artística para la muestra *For the record* que se inaugurará este verano en *Highpoint Center for Printmaking* en la ciudad de Minneapolis, Estados Unidos.

El cosmos *binniza'* de José Ángel Santiago

Este País, 2022

José Ángel Santiago evoca a seres míticos antropomorfos y feroces de los *binniza'* (zapotecos): espinas de los tallos de ceiba, cocodrilos, cangrejos, jabalíes, rayos, alacranes, serpientes, conejos, tortugas marinas, arañas, casa rayo, son algunos personajes recurrentes en el cosmos dibujado, pintado y esculpido por el artista originario de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

Explora en formatos y técnicas de la pintura mural, el dibujo a lápiz, el óleo, la creta y la sanguina, además utiliza materiales y técnicas milenarias como la cerámica en alta temperatura y la pintura al fresco. Con estas dos últimas técnicas termina de ceñir orgánicamente la representación de la pieza con el proceso de creación, así nos pone de manifiesto a seres mitológicos que escapan del régimen de la temporalidad lineal y de la pretendida homogeneidad del mundo.

Bestiario fue su primera exposición, en 2016 en el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca. Sus dibujos mostraron la fuerza de los animales y de la naturaleza. De ahí en adelante vendría una prolífica creación artística muy arraigada a su lengua materna *diidxazá* (zapoteco), de dónde *beenda* (serpiente) emerge como un personaje mitológico en todas sus obras.

Su padre, un campesino *binniza'* conocedor de los astros le enseñó a mirar el cielo. Como dice el poeta Víctor Cata: “Para los zapotecas el cielo es una flor de tumbas *guie'ba'*, en esas tumbas habitan el sol, la luna, las estrellas, las constelaciones, los cometas; que son considerados como animales de lumbre, seres divinos que tienen vida porque andan y no se están quietos. Hay muchas maneras de mirar y concebir el cielo, los ancianos dicen que es como una jícara azul volteada sobre el mundo”. Para los campesinos juchitecos quienes saben sembrar la tierra, el cielo es un campo de estrellas, y justamente de ahí nació *Constelaciones*, un proyecto artístico que comenzó en el 2017 y que aún continúa. José Ángel ha impreso en serigrafía 72 constelaciones zapotecas cuyas formas son las de la flora y la fauna de la tierra. Estas fueron expuestas en el Salón ACME de la Ciudad de México.

En el cosmos *binniza'* no hay un orden idílico, por el contrario, puede ser caótico y con derrumbes. Dice el artista juchiteco que entre la gente de su pueblo se cree que hay una mujer negra que protege el mundo y debajo de sus pies vive una serpiente, cuando la Tierra se deteriora, la serpiente se mueve y la mujer salta tan furiosa que provoca terremotos.

Xu en *diidxazá* es temblor, es un terremoto que viene con hambre, con peste, con guerra; así se pensaba entre los *binniza'* del siglo XVI, así lo registró fray Juan de Córdoba en el *Vocabulario en lengua Çapoteca*. Incluso así se canta en nuestros siglos:

Siaba Bi, siaba nanada
 Siaba guie, siaba yu,
 Siaba nisa, siaba guie
 Ca bini gúla sa ma cheeca,
 Ma chequirá guidxilayu

 Caerá aire, caerá frío
 Caerán piedras, caerá tierra
 caerá agua, caerá fuego
 los *binni gula* sa se van
 se acabará la tierra.



Fue precisamente en septiembre de 2017 cuando Xu atestó el istmo de Tehuantepec. Los movimientos telúricos tumbaron casas, escuelas, mercados y caminos. De este terremoto que atravesó José Ángel junto a su pueblo, nació *Xuroo*: pinturas al fresco que muestran las catástrofes del cosmos *binniza'*. El joven artista hizo pintura de la oralidad *diidxazá*, pues, durante los meses posteriores al terremoto, él se mantuvo en la reconstrucción de su pueblo y entre los escombros, las mujeres y hombres le platicaron y le cantaron en lengua *diidxazá* la mitología de Xu. En 2018 expuso las 28 pinturas al fresco en la Galería Quetzali.

La exposición de *La casa del cielo y la serpiente* en 2021 fue prueba de la gran fuerza creativa de Xu. José Ángel retomó materia orgánica: tejas, madera, tierra, arcilla y agua para crear diversos tipos de casas que habitan los *binniza'*. Casa rayo, casa agua, casa bolita, oro, raíz, serpiente, fuego, pichancha.

La casa es un cuerpo habitable y un vestigio, cuya destrucción con el terremoto anunció también el caos de un cosmos. La obra literalmente llegó como una ola de tierra a la casa de la cultura de Oaxaca, ésta no se trató de una reproducción más del exotismo ni del realismo mágico con el que se han mirado las múltiples representaciones de nuestros pueblos *binniza'*, *angpón*, *ikoots*, *ayuuk*, chontales, popolucas, nahuas y chinantecos que habitamos el Istmo mexicano. La creación artística de José Ángel se rebela constantemente como lengua milenaria y memoria orgánica de un pueblo vivo en tiempos en el que el mundo se derrumba.

Su más reciente obra se llama *Bidxadxa Bidxadxa Ju* fue parte de la muestra *For the Record* en Minneapolis, Estados Unidos. Se trata de cuatro piezas de hierro forjado e impresas sobre cuero de becerros. En su conjunto representan cuatro elementos: agua, tierra, viento y fuego, que remiten al mito zapoteca de la creación. No obstante, los materiales y la técnica aluden a la barbarie del colonialismo ejercido contra los pueblos en el siglo XVI, evoca a los años en que miles de “indios” fueron tomados por esclavos y marcados con hierro, vendidos públicamente, atados en colleras y, con unas varas, llevados a los tianguis para venderlos. Fue un mandato de la corona que aquellos rebeldes fueran sometidos como esclavos, y fue mandato del Príncipe que los esclavos tomados en guerra fueran herrados. Para José Ángel, la idea de marcar remite a la forma de imprimir en la gráfica, por ello hace suya la técnica del herraje, justamente para revelar aquellos tiempos de barbarie que continúan hasta nuestros días en formas de despojos y violencias.

La creación artística de José Ángel Santiago viene de la raíz profunda de su lengua *diidxazá*, como hablante del zapoteco, como pintor y escultor juchiteco expresa el cosmos de un pueblo que se autonombra así mismo como *binniza'*. Ello a contrapelo de las miradas paternalistas que suelen nombrar y describir a los pueblos indígenas. Y es que en México el problema no es que los pueblos no hablen o no se autonombran, pues desde siempre lo han hecho, más bien, la pregunta es ¿quien los escucha?

José Ángel es parte del estallido de jóvenes artistas formados en el Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca fundado e inspirado por el maestro Francisco Toledo. En el 2017 residió en la *Villa des Arts* de Rabat, Marruecos. Su encuentro con otra cultura milenaria lo remitió al profundo vínculo de su pueblo con la Tierra. Las obras del joven artista juchiteco han recorrido otras latitudes del mundo: Inglaterra, Estados Unidos, Vietnam, Indonesia, Tailandia, entre muchos otros territorios tangibles como cognitivos. Pronto se espera su nueva exposición en el XXVI Festival Internacional Afrocaribeño, donde presentará piezas de cerámica y pinturas al fresco como un tributo al agua. EP

Los pueblos indígenas y el límite planetario en el debate energético

EstePaís, 2022

Ante la propuesta de reforma energética por AMLO, comunidades originarias de Puebla, Guerrero y Oaxaca resisten desde sus territorios a las presiones gubernamentales y empresariales. Este texto de Josefa Sánchez Contreras ilustra cómo en la discusión energética no se aborda el colonialismo expresado en el despojo y la explotación de recursos naturales en territorios indígenas.

En el inicio de este año hemos visto una controversia nacional e internacional sobre la propuesta de reforma eléctrica del gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), misma que ha despertado diferencias diplomáticas [con España y Estados Unidos](#). Desde ahí las discusiones se han centrado en calificar a la iniciativa del mandatario mexicano como una necesaria política nacionalista para quienes la defienden, mientras sus críticos la tildan de un retroceso para la transición energética en tanto generará inestabilidad para las inversiones privadas del sector renovable, además de que el sector minero la evalúa como un riesgo financiero y una [incertidumbre para las inversiones extranjeras](#).

Es innegable que asistimos a una crisis energética y climática global que requiere de una transición urgente; sin embargo, también debería ser insoslayable que la crisis forma parte de los límites biofísicos del planeta, es decir se trata de un problema suscitado por el consumo ilimitado del capitalismo que se estrella con un planeta de recursos limitados. Ante esta inocultable emergencia se ha planteado un tipo de transición energética desde los gobiernos y las empresas, múltiples veces citado en el Acuerdo de París (2015) y en las negociaciones climáticas internacionales. A tal punto que la necesidad de “pasar del régimen de combustibles fósiles a fuentes renovables” se ha convertido en un eslogan que está sirviendo de marketing para defender intereses económicos de las transnacionales.

No obstante, en la agenda gubernamental y empresarial no se ponen en cuestión las desigualdades del acceso energético, ni la necesidad de un decrecimiento en los países y sectores que más consumen porque ello nos remitirá a cuestionar seriamente a la economía capitalista; y menos aún se pone en discusión la profunda violencia que están atravesando los pueblos indígenas cuyos territorios están contemplados para la extracción de recursos minerales que requieren las infraestructuras renovables y la electrificación; esto tampoco figura puesto que nos obligaría aceptar que en el siglo XXI el colonialismo está profundamente imbricado con la crisis energética.

La cuestión es que el debate anquilosado entre una postura que se erige como nacionalista y otra defensora de las empresas transnacionales soslaya los conflictos territoriales que se van agudizando por el aumento de la demanda de minerales. Asunto nada desdeñable cuando constatamos en un informe de [Environmental Justice Atlas y Mining Watch Canadá](#) que el Banco Mundial ha estimado que durante los próximos 30 años será necesario extraer tres mil millones de toneladas de minerales y metales para impulsar el proceso de transición energética global.

“En 2020, antes de renunciar a la Secretaría de Recursos Naturales y Medio Ambiente (Semarnat), Víctor Manuel Toledo informó sobre la existencia de [560 conflictos socioambientales](#) relacionados principalmente con la industria minera y con problemas hídricos”.

Estas cifras nos advierten del aumento de los conflictos que se avecinan y la agudización de los que ya están. En México se trata de territorios que en su mayoría son indígenas y de tenencia comunal y ejidal. En 2020, antes de renunciar a la Secretaría de Recursos Naturales y Medio Ambiente (Semarnat), Víctor Manuel Toledo informó sobre la existencia de [560 conflictos socioambientales](#) relacionados principalmente con la industria minera y con problemas hídricos. Por su parte, la cartografía [Conflictos Mineros en México](#) tiene registrados 58 conflictos en comunidades indígenas y campesinas. Las cifras oscilan de acuerdo a los criterios de las fuentes de investigación, aún así



es alarmante y evidente que los territorios más acechados son y serán los que contienen yacimientos de minerales claves para la transición, como [el hierro, aluminio, cobre, acero, plata, litio y tierras raras](#), entre otros, los cuales pretenden ser utilizados para la fabricación de tecnologías eólicas, solares y para electrificar el transporte y otros sectores económicos.

Por retomar un caso de yacimiento de cobre, que además repercute directamente al pueblo al que pertenezco, cabe traer a cuenta el conflicto que se ha instalado en el territorio zoque por el proyecto minero “Santa Marta” ubicado en San Miguel Chimalapas y Zanatepec, Oaxaca. Son dos concesiones mineras que suman 6,410 hectáreas donde además hay oro. Como en todos los territorios fue la Secretaría de Economía (SE) la que otorgó la concesión de los polígonos a la empresa canadiense Minaurum Gold Inc. El hecho de que este proyecto no haya pasado a la fase de exploración y perforación se debe a la oposición de los pueblos zoques, zapotecos e ikoots quienes han defendido los ríos, todo ello pese a que la empresa desde hace años haya comenzado a cooptar autoridades y a comunidades enteras, utilizando una ingeniería del conflicto aplicada en todos los territorios concesionados; se trata en definitiva de un *modus operandi* que polariza a los pueblos y genera un ambiente de inseguridad.

“Frente al silencio del Estado, los pueblos se movilizaron y tomaron acciones para cuidar que la maquinaria no entrara al territorio”.

En agosto de 2020 Minaurum Gold Inc. emitió una Manifestación de Impacto ambiental en la Semarnat para solicitar el permiso de exploración que implicaba 20 perforaciones en el yacimiento. Ante ello el pueblo zoque exigió a sus autoridades que notificaran a la Semarnat, a la SE, al Gobierno estatal y federal el rechazo de la concesión, de la exploración y la explotación minera en el territorio comunal de Chimalapa. Frente al silencio del Estado, los pueblos se movilizaron y tomaron acciones para cuidar que la maquinaria no entrara al territorio. Finalmente cuando los funcionarios de la Semarnat llegaron a Chimalapa, en diciembre de 2020, no pudieron responder de forma concreta cuál había sido el resolutivo que le entregaron a la empresa. Su falta de transparencia en la información se debió a que la empresa pidió que no se hiciera público el resolutivo. Hasta la fecha esa información sigue oculta.

La visita de Semarnat a Chimalapas se enmarca en una gira que realizaron en Oaxaca debido a las tensiones crecientes en varios territorios. Pues en esos mismos meses el conflicto volvió a detonar en [San José del Progreso](#) y en Magdalena Ocotlán de Valles Centrales, donde se encuentra operando una minería de oro y plata de Fortuna Silver Mines. Desde el inicio de la exploración en 2006 se han desatado asesinatos, agresiones, [una profunda división de los pueblos](#) y la contaminación de los mantos freáticos y del Río Grande que atraviesa cerca de 15 comunidades en la región. Pero todos esos antecedentes y las movilizaciones de las comunidades, organizaciones y colectivos en defensa del agua y el territorio no bastaron para que en diciembre de 2021 la Semarnat otorgará por 12 años más la ampliación para los trabajos en dicha mina. Pero ahí no termina la arbitrariedad, en el mes de febrero de 2022 la empresa [Fortuna Silver Mines Inc](#) emitió un comunicado en el que señala que Semarnat tuvo un error tipográfico al otorgar el permiso y que no se trata de 12 años sino de dos años; ello ha vuelto a desatar manifestaciones de las comunidades afectadas, mientras Semarnat permanece en silencio.

Es evidente que los intereses económicos del sector minero predominan sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre la necesidad de preservar los territorios ricos en biodiversidad. Por eso, un caso excepcional es el de la comunidad nahua de Tecoltemi, cuya estrategia de defensa se remitió a la raíz del problema y demandó a la Secretaría de Economía y a la Ley Minera, e incluso llevó el litigio a la Suprema Corte de Justicia, y después de siete años logró tumbar dos concesiones mineras de oro y plata, de 14,229 hectáreas ejidales que conformaban el proyecto Almaden Minerals. Sin duda es un precedente y una esperanza para los pueblos que corren el mismo riesgo. Sin embargo, la Ley Minera sigue intacta en un momento en el que el extractivismo se vuelve una condición determinante para la transición energética.

En el debate del [Foro 22 de Parlamento Abierto de la Reforma Energética](#), convocado por la Cámara de Diputados, se manifestó la postura indígena de quienes integran la [campaña luces de los pueblos](#); pusieron a debate el extractivismo y los límites de recursos, al tiempo que cuestionaron la especulación financiera, la mercantilización de los territorios y la degradación de importantes zonas biodiversas provocada por la generación eléctrica de las empresas privadas. Desde luego se sumaron a la defensa de la electricidad como un servicio público, no obstante pusieron en duda que la Comisión Federal de Electricidad (CFE) garantice realmente el acceso a la energía sin afectar los derechos de los pueblos, ya que en años anteriores dicha institución ha ejercido violencia y despojo, como se ha documentado en el caso de las hidroeléctricas en Paso de la Reina, Oaxaca y en la Parota en Guerrero.

Es innegable que se requiere de una seguridad y soberanía energética para México sobre todo cuando la crisis por los recursos se agudiza. Pero ello no debe costar el despojo y la violencia contra los pueblos, cuando justamente es la defensa del territorio la que pone al descubierto que vivimos en un planeta de recursos finitos. Cada río que se defiende en Chimalapas, en Valles Centrales, Oaxaca y en Tecoltepec, Puebla cuestiona la aberración de la minería, misma que volvemos a constatar en los estudios de Antonio y Alicia Valero quienes registran “que del total del agua en el planeta tan solo el 0,01% es agua de los ríos”, vitales para toda la humanidad y, sin embargo, cada vez más amenazados y contaminados por la industria minera.

“...el tipo de transición energética basada en relaciones capitalistas y coloniales no mitigará la emergencia climática, pues aún cometiendo todos los genocidios y convirtiendo todo el planeta en una gran mina no bastará para satisfacer el anhelado crecimiento económico”.

Tanto el nacionalismo de Estado como las corporaciones privadas siguen atrapadas en el régimen de combustibles fósiles e incluso, la misma apuesta de la infraestructura eólica a gran escala mantiene su dependencia a través del extractivismo minero. Y lo que es peor: las cifras no cuadran. El físico Antonio Turiel estima que en un escenario donde el paradigma de crecimiento económico no cambie, el potencial máximo que pueden proporcionar las energías renovables (solar, eólica, hidroeléctrica, geotérmica y bioenergía) estaría entre un 30 y un 40% del consumo total mundial actual. Por lo que el tipo de transición energética basada en relaciones capitalistas y coloniales no mitigará la emergencia climática, pues aún cometiendo todos los genocidios y convirtiendo todo el planeta en una gran mina no bastará para satisfacer el anhelado crecimiento económico.

Asistimos entonces a una disputa de intereses económicos entre los nacionales, transnacionales y corporativos que siguen insertos en la guerra que hace tiempo se le declaró a la Tierra y mientras se debate cómo debe ser el camino para seguir la catástrofe, los pueblos indígenas siguen defendiendo sus tierras, territorios, ríos y montañas pese al incremento de la vertiginosa pelea por los recursos fósiles, mineros e hídricos. EP



Ante la reforma eléctrica en México, hay que escuchar a los defensores del territorio

The Washington Post, 2022

La destrucción de la Tierra no es más que un atentado a la humanidad misma. Esta es una idea que los pueblos indígenas sostienen y han difundido desde los años 1980. Pero la crisis climática, a pesar de la advertencia de los ambientalistas, se sigue agravando 40 años después. Las medidas mitigadoras que han expuesto los gobiernos y las empresas para solucionarla no son independientes del petróleo y vienen acompañadas por más acciones de despojo y violencia en contra de territorios indígenas.

Mientras esto ocurre, en un escenario global de agotamiento del petróleo barato, México está [obteniendo ganancias de las fuentes fósiles que aún posee](#) y el presidente Andrés Manuel López Obrador desde hace meses promueve una [reforma eléctrica](#) que amenaza algunos beneficios de las empresas privadas, principalmente españolas.

La propuesta ha desatado una controversia diplomática pero también varios problemas sustanciales que no se muestran en el debate. Por ejemplo, en México se corre el riesgo de intensificar los despojos de los territorios indígenas contemplados para la extracción de minerales estratégicos para la transición energética, tal como sería [el litio en Sonora](#), por mencionar un mineral del que ahora mismo se debate su nacionalización.

El problema debe entenderse en un escenario de desigualdad de distribución y producción energética en el mundo y en México. De ahí que sea relevante señalar un mito que derrumba el informe del Panel Intergubernamental del Cambio Climático ([IPCC](#)) : “No es incompatible luchar contra la pobreza energética y el cambio climático. Esto es así porque los grandes emisores son los más ricos: el 10% más rico emite diez veces más que el 10% más pobre”.

En un tiempo de riesgo, los movimientos sociales contra el cambio climático encuentran vínculos con la defensa de los territorios que durante siglos han encabezado los pueblos indígenas. Al igual que el informe del IPCC, ambos ponen de manifiesto la incompatibilidad del crecimiento económico capitalista con la vida humana en la Tierra.

Si la intención es proteger la vida en la tierra, no puede hacerse sin atender las defensas territoriales de los pueblos indígenas.

Ante la crisis se ha planteado una transición a las energías renovables que debería ser una alternativa, sin embargo, en los hechos sigue siendo dependiente de los combustibles fósiles y está aumentando exponencialmente el [extractivismo minero](#). Además, las empresas que promueven la infraestructura eólica y fotovoltaica a gran escala, al igual que la industria fósil, mantienen prácticas que violentan los derechos humanos y territoriales de los pueblos indígenas. Tal es el caso de los zapotecos e ikoots en el [Istmo de Tehuantepec en México](#), del pueblo [Sami](#) en Noruega, y de los [saharahuis en el Sahara Occidental](#) en África.

La transición energética, lejos de superar la crisis, está intensificando las viejas relaciones capitalistas y coloniales, que nos han llevado a este momento de riesgo. Las prácticas de despojo y el nulo respeto a la propiedad primordial de la tierra, hace que la defensa de los territorios y del medio ambiente, sea cada vez más riesgosa, llevando a costar la vida.

Berta Cáceres, una de las ambientalistas del pueblo lenca en Honduras, quien luchó por conservar el agua para los pueblos y no cederla a proyectos hidroeléctricos, afirmaba que dar la vida por la defensa de los ríos también era dar la vida para el bien de la humanidad y del planeta.

Las defensas de los territorios y del medio ambiente son unas de las actividades más amenazadas. En el último [reporte disponible](#) se habla de casi cuatro activistas muertos cada semana. Por si fuera poco, en este panorama de desigualdad la disputa por la energía y los recursos minerales se agudiza con la guerra detonada entre Rusia y Ucrania.

Ante ello los países están modificando sus legislaciones y están diseñando planes energéticos para arribar a la transición con el fin de mantener altos consumos energéticos que no son posibles de abastecer con las energías renovables por irrefutables razones termodinámicas. La Unión Europea se ha planteado diez puntos para reducir su dependencia al gas natural de Rusia según la [Agencia Internacional de Energía](#). Desde ahí, está proyectando inversiones para las fuentes renovables al mismo tiempo que ha declarado a las plantas nucleares como energía verde, cuando claramente no lo es.

En España la población paga montos excesivos por la electricidad, es el país europeo que está pagando uno de los saldos más altos de la política energética de la Unión Europea. Sus territorios están contemplados para la instalación de parques eólicos y fotovoltaicos a gran escala. De concretarse, esto ubicaría a España como una batería para abastecer el centro y norte de Europa. No en vano, la paraestatal [Red Eléctrica Española](#) señala escenarios de producción que alcanzan los 217.6 GW lo cual está muy por encima de la media anual de consumo eléctrico de España que ronda los 30 GW.

Si de lo que se trata realmente es de contener una catástrofe, una honesta transición energética debe partir de medidas decrecentistas en los países que más consumen. A los gobiernos y a los Estados les corresponde adoptar medidas para mitigar la crisis climática y lograr una autosuficiencia energética para toda la ciudadanía, pero teniendo siempre como premisa el respeto a la libre determinación de los pueblos indígenas.

Y es que no se puede olvidar que si bien los pueblos indígenas somos aproximadamente [6%](#) de la población mundial, habitamos territorios donde se preserva [80%](#) de la riqueza biodiversa. Por lo tanto, el despojo violento ejercido contra los pueblos tiene graves implicaciones ambientales para el conjunto del planeta y la humanidad.

La voz de los pueblos indígenas y el sexto informe del IPCC advierten que no se trata solo de salvar el planeta sino a la propia existencia humanidad en relación con la Tierra porque “la vida en la Tierra puede recuperarse de un cambio climático importante, evolucionando hacia nuevas especies y ecosistemas. Pero la humanidad, no”.



Buscan revivir consulta de proyecto eólico en Unión Hidalgo pese a suspensión de juez

Pie de página, 2022

El ayuntamiento municipal de Unión Hidalgo, Oaxaca, reactivó una consulta para el proyecto eólico “Gunaa sicarú” de la empresa francesa EDF, pese a la suspensión de un juez y a las violaciones documentadas contra los derechos de la comunidad zapoteca

Las personas binnizá o zapotecas de Unión Hidalgo, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, comienzan el año 2022 con tensiones. El ayuntamiento municipal llama a reanudar la fase deliberativa de “la consulta indígena” para la instalación del proyecto eólico “gunaa sicarú”. El capital proviene de la empresa estatal francesa Électricité de France (EDF).

La convocatoria se promueve a pesar de que a finales de 2021 un Tribunal Colegiado determinó la suspensión de pliego, expediente 302 /2020. Esto impide que comience la construcción del parque en tierras comunales. El sábado 22 de enero pasado, el ayuntamiento convocó a la fase deliberativa de la consulta, pero no hubo *quórum*. Por eso se pospuso para este sábado 29 de enero; eso ha despertado preocupaciones entre las habitantes y ha generado un ambiente de tensión en la población.

El parque eólico “gunaa sicarú” está proyectado sobre 4 mil 700 hectáreas de tierras comunales de Juchitán de Zaragoza. El área abarca justamente los anexos agrarios de Unión Hidalgo y la Ventosa.

38

La defensa zapoteca contra Électricité de France

En el 2017 EDF Renouvelables a través de su subsidiaria Eólica de Oaxaca S.A.P.I. de C.V. obtuvo el permiso E/1922/Gen/2017 de la Comisión Reguladora de Energía para generar 252 MW. Sin embargo, la central eólica “Gunaa sicarú” proyecta la generación de 300 MW con la instalación de 115 aerogeneradores. Esta es una de las muchas arbitrariedades que han privado en el proyecto.

Además de la imposición de los aerogeneradores, se promueve la firma de contratos entre la empresa y pequeños propietarios de la tierra. Esta modalidad pasó por alto el carácter comunal de las tierras. Omitió la figura del representante de bienes comunales que desde 2012 nombró la Asamblea de comuneros de Unión Hidalgo.

La Asamblea interpuso amparos contra las violaciones a los derechos indígenas y humanos que EDF cometía a través de su proyecto eólico “Gunaa sicarú”. Por ello la Secretaría de Energía (Sener) y la filial de la empresa francesa tuvieron que promover en el 2018 una consulta indígena. Se suponía que debía ser previa, libre e informada, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT; sin embargo la consulta comenzó cuando los contratos entre la empresa y los pequeños propietarios ya estaban firmados. Esto ya había implicado la violación al carácter previo de la misma y a la tenencia comunal. Además la empresa ya había obtenido licencias para generar energía eléctrica.

Desde que se comenzó a promover la consulta, la Asamblea de comuneros de Unión Hidalgo sostiene una disputa jurídica y una movilización comunitaria. En 2018 logró que en dos ocasiones un juez suspendiera la consulta. Pero ello no fue suficiente para que EDF desistiera pues la fase informativa se reanudó en el mismo año.

La disputa por el territorio ha generado un ambiente de violencia en la región del Istmo. Ésta ha sido señalada constantemente por la misma Asamblea y por diversas organizaciones e instancias internacionales. Han atestiguado y registrado la violación a los derechos humanos que la filial de EDF esta cometiendo.

En 2012 las organizaciones AIDA (The Interamerican Association for Environmental Defense) y CEMDA (Centro Mexicano de Derecho Ambiental) [hicieron un llamamiento a México para que garantizara los derechos humanos de las comunidades del Istmo de Tehuantepec afectadas por la instalación de parques eólicos](#).

Para 2019 el Observatorio para la Protección de los Defensores de Derechos Humanos [registró las amenazas, los señalamientos y la estigmatización](#) contra los defensores del territorio de la comunidad indígena de Unión Hidalgo. Se trata de un programa conjunto de la Organización Mundial contra la Tortura (OMCT).

Al año siguiente, el Punto de Contacto Nacional Francés [emitió tres recomendaciones al grupo EDF y a EDE Renouvelables](#). Pidió tomar en cuenta a las comunidades indígenas afectadas por “Gunaa sicarú”.

Ese mismo 2020 la Asamblea de Comuneros de Unión Hidalgo, la Asociación Mexicana de Derechos Humanos ProDESC y la Asociación de Defensa de Derechos Humanos ECCHR [promovieron una demanda civil contra EDF a través de la ley de deber y vigilancia en el Tribunal de París](#).

Aunque para 2021, el Tribunal desestimó la solicitud, cuatro eurodiputados pidieron que se le aplicará la ley de deber y vigilancia a EDF por las inconsistencias de la consulta.

[“Las empresas francesas no deben escudarse en el imperativo de la transición energética en Francia y en el mundo para pasar por encima de los derechos humanos”](#), argumentaron Eurodiputados.

Ese año, el colectivo Stop EDF Mexique organizó una gira en Francia con tres defensores del territorio del Istmo. La delegación denunció y difundió el colonialismo energético que ejecuta EDF en Unión Hidalgo. Recorrieron territorios afectados por centrales eólicas y por proyectos nucleares, además de que se encontraron con redes solidarias internacionales.



La empresa francesa insiste

Un grupo de comuneros zapotecos de la Asamblea de Pueblos del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio interpuso un amparo indirecto en el Juzgado Sexto de Distrito San Bartolo Coyotepec, Oaxaca. En ese expediente 302 /2020 denunciaron al Estado mexicano y a EDF. El resultado fue la suspensión de plazo, lo cual significa que la empresa no puede ejecutar trabajos sobre las tierras comunales mientras continúa el juicio. Tampoco se puede reanudar la consulta indígena.

Todo ello no ha sido suficiente para que EDF y los promotores del proyecto gunaa sicarú desistan.

En esta temporada de álgidos contagios de covid-19, el ayuntamiento municipal de Unión Hidalgo quiere reactivar la consulta en su fase deliberativa.

Ese intento pasa por alto la suspensión de plazo emitida por el Juzgado. Ignora también [la carta de cuatro relatores especiales sobre derechos humanos e indígenas a los gobiernos de Francia, México y a la empresa EDF](#). Los especialistas expusieron y documentaron las violaciones y las arbitrariedades que ha cometido el proyecto eólico “Gunaa sicarú” en la comunidad zapoteca de Unión Hidalgo.

Grandes generadores de energía entre viviendas sin luz

La central eólica “Gunaa sicarú” es parte de un corredor mucho más grande que hasta el año 2021 se había constituido por 29 parques eólicos con capacidad de 2 360 MW. Sin embargo uno de sus grandes contrastes es estar ubicado en territorios cuyos habitantes aún no satisfacen sus derechos básicos de acceso a la energía eléctrica. La energía ahí generada va dirigida a las empresas Wal-Mart, Cemex, Femsa Oxxo, Cruz Azul, Soriana, Nestle, Grupo



Modelo, Grupo Bimbo, BBVA Bancomer, tiendas Chedrahui e incluso a empresas mineras como Grupo México, Minera Autilán e Industria Peñoles.

EDF promueve que la central “Gunaa sicarú” producirá el equivalente al consumo de 473 mil habitantes en México y evitará la emisión atmosférica de 524 mil toneladas de CO₂; sin embargo, eso no significa que la energía se destinará a la población zapoteca de Unión Hidalgo.

Pese a que la mayoría de los hogares están conectados a la red nacional eléctrica, los precios de la electricidad siguen siendo altos y a menudo inasequibles para muchos habitantes de Unión Hidalgo; [así lo documentaron los relatores especiales](#). Es irónico que al mismo tiempo que se promueve la consulta indígena desde el ayuntamiento municipal, y el ambiente entre pequeños propietarios y comuneros se tensa, durante la última semana la población se ha quedado sin acceso a la energía eléctrica por días completos en más de dos ocasiones.

La reactivación de la consulta abona a un ambiente de violencia y pone en riesgo la integridad física de los y las defensoras del territorio en el Istmo de Tehuantepec.

De Colón a “Tlali”: rituales neoindigenistas del Estado mexicano

The Washington Post, 2021

El Estado mexicano ha emprendido en estos años rituales neoindigenistas por medio de símbolos y narrativas históricas que buscan ser expresiones del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero en el terreno de los hechos jurídicos, económicos y políticos hace un despliegue violento en contra de los mismos.

El último de estos rituales fue cuando el 5 de septiembre la jefa de Gobierno de Ciudad de México, Claudia Sheinbaum, anunció la colocación de la escultura de una cabeza olmeca en versión mujer de nombre “Tlali” –que en náhuatl significa tierra– en el lugar que antes ocupaba la estatua de Cristóbal Colón en la avenida Paseo de la Reforma. Aunque tras diversas protestas la mandataria [anunció que](#) se reconsiderará colocar la escultura del artista Pedro Reyes, el mensaje permanece.

[Recibe noticias y columnas de opinión en español en nuestro boletín](#)

Lo que pareciera un acto descolonizador no es más que un desesperado neoindigenismo en un momento en el que “en todo el mundo caen las estatuas y cada vez más de prisa”, como dice la filóloga [Michi Strausfeld](#). De hecho, la sustitución de la efigie de Colón puede identificarse dentro de los rituales neoindigenistas que la administración del actual presidente, Andrés Manuel López Obrador, ha puesto en escena: su toma de posesión, el 1 de diciembre de 2018, cuando recibió [el bastón de mando](#) indígena; la carta controvertida que envió al rey de España, Felipe VI, instándolo a pedir disculpas a los pueblos indígenas por la conquista; o, más recientemente, el [monumental especáculo](#) en el zócalo capitalino como conmemoración de los 500 años de la caída de la gran Tenochtitlán.

Esta narrativa neoindigenista tiene como antecedente la concepción universal del descubrimiento de América, que se edificó principalmente por los Estados a finales del siglo XIX. Fue justo a la luz de las conmemoraciones del cuarto centenario que la estatua de Cristóbal Colón [llegó a Ciudad de México](#). Al mismo tiempo, las efigies del genovés y de otros conquistadores se replicaron en los países de América y en ciudades de la antigua metrópoli colonial como Madrid, Barcelona y Granada.

Los Estados liberales de América recurrieron a estatuas coloniales para afirmar su pretendida entrada a la modernidad industrial, al mismo tiempo que desplegaron una guerra contra los pueblos indígenas, a quienes consideraron un obstáculo para el desarrollo económico. Por ejemplo, para finales del siglo XIX las leyes de desamortización mexicanas ya habían desmantelado una buena parte de las tierras comunales y ejidales que pertenecían a los pueblos indígenas.

Fue hasta un siglo después, a la luz de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento, enarbolido como el “Día de la raza y de la hispanidad”, cuando irrumpió la contestación creciente del movimiento indígena. En 1992, estatuas que encarnaban la estética colonial del decadente Estado liberal comenzaron a ser derribadas. El 12 de octubre, una multitudinaria manifestación de indígenas mayas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, [derribaron la estatua](#) del conquistador Diego de Mazariegos. Dos años después, el 1 de enero de 1994, en el mismo estado se sublevaba el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), inaugurando un ciclo de levantamientos de pueblos indígenas en el continente.

El levantamiento sucedió en un escenario de [crisis económica](#) que anunciaba el arribo del Estado mexicano al neoliberalismo, y con ello se aplicó una política indigenista para asegurar las raíces coloniales del Estado, que por muchos años consolidó una sociedad racista y violenta.



Desde entonces, las estéticas coloniales están cada vez más cuestionadas. Las manifestaciones [antirracistas de 2020](#) en Estados Unidos y la revuelta social de [este año en Colombia](#) derribaron las estatuas de Cristóbal Colón. En México, activistas y feministas [pintaron su](#) efígie para denunciar la profunda relación entre el colonialismo y el patriarcado.

En 2020, el creciente movimiento indígena también se reveló como una amenaza al símbolo colonial que durante 129 años se había erigido en Paseo de la Reforma. El [casi inminente derrumbe](#) de la estatua de Colón por manifestantes provocó que fuese retirada por las autoridades unos días antes al 12 de octubre, con el argumento oficial de su restauración.

De ahí parte la iniciativa de Sheinbaum de cambiarla por una escultura supuestamente indígena. Pero hoy, más allá de este discurso neoindigenista, hay un despliegue violento en el país de [megaproyectos extractivos](#) sobre las tierras comunales y ejidales de los pueblos indígenas. Los conflictos suscitados por estos despojos atentan contra la vida de las comunidades: el [último informe](#) de la organización Global Witness reporta 30 asesinatos de defensores en 2020, un aumento de 67% respecto a 2019. México fue el segundo país más peligroso para quienes defienden el territorio.

La disputa crece y el panorama no es halagador cuando 30% del territorio mexicano [está concesionado](#) a empresas mineras. Como ejemplo, en Chimalapas, la selva más biodiversa del país, [una concesión minera](#) otorgada por la Secretaría de Economía a la empresa canadiense Minaurum Gold Inc amenaza a los ríos y a la existencia misma del pueblo zoque, quien ha cuidado este pulmón de oxígeno durante más de 3,800 años. Paradójicamente, quienes pertenecemos a los zoques hoy vemos amenazadas nuestras vidas y tierras comunales, aun siendo los descendientes y la fuente viva de la cultura olmeca que se pretende conmemorar con una estatua en Ciudad de México.

La reappropriación de los símbolos indígenas no es nueva y, por el contrario, está presente en diversas políticas económicas. Otro caso sucede en la planicie sur del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, donde Électricité de France intenta instalar su [cuarto parque eólico](#), al cual le ha llamado *gunaa sicarú* (mujer bonita, en zapoteca). Sin embargo, detrás de esta estética se violan los derechos humanos e indígenas, como el derecho a una consulta libre, previa e informada que se estipula en el [Convenio 169](#) de la Organización Internacional del Trabajo. Son casos donde se utiliza la misma retórica neoindigenista para asegurar la continuidad del colonialismo.

[Escucha el pódcast El Washington Post para conocer las últimas noticias en español](#)

La disputa del relato histórico está abierta y, por un lado, el Estado mexicano intenta ajustar la estética arqueológica mesoamericana a su orden económico; por el otro, los pueblos indígenas que defienden sus territorios una vez más irrumpen las metrópolis para seguir denunciando los despojos y violencias que el Estado ejerce contra sus comunidades. Como hace 27 años, el movimiento zapatista nuevamente quebranta el neoindigenismo de Estado pues, en los mismos días que el museo de quai Branly, en París, [exhibe 300 piezas olmecoides](#) como símbolo de las raíces mexicanas, una delegación de siete indígenas mayas del EZLN [irrumpe el paisaje francés](#) para rebelarse como pueblos vivos y con una historia latente que desafía todo despojo.

En definitiva, y al repasar la historia, de las estatuas de Cristóbal Colón erigidas en el siglo XIX a un monolito olmeca del siglo XXI no hay más que una continuidad del colonialismo que se adapta a nuestro tiempo.

El caso de las niñas indígenas de Guerrero muestra el racismo estructural de México

The Washington Post, 2021

Sobre la dote en las sociedades comunitarias de Guerrero y el discurso racista que prevalece en la sociedad mexicana.

El caso de las niñas indígenas de la montaña alta de Guerrero, en México, ha regresado en los últimos días de forma controvertida a la agenda mediática, en la cual se denuncia que son vendidas en matrimonio por sus propios familiares. Titulares como: “[Venden niñas en Guerrero por ‘usos y costumbres’](#)” y “[No quiero que me vendas’: el drama del comercio de niñas indígenas en México](#)” hacen alarde de este caso, que parece enclaustrado en una antigua visión racista con la que se suele retratar a los pueblos indígenas.

La controversia se ha visto atizada con la difusión de un fragmento de las declaraciones del presidente Andrés Manuel López Obrador, quien [dijo en conferencia](#) de prensa que “lo de la trata y la prostitución infantil no es la generalidad de lo que sucede en las comunidades, como a veces se presenta en los medios de información: ‘En la montaña de Guerrero se venden a las niñas’. No. Puede ser la excepción, pero no la regla. Porque hay muchos valores en los pueblos”.

Este relato esconde intereses e intenciones políticas. Pero ante la vorágine del ruido sobre el tema, hay que precisar que “la dote” es un ritual matrimonial de reciprocidad que se ejerce en varias comunidades indígenas de México, que es nombrada también como una práctica de usos y costumbres y que no puede ser equiparable ni traducida como la venta y la prostitución de niñas entregadas para contraer matrimonios con hombres que les duplican o triplican la edad.

Son dos hechos distintos que —a ojos externos— pueden ser difíciles de distinguir, pero que se utilizan en una campaña apabullante que insiste en condenar a un endilgado ritual de usos y costumbres como el eje central de la violencia ejercida contra los derechos humanos de las niñas y las mujeres. Esta tendencia nos recuerda el lugar común en el que nos suelen situar a los pueblos indígenas: en el eterno conflicto entre la modernidad y la tradición, entre la civilización y la barbarie.

Es necesario ir más allá de esta dicotomía racista, pues esta alimenta el linchamiento que se ejerce contra los modos de vida de los pueblos indígenas al considerarlos como bárbaros y cuyas costumbres atentan a los derechos universales, pero tampoco se trata de escudarse detrás de la imagen del buen salvaje para omitir las violencias que se viven dentro y fuera de las sociedades comunitarias.

Cuando se habla sobre las niñas indígenas de Guerrero, supuestamente vendidas por sus propios padres, es necesario mencionar la doble violencia ejercida contra las mujeres y contra los sistemas comunitarios.

La primera violencia es de orden estructural y debe leerse desde un entramado de relaciones de dominación capitalista, colonial y patriarcal. Edith Herrera Martínez, antropóloga y originaria del pueblo Na Savi (mixteco) de Guerrero, me dijo en entrevista: “La dote se está leyendo fuera de su dimensión histórica, y la violencia que atravesamos las mujeres indígenas se está descontextualizando y generalizando como una práctica presente en todos los pueblos Nu Savi”.

Por tanto, las violencias contra las mujeres indígenas de la montaña están más arraigadas en las relaciones de dominación estructural de orden económico, político y agrario antes que en un supuesto pacto ancestral de usos y costumbres. Hay que señalar como violencia la deuda histórica del Estado mexicano para con las mujeres indígenas en materia agraria, donde los [derechos del acceso](#) a la tierra siguen siendo una demanda pendiente.



En términos económicos los municipios de Metlatonoc y [Cochoapa El Grande](#), que son los principales señalados por la “venta de niñas”, son también los principales proveedores de mano de obra jornalera en [los campos agrícolas](#) del norte del país, donde las condiciones de las trabajadoras [son precarias](#). Y si hablamos de violencia física, sexual y reproductiva, debería ser un escándalo los métodos de anticoncepción forzada y control biopolítico experimentados por los cuerpos de [las mujeres mixtecas](#) de la montaña en 2014, como lo registró una jornada médica convocada por organizaciones sociales independientes.

El segundo tipo de violencia es la narrativa racista que se escuda en los derechos humanos para denostar a los pueblos como bárbaros, mientras se recurre a la imagen de una mujer indígena como desprovista de agencia e imposibilitada de acción. Esta violencia ciñe su origen al antiguo “derecho de conquista”, que considera a los indios como inmaduros y menores de edad, cuyas prácticas deben ser sometidas a los marcos civilizados.

De ahí nacen los discursos que recientemente han sido retomados por [las vertientes ultraderechistas](#) tanto en México como en España. No es casual que estemos instalados en esta controversia ruidosa cuando en el escenario global los pueblos indígenas están siendo un referente ante la profunda crisis ambiental. Lo que afirmo no es una exageración si consideramos que [80% de la riqueza](#) biodiversa de la Tierra se halla en territorios indígenas. Sin duda, esto amenaza a algunos sectores económicos y políticos cuyas lógicas extractivistas [violentan los derechos humanos](#).

Por otro lado, está claro que se debe atender seriamente la violencia que atraviesan las mujeres indígenas en Guerrero, sin que las exigencias de sus derechos y de justicia sean utilizadas para seguir reproduciendo la imagen de lo indígena como sinónimo de pobre, violento y retrógrado. Sobre todo, cuando es sabido que las mujeres indígenas históricamente han construido sus propias estrategias para ejercer sus derechos dentro de las organizaciones comunitarias. Lo señaló [en un comunicado](#) el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan: “Son alarmantes las cifras de feminicidio que se han registrado en Guerrero y en la Montaña, y a pesar de la alerta de género no se tomaron acciones de contención y de protección a las mujeres”. Pero, agrega, “en medio de esta turbulencia, las mujeres y las niñas resisten este embate, luchan contra el mismo sistema de justicia estatal que las estigmatiza”.

Es innegable la violencia desplegada contra las mujeres indígenas fuera y dentro de sus comunidades, pero también es de enfatizar que el relato de los derechos universales que supone salvar a las mujeres y niñas de las “violentas costumbres” de sus pueblos está atravesado por el racismo estructural que vivimos en México.

En ese sentido una franca apelación a los derechos humanos para los pueblos indígenas no debería contraponerse a sus sistemas de gobierno, a sus formas organizativas y a sus modos de vida, pues han sido justamente sus sistemas de justicias comunitarias las expresiones de un pluralismo jurídico que han reforzado la defensa del territorio y de la vida misma de las mujeres, niñas, niños y hombres de la montaña.

Bi nax atzpa

Desinformemonos, 2021

Si algo caracteriza a Chimalapa, la tierra que habitamos los angpøn (zoques), es la abundancia de aguas y ríos. Más de 594 mil hectáreas de bienes comunales compartimos las comunidades agrarias e indígenas de San Miguel y Santa María. Pero más allá de las delimitaciones, el territorio es parte de la llamada selva zoque, el corazón del istmo de Tehuantepec.

Nacer en tierras comunales es resultado de una larga lucha por sostener nuestra existencia como pueblo; para quienes ahí crecimos la oralidad se nos ha revelado como historia viva que narra una interminable defensa de los ríos y montañas. Se trata de relatos marcados por la constante negociación y confrontación a los expolios ejecutados por los régimen coloniales y liberales, cuya continuidad de despojo en el siglo XX se ha manifestado en conflictos agrarios, en la invasión de empresas madereras y en el desmantelamiento de las tierras comunales que han pretendido las familias de caciques chiapanecos.

Vive en la memoria del pueblo que en los días de noviembre de 1986, la Asamblea General de Comuneros de Chimalapas acordó recuperar las tierras que Ernesto Castellanos había acaparado, imponiéndose como patrón de la finca cafetalera Casa Blanca. Se les comisionó a 300 comuneros la tarea de impugnar la propiedad privada; con esta legitimidad, el 2 de diciembre rodearon la finca y sigilosamente detuvieron al hermano del entonces gobernador Absalón Castellanos, a su capataz Luis Uvando y a ocho talamontes más. Los chimas liberaron a Ernesto Castellanos, a los nueve detenidos y con ello recuperaron parte de las tierras comunales de la zona oriente (los límites entre Oaxaca y Chiapas).

Como si fuera el ocaso de las fincas, ocho años después, en enero de 1994, los mayas del EZLN detuvieron al cacique Absalon Castellanos, ex gobernador y ex comandante de la 31 Zona Militar. Algo parecido a lo que habían hecho los comuneros chimas, los insurgentes atraparon al finquero en el rancho San Joaquín, ubicado en la comunidad de Momón, municipio de Las Margaritas. El cacique fue sometido a un juicio ante un tribunal revolucionario con los cargos de enriquecimiento ilícito, acaparamiento ilegal de tierras y presunto responsable de diversos asesinatos.

Definitivamente, la detención de los hermanos Castellanos ha representado un ejercicio de justicia agraria y la liberación de ambos ha significado una lección ética de los pueblos a los terratenientes. Si el fin del siglo XX puso de manifiesto la autodeterminación de los pueblos por recuperar sus tierras, el siglo XXI nos convoca a la defensa de los territorios frente a los violentos despojos extractivistas. En este tiempo en el que la tierra arde (*bi nax atzp'a*), Chimalapas ve amenazado sus ríos, lagunas y aguas por proyectos de minería a cielo abierto que buscan extraer oro y cobre. Se trata de 7,109 hectáreas de bienes comunales otorgados en concesión por la Secretaría de Economía a la empresa canadiense Minaurum Gold.

Desde 2014 que nos enteramos de la amenaza minera, las mujeres y hombres de San Miguel Chimalapa hemos convocado a los pueblos zapotecas e ikoots para defender juntos nuestros ríos, pues el impacto destructivo de la minería alcanzaría la planicie sur del istmo y de forma letal llegaría hasta las lagunas del océano pacífico. El riesgo es la contaminación del agua. Por tanto, desde los pueblos se ha decidido en diversos encuentros regionales ¡No a la mina! Esto se ha plasmado en actas de cabildos municipales y de autoridades agrarias.

Además de que los ríos nos unen desde las montañas de Chimalapas hasta la planicie zapoteca y las lagunas ikoots, también compartimos territorialmente el intercambio de alimentos: el frijol y la carne de la montaña son apreciados en la planicie, mientras que la variedad de pescados y camarones en distintas versiones son bien recibidos en Chimalapas. El maíz de donde se derivan los totopos y las tortillas sigue siendo la base alimentaria de la región. Por tanto, la amenaza minera sobre nuestros ríos y cultivos es también un atentado a la vida.



En agosto de 2020, la empresa minera intentó obtener permisos en la SEMARNAT para ejecutar 20 perforaciones que suponían tan solo una parte de la exploración. La noticia suscitó reacciones y en el ejercicio pleno del derecho al territorio, los pueblos zoques, zapotecas e ikoots, como en años anteriores, asistieron a la zona concesionada para verificar que la empresa canadiense no estuviera explorando de forma ilegal y desde ahí rechazaron la explotación y explotación minera. Sin embargo, actualmente la concesión sigue vigente y la SEMARNAT no ha hecho público el resolutivo que le dio a la solicitud de exploración de la empresa Minaurum Gold.

De forma extraña, los medios de comunicación anunciaron la cancelación del proyecto pese a que nunca se canceló, lo real es que la noticia falsa sirvió para cubrir el silencio de la SE y de la SEMARNAT. La concesión minera continúa vigente y pese a ello la convicción sigue siendo defender los ríos cuando la tierra arde.

La vida a defender en tiempos de guerra contra las mujeres y la tierra

Revista Tizne, UAM, 2021

Mujeres organizadas de diversas latitudes del mundo se están levantando en este siglo XXI. Mujeres indígenas, universitarias, madres, trabajadoras y mujeres de todas las edades han conjurado una marea que está fisurando el oneroso y violento orden patriarcal. La fuerza con la que se manifiestan⁸ no es menor frente a los altos índices de feminicidios. Tan solo en México, durante el primer mes del año 2020, el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública reportó el asesinato de 320 mujeres, es decir: aproximadamente 10 mujeres fueron asesinadas cada día. Y de estos asesinatos, 73 fueron clasificados como feminicidio.⁹

Los niveles de violencia marcados en los cuerpos de las mujeres que habitan las grandes urbes, las ciudades maquilas y los barrios periféricos son el correlato del devastador extractivismo que atesta la tierra. Concesiones de minería a cielo abierto, contaminación de ríos, desmantelamiento de los bienes comunales, desaparición de niñas, violaciones sexuales sistemáticas, feminicidios en los hogares, deforestación de las selvas y bosques, agotamiento de los recursos fósiles, la crisis energética y la crisis sanitaria provocada recientemente por un virus que enferma el mundo de la humanidad, son todas manifestaciones de un mismo proceso y de una misma crisis civilizatoria que caracteriza nuestro tiempo.

En esta historia, las luchas de las mujeres de Mesoamérica, de América Latina, de Medio Oriente, de Europa, de África y de Asia tienen raíces profundas, son tan viejas como las relaciones de dominación. Hay que advertir que no se trata de una sola historia ni de una sola lucha, sino de múltiples bifurcaciones de diversas civilizaciones milenarias y, por tanto, de formas de impugnar el orden del poder. Precisamente ese orden patriarcal, capitalista y colonial es el hilo conductor que aquí enlaza a los feminicidios y a las renovadas formas de despojo extractivista. Desde este antecedente histórico¹⁰ sitúo los movimientos feministas y las luchas de las mujeres indígenas que sacuden este siglo XXI en México.

Este escrito es una reflexión sobre las formas en que mujeres de los pueblos indígenas están defendiendo sus territorios frente al despliegue de proyectos extractivos y la actual marea feminista que ha ocupado las calles, las universidades y la agenda política mexicana. Es una aproximación para atender la necesidad de poner en diálogo las luchas de las mujeres indígenas con los feminismos críticos. Esta segunda intención es arriesgada pero necesaria, si de impugnar el orden patriarcal se trata, advirtiendo que desde nuestras diversidades ontológicas se requiere no universalizar el feminismo a aquellas luchas de mujeres que no necesariamente se reconocen en esta categoría. Esto nos remite a una discusión que bien puede ser pantanosa y hasta desmovilizadora o bien puede ser prolífica y fértil, si partimos de la potencia de las prácticas, antes que de la abstracta teorización de las categorías.

Por tanto, lo aquí narrado deviene de las experiencias y de las acciones que miles de mujeres están ejerciendo de facto ante la aguda violencia que se vive tanto en los pueblos como en las ciudades. A partir de ahí me permitiré

⁸ Regina López et al., “Miradas del 8M: documentar nuestra historia”, Agencia SubVersiones, 13 de marzo de 2020, consultado en: <https://subversiones.org/archivos/136410>

⁹ Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, consultado en: <https://www.gob.mx/sesnsp/articulos/informacion-sobre-violencia-contra-las-mujeres-incidencia-de-lictiva-y-llamadas-de-emergencia-9-1-1-febrero-2019>. Para consultar otras cifras consulte la investigación de María Salguero en: <https://feminicidiosmx.crowdmap.com/>

¹⁰ La tesis del antecedente histórico patriarcal, colonial y capitalista que inauguró una guerra frontal contra las mujeres y la tierra no es nueva ni pertenece a una sola autora. Por el contrario, es una reflexión que ha nacido en colectivo de los análisis de círculos feministas y de talleres de mujeres indígenas organizadas. No obstante, una pluma aguda que la ha expuesto de forma magistral ha sido la activista marxista Silvia Federici en Calibán y la Bruja. Otro ejemplo proviene de la revolución de las mujeres del Kurdistán, quienes han propuesto Jiniologî, la ciencia de las mujeres, donde critican a la ciencia positivista y desmantelan su principio, aquel aún vigente que retoma a la naturaleza y a la identidad de la mujer como objetos que deben mantenerse bajo control y subyugadas a la mente humana masculina.

disertar sobre las intersecciones y las asimetrías entre las luchas de las mujeres indígenas y las de las mujeres feministas, pero sobre todo desde las fisuras que están logrando cada una de ellas desde sus posiciones y ubicaciones geográficas, políticas, culturales e históricas.

Al enfocar en las manifestaciones actuales que están ejerciendo las feministas en las urbes de la Ciudad y el Estado de México, en paralelo con las tomas universitarias de las mujeres organizadas y con las luchas en defensa del territorio que están ejecutando las mujeres istmeñas del sur de México, quiero enfatizar la intersección que supone la defensa de la vida en este siglo XXI y revelar la profunda imbricación que sostienen los feminicidios sistemáticos con el violento despliegue del extractivismo.

La lucha por la vida traza territorialidades que van desde los cuerpos de las mujeres hasta los seres no humanos que constituyen la naturaleza y la tierra. Es así que cuando más se agudizan la devastación de ecosistemas, el genocidio de los pueblos y los feminicidios en las urbes es cuando más enérgico se rebela el antagonismo a los sistemas de dominación patriarcal, capitalista y colonial. Las luchas por la vida que ejercen actualmente las mujeres feministas e indígenas están descolocando el antropocentrismo del que se mantuvo impregnada la izquierda del siglo pasado, ponen el dedo en la llaga para revelar la raíz patriarcal y colonial que inauguró la escisión entre humanidad/naturaleza, misma que ha valido para intentar dominar la tierra y a los cuerpos de las mujeres en tanto ambos fueron considerados zonas de conquista.

La fisura feminista

Miles de mujeres tomaron las avenidas de la Ciudad de México el 8 de marzo de 2020. Las jacarandas moradas, preludio de la primavera, entonaron con los colores feministas que inundaron la ciudad.

Madres y familiares de jóvenes asesinadas y desaparecidas encabezaron la marcha que partió desde el Monumento a la Revolución con dirección al Zócalo, donde el mitin se hizo aquelarre. En Nezahualcóyotl, Estado de México, la plaza del Ayuntamiento también fue ocupada por la rabia de los manifestantes. Aquello fue desbordante y catártico, las desaparecidas y asesinadas dejaron de ser una cifra exorbitante para convertirse en un rostro y en un cuerpo, junto con el de todas aquellas que gritaron “¡Todas somos Ingrid! ¡Fátima! ¡Lesvy!” Cada una con un nombre y una vida.

Desde la estatua de Nezahualcóyotl hasta los monumentos coloniales del Centro Histórico de la Ciudad de México proliferaron las intervenciones con pañuelos verdes y pintas feministas. Las fuentes de Avenida Reforma y de Bellas Artes se tiñeron de rojo, contingentes de encapuchadas se aseguraron de rayar posicionamientos en los edificios coloniales y mediante la acción directa procuraron cumplir aquella consigna que dice “Si mañana no regreso, ¡quémallo todo!” Como parte de la álgida oleada de manifestaciones, mujeres de todo el país se apropiaron de la convocatoria a un paro de mujeres para el día 9 de marzo. Ausentarse de los trabajos y de los espacios transitados cotidianamente fue el objetivo. “Un día sin mujeres” puso de manifiesto la ausencia de miles de ellas que han sido desaparecidas y asesinadas. El llamamiento advirtió a la sociedad las grandes posibilidades que existen de que a tu hija, a tu madre, a tu hermana o a tu compañera de vida, de trabajo o de barrio se le anule la existencia.

Cabe precisar también que la potencia del paro se ha situado como una herramienta histórica de lucha y fue retomada como tal el 9 de marzo, pese a los intentos de los partidistas de derecha y de las mujeres de clase privilegiada de montarse sobre el movimiento feminista. La convocatoria a “un día sin mujeres” sostuvo el sentido crítico y autónomo a contrapelo de las acusaciones de ser golpistas o de hacerle el juego a la derecha, como señalaron el sector partidista de Morena y de la Cuarta Transformación.

Para el paro del 9 de marzo las condiciones precarias fueron determinantes y no todas las mujeres pudieron parar. Pese a ello, el paro estuvo atravesado por una postura anticapitalista: la ausencia de las mujeres en las la-

bores reproductivas (generalmente no remuneradas) visibilizó el trabajo que miles de ellas ejercen en sus hogares. En ese sentido, acusar que el paro del 9M fue “un llamamiento para la vuelta de las mujeres a los hogares”¹¹ expresa una ceguera que insiste en negar la importancia de los procesos de reproducción de la vida que históricamente las mujeres han sostenido.

La desbordante manifestación del 8M y su continuidad en la huelga del 9M fueron las expresiones más visibles de la alta marea feminista que desde el 2017 comenzó a ganar las calles ante el incremento de la violencia y con las exigencias del derecho al aborto. Todas estas marchas previas se han caracterizado por una crítica tajante a la prensa y a la impunidad del Estado. Eventos concretos como el suscitado en la alcaldía de Azcapotzalco el 3 de agosto de 2019, cuando cuatro policías de la Ciudad de México violaron a una joven de 17 años,¹² y el del 9 de agosto, cuando una joven de 16 años

fue violada por un policía en el Museo Archivo de la Fotografía, desencadenaron la jornada nacional #NoMeCuidanMeViolan el 16 de agosto. No es incidental que, en el marco de una de estas manifestaciones, el objetivo de la acción directa fuera el módulo de policía ubicado en la calle Florencia de la Colonia Juárez, al que prendieron fuego.¹³

Esta acción puso en evidencia la onerosa red de impunidad que priva en las instancias de Justicia. Las reacciones gubernamentales y partidistas no se hicieron esperar y utilizaron las imágenes de los incendios del módulo de policía, de la puerta de la Cámara de Comercio¹⁴ y de la puerta principal de Palacio Nacional¹⁵, así como de las pintas en los muros del Centro Histórico, para acusar a las feministas de violentas y mal portadas. Estos linchamientos promovidos por el sector partidista han intentado desvirtuar las manifestaciones que exigen justicia y el cese a la violencia contra los cuerpos y la vida de las mujeres.

“¡Te prefiero violenta que violada o muerta!” ha sido la consigna entonada para combatir este linchamiento y seguir enfocando la mirada en uno de los hechos más dolorosos que se viven en el país.



La fisura de las mujeres organizadas en las universidades

La marea de la lucha de las mujeres había llegado desde hacía meses a las universidades con los tendederos y los muros de agresores.¹⁶

Nombres y fotografías de académicos, profesores y estudiantes señalados como acosadores, violadores y potenciales feminicidas colgaban en las cafeterías, los jardines y los centros de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Universidad Autónoma Metropolitana, del Instituto Politécnico Nacional y de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los abusos, la violencia de género y el ejercicio de poder patriarcal se desnaturalizaron con

11 John M. Ackerman, “¡Las mujeres a sus casas!”, La Jornada, 24 de febrero de 2020, consultado en: <https://www.jornada.com.mx/2020/02/24/opinion/017a1pol>

12 Redacción Infobae, “Al grito de “violadores”, cientos de mujeres estallaron contra la policía en la Ciudad de México”, Infobae, 13 de agosto de 2019, consultado en: <https://www.infobae.com/america/mexico/2019/08/12/al-grito-de-violadores-cien-tos-de-mujeres-estallaron-con-tra-la-policia-en-la-ciudad-de-mexico/>

13 María González Aurea Itandehui Ramírez y María F. Esparza, “No me cuida la policía, me cuidan mis amigas”, Agencia SubVersiones, 19 de agosto de 2019, consultado en: <https://subversiones.org/archivos/135641>

14 Acción directa realizada el 28 de septiembre de 2019 durante la marcha organizada en el marco del Día de la acción global por el acceso al aborto legal, que comenzó en el Monumento a la madre y concluyó en el Zócalo. Redacción Animal Político, “Manifestantes hacen pintas y destrozos durante la marcha a favor de la despenalización del aborto”, Animal Político, 28 de septiembre de 2019, consultado en: <https://www.animalpolitico.com/2019/09/pintas-destrozos-reforma-manifestacion-aborto/>

15 El 14 de febrero de 2020, muchas mujeres protestaron contra los medios masivos de comunicación en el Zócalo de la Ciudad de México por el mal manejo de información y el mal uso de imágenes en el feminicidio de Ingrid Escamilla. Vania Pigeonut, “¡No más feminicidios! Claman protesta por Ingrid Escamilla”, Pie de página, 15 de febrero de 2020, consultado en: <https://piedepagina.mx/no-mas-fe-minicidios-claman-en-protesta-por-ingrid-escamilla/>

16 Lydette Carrión y Celia Guerrero, “Antes del escrache, ¡sí denunciamos!”, Pie de página, 10 de octubre 2017, consultado en: <https://especiales.piedepagina.mx/acoso-dentro-de-las-universidades/antes-del-escrache-si-denuncia-mos.html>



aquellas denuncias. Uno de los detonantes del comienzo de esta fisura fue el paro realizado el 17 de octubre de 2019 en el Colegio de Ciencias y Humanidades Sur en protesta por la violación de una estudiante al interior del plantel.¹⁷

Posteriormente, el 23 de octubre se realizó un Tendedero del acoso en la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán que devino en un paro indefinido.¹⁸

Para febrero de 2020 acudieron al llamado 23 planteles mediante movilizaciones y actividades como paros y protestas. Esta suma de paros no es menor: ha implicado la manifestación de más de la mitad de la UNAM a contrapelo del desdén con el que han actuado las autoridades universitarias, quienes desde el inicio de los paros no sospecharon que lo que se detonaba era una toma histórica y el inicio de una ruptura.

El paro de Filosofía y Letras que comenzó indefinidamente el 5 de noviembre y que terminó con la entrega de las instalaciones el 14 de abril debido a la emergencia sanitaria del COVID-19, junto con el paro de la Facultad de Economía han sido los más largos de la historia de las mujeres organizadas de la UNAM.¹⁹

Las demandas de los paros han dependido de las condiciones de sus centros universitarios y sus ubicaciones geográficas²⁰, pero todas comparten de raíz el manifestarse contra la violencia de género, lo que se ve plasmado en la demanda por la “modificación de los artículos 95, 98 y 99 del Estatuto General de la UNAM para reconocer la violencia de género como una falta grave”²¹, una de las once demandas que han puesto sobre la mesa las Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras y que implica a todas las escuelas y facultades de la UNAM.

Un detonante importante de estas manifestaciones y paros universitarios fue el feminicidio de Lesvy Berlín Rivera Osorio, quien fue asesinada por Jorge Luis González Hernández el 3 de mayo de 2017 en las instalaciones de la UNAM. Este caso confirmó que en este país “nunca estamos seguras en ningún espacio”²², ni siquiera en los espacios de estudio, y que la impunidad es cómplice de los feminicidas, pues las autoridades criminalizaron a la occisa y además intentaron deslindarse del caso, arguyendo que Lesvy no era estudiante. Frente a estos típicos protocolos de impunidad se detonaron una serie de manifestaciones e indignación entre el sector estudiantil y se reactivaron los colectivos feministas, quienes emprendieron jornadas de movilizaciones y marchas encabezadas por Araceli Osorio, la madre de Lesvy.

La respuesta al feminicidio de Lesvy también articuló las luchas de las mujeres indígenas y feministas en una marcha inédita realizada el 28 de noviembre de 2017 en la Ciudad Universitaria de la UNAM que encabezaron las mujeres del Concejo Indígena de Gobierno (CIG)²³ y su vocera María de Jesús Patricio, al lado de Araceli Osorio y de colectivas e individualidades feministas. “¡La lucha por la vida!” y “¡El acuerdo de vivir!” se convirtieron en la intersección, que más adelante se potenció en el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, convocado y organizado por las mujeres zapatistas el 8 de marzo de 2018 en el Caracol de Morelia, el primero de una serie de encuentros que han convocado las nuevas generaciones de mujeres nacidas en tierras libres.

¹⁷ Para mayor información sobre los antecedentes de los paros, véase <https://twitter.com/FfylMujeres/sta>

¹⁸ Vania Flores, “¿Qué está pasando en FES Cuautitlán?”, La Silla Rota, 24 de octubre de 2019, consultado en: <https://lasillarota.com/metropoli/que-esta-pasan-do-en-fes-cuauitlan/329622>

¹⁹ Tal como lo señalaron las mujeres de la asamblea separatista de la Facultad de Filosofía y Letras en el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan. Regina López et al., “Crónica del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan: nuestra experiencia colectiva [Rumbo al 8M]”, Agencia Sub-Versiones, 2 de marzo de 2020, consultado en: <https://sub-versiones.org/archivos/136253>

²⁰ M. Ruiz y V. Pigeonutt, “Radiografía de una UNAM violeta”, Pie de página, 3 de febrero de 2020, consultado en: <https://piedepagina.mx/radiografia-de-una-unam-violeta>

²¹ Para consultar las once demandas véase: Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras (@FfylMujeres), “Carta de MOFFy en respuesta al Consejo Técnico”, 8 de abril de 2020, consultado en: <https://twitter.com/ffyl-mujeres/sta>

²² Comunicación personal con Amalia de Montesinos, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras.

²³ El CIG es una instancia de autogobierno nacida de una iniciativa del Quinto Congreso Nacional Indígena, realizado en octubre de 2016 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Concejo Indígena de Gobierno, consultado en: <https://www.congresonacionalindigena.org/concejo-indigena-de-gobierno/>

Hay que recordar que dentro del zapatismo la lucha de las mujeres ha sido uno de los pilares organizativos y ellas han tenido un papel fundamental en la vida comunal y en la defensa de sus territorios. De este espacio de intersección convocado por ellas se desplegaron como corrientes imparables convocatorias internacionales, nacionales, barriales y comunitarias de encuentros y talleres de mujeres, quienes ubicaron en el centro del debate y como lucha impostergable la vida: “¡Vivas nos queremos!”

Las fisuras indígenas

Las luchas de las mujeres indígenas no siempre se han autonombado feministas. Las formas de categorizarlas generalmente provienen de la academia y el Estado y, desde ahí, la vertiente indigenista las ha clasificado como luchas étnicas y prepolíticas. Pero en realidad la matriz histórica de las mujeres indígenas es de más larga data y se sitúa desde la dimensión comunal, es decir, nuestra historia como mujeres es al mismo tiempo la de nuestros pueblos y territorios. Por lo tanto, parte de la existencia de diversas luchas de las mujeres de los pueblos a lo largo de todo el país. Aquí me limitaré a las luchas de las mujeres ikoots, zoques, zapotecas, chontales, chinantecas y tzotziles, quienes afrontamos el extractivismo en el Istmo de Tehuantepec y que, afirmo, en tanto se defiende la vida y se sitúa el cuerpo como territorio, son luchas que tienen vínculos con las manifestaciones contra los feminicidios.

En este siglo XXI caracterizado por el agudo despliegue del extractivismo sobre territorios altamente biodiversos, no se puede soslayar que otra de sus características más relevantes sea la sublevación de mujeres indígenas, quienes se oponen a la contaminación de los ríos, a la privatización de las tierras, a la minería a cielo abierto y a los mega-proyectos energéticos que amenazan con destruir los modos de vida comunales.

En el Istmo, la tenencia del territorio es comunal o ejidal con formas de gobiernos municipales, de bienes comunales o autoridades tradicionales, en algunos casos, en los que la organización política tiene como instancia de decisión a la asamblea. Hay asambleas de carácter agrario donde asisten los comuneros y ejidatarios legalmente certificados y otras de carácter general a las que puede asistir todo el pueblo. Estas instancias agrarias e indígenas que producen consensos y decisiones comunes se encuentran jurídicamente constituidas en su mayoría por hombres. Son espacios de disputas políticas y de constante reconstitución, pues no en todos los pueblos se mantienen sólidas: en algunos casos se encuentran divididas y en otros hasta desmanteladas por la constante fragmentación que ha sufrido la tenencia comunal de la tierra.

El trabajo colectivo (el tequio, la faena o la ayuda) es característico en el sistema comunitario. Se expresa muchas veces en las construcciones de casas y en las festividades, donde la preparación de alimentos en grandes cantidades es realizada principalmente a partir de las relaciones de apoyo mutuo entre mujeres. Son estas las que alimentan a casi todo el pueblo no solo en tiempos de fiestas, también realizan acciones políticas para recuperar tierras o para sostener acciones directas.

Como pueblos mesoamericanos, en el Istmo la base alimentaria es la milpa y para los asentados en las lagunas, lo es también la pesca. Es característico de los pueblos zapotecos²⁴ el cultivo del maíz zapalote chico (xuba huini en didxaza), cuya siembra está en manos de los hombres, pero la transformación y circulación en los mercados regionales depende de las mujeres: son ellas quienes lo convierten en una gran variedad de alimentos: guetabingui' (totopo), guetabizá (tamalito de frijol), guetagu gucha'chi (tamales de iguana), guetabingui (tortilla de camarón), entre otras formas culinarias.²⁵

²⁴ Por lo menos en las localidades de Xadani, Álvaro Obregón, Ejido Zapata, Unión Hidalgo, San Blas Atempa, Santa Rosa de Lima, Ejido Charis y en algunos barrios de Juchitán.

²⁵ Sofía Olhovich Filanova, “Las totoperas zapotecas”, consultado en: <https://sites.google.com/site/union-hgooax/costumbres/totoperas>

Los pueblos ikoots asentados en las lagunas y en el mar muerto que desemboca al Océano Pacífico siembran el maíz y utilizan la atarraya, el chinchorro y los veleros con los que aprovechan el viento para pescar camarón, zavalote, jaiba, abulones, huachinangos y alrededor de otras 50 especies²⁶.

En Chimalapas, los pueblos zoques, tzotziles y chinantecos tenemos como base alimentaria el frijol negro y blanco, el ejote, el maíz zapalote chico y el maíz grande que crece en la montaña. A ello se le suma la cacería de jabalí, venado, armadillo, iguana, tejón, tepezcuintle, chachalaca, entre otros.

En algunas comunidades de Chimalapas, la pesca en el río se practica todo el año, mientras en otras más auto-reguladas como las asentadas en las orillas del río del Corte (cuenca de Coatzacoalcos) tienen temporadas de veda.

Todos estos alimentos se utilizan para autoconsumo familiar, comunitario y para sostener la alimentación regional. Son comercializados por las mujeres en los mercados de Juchitán, Salina Cruz, Unión Hidalgo y en los mercados locales, donde además de la venta, entre ellas se practica el trueque y la se comparte la información política y económica de los pueblos.

Este entramado de relaciones comunales nos revela el estrecho vínculo entre territorio, vida y mujeres indígenas. De ahí que el despliegue del extractivismo y el despojo se den a la par de la violencia directa contra las mujeres indígenas, donde la devastación de los paisajes agrobioculturales, las violaciones sexuales sistemáticas y los feminicidios sean parte de la guerra contra la tierra, los cuerpos y la desarticulación de los sistemas comunales que se encuentran profundamente imbricados con la vida del territorio.

El carácter comunal de las tierras tiene sus raíces históricas en la lucha de las comunidades indígenas. No obstante, en su relación con el Estado, se ha conformado un sujeto agrario que posee la facultad jurídica de decidir sobre la tierra que es predominantemente masculino en un 77.9% de los casos, mientras que solo el 22.1% son mujeres.²⁷

Esta cuestión cobra relevancia en tiempos de extractivismo, pues obstaculiza la incidencia de las mujeres en la toma de decisiones sobre el territorio. No se trata de una exigencia de derechos individuales o de cuotas de género, sino de señalar los marcos de regulación patriarcal y colonial que el Estado ha forjado en su relación con los pueblos, cuya dinámica política atrapa a los hombres indígenas en las relaciones de poder jerárquico anulando a las mujeres indígenas de dichos marcos jurídicos.

Algunas mujeres como las de la Sierra Chontal están desafiando estos marcos al obtener su reconocimiento como comuneras en el Registro Agrario Nacional. Por su parte, las mujeres zoques y tzotziles, zapotecas e ikoots han optado por defender sus territorios trascendiendo los marcos jurídicos agrarios. Es decir, pese a que no poseen la atribución jurídica de ser titulares de la tierra en sus comunidades agrarias, están participando en sus asambleas decidiendo sobre sus territorios para atender la amenaza que ciertos proyectos representan. Tal como señala una mujer 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.²⁸

En el complejo lagunar ikoots de San Dionisio, San Mateo y San Francisco del Mar han sido principalmente las mujeres quienes en la reconstitución de sus asambleas han decidido no aceptar la instalación de los molinos de

²⁶ Sofía Olhovich, “La lucha contra los eólicos es una lucha por la soberanía alimentaria”, 26 de junio de 2013, consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=NXYx1lubeHA>

²⁷ En otro texto he realizado una reflexión más profunda sobre la relación patriarcal entre el Estado y los pueblos mediante la formación de un sujeto predominantemente masculino. Josefa Sánchez Contreras, “Mujeres indígenas, bienes comunales y despojo”, en Karina Ochoa et al., Mundos indígenas, UAM-A, México, 2020, pp. 96-111

²⁸ Recuperación personal del testimonio de una integrante de la organización Monapaküy de San Mateo del Mar en el encuentro-taller La comunalidad y la defensa territorial desde la perspectiva de los saberes de las mujeres indígenas, realizado el 14 y 15 de marzo de 2020 en Ciudad Ixtepec, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca

viento y han logrado expulsar a las empresas. Por su parte en las planicies de Juchitán las autoridades municipales han aprovechado la fragmentación de la communalidad agraria para instalar 28 parques eólicos. Ante esta situación mujeres y hombres zapotecas hacen el esfuerzo por reconstituir sus asambleas comunitarias para impugnar nuevos contratos.

El problema de la representación de las mujeres en el derecho agrario adquiere mayor importancia con la imposición del Corredor Interoceánico en toda la región del Istmo, como señalaron mujeres zoques, ikoots, mixes, zapotecas y compañeras no auto reconocidas como indígenas en el encuentro-taller La communalidad y la defensa territorial desde la perspectiva de los saberes de las mujeres indígenas, realizado y convocado en Ciudad Ixtepec, Istmo de Tehuantepec. Allí se reconoció que la falta de atribución jurídica a las mujeres indígenas como posesionarias de la tierra las deja fuera de los espacios de decisión, ya que el responsable de dicho proyecto, Rafael Marín Mollinedo, en articulación con la Procuraduría Agraria y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas están convocando únicamente a las autoridades comunales, ejidales y municipales para promover la aceptación del proyecto, sin información y sin cumplir los protocolos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

El Corredor Interoceánico consiste en el desarrollo de infraestructura regional dirigida a la producción y circulación de mercancías a nivel internacional, con un enfoque industrial, macroeconómico y extractivista que refuerza tanto la construcción de los parques eólicos, como la proliferación de la actividad minera, que desde hace décadas ha constituido una amenaza a la vida en la región. Desde principios del siglo XXI la Secretaría de Economía ha otorgado decenas de concesiones mineras principalmente a empresas canadienses. Ante esta amenaza y respondiendo a la falta de representatividad jurídica, las mujeres han adoptado distintas estrategias: en la Sierra chontal, al tiempo que reclaman su reconocimiento como comuneras, impugnan con recursos jurídicos las concesiones de la empresa canadiense Minaurum Gold Inc. Por su parte, las mujeres zapotecas de Ixtepec, ante la desarticulación de sus asambleas agrarias, han participado en la conformación del Comité Ixtepecano en Defensa de la Vida y el Territorio logrando frenar un proyecto minero y las mujeres zoques en Chimalapas han obligado a sus autoridades a rechazar los mega proyectos mineros mediante recorridos en sus territorios, llamando a asambleas y foros en sus comunidades.



Ante la amenaza que implica el Corredor Interoceánico y revisando las estrategias de defensa del territorio que han ejercido frente las mineras y las eólicas, las mujeres reunidas en el encuentro-taller La communalidad y la defensa territorial desde la perspectiva de los saberes de las mujeres indígenas identificamos que más allá del derecho agrario tenemos nuestras propias formas de relacionarnos con el territorio y de participación comunitaria que no necesariamente se encuentran reguladas por el Estado. Son prácticas relacionadas con el uso de la tierra. Son conocimientos y saberes que constituyen prácticas vitales milenarias en la reproducción de la vida y el territorio, como la huerta, la milpa, la limpieza del río, el conocimiento de las hierbas, la elaboración de las comidas en las fiestas, el trabajo colectivo, el mercado regional, las relaciones de apoyo mutuo y su protagonismo en los rituales festivos de la communalidad de los pueblos. Un ejemplo de la función vital que estas prácticas tienen dentro de las luchas territoriales es el trabajo de reproducción de la vida de las mujeres chinantecas y tzotziles, que en las recuperaciones de tierras en la zona norte y oriente de Chimalapas sostienen sus hogares en los nuevos asentamientos que sirven como estrategia para detener la invasión de los ganaderos y caciques chiapanecos.

Sus luchas trascienden la cuestión agraria y se sitúan en una dimensión ontológica, ecológica y política cuyo horizonte es la vida de todo lo que allí habita: el agua, los árboles, los animales y todo ser vivo. Pero aún considerando este principio, ven necesario seguir aplicando estrategias jurídicas y políticas que sigan impugnando los marcos económicos extractivos, utilizando resquicios jurídicos en el derecho agrario, indígena y en convenios internacionales como herramientas coyunturales para asegurar elementos que permitan la existencia. Por tal no renuncian a la relevancia que tiene lograr el reconocimiento como comuneras y poseer la atribución legal de decidir sobre la vida de los territorios, tal como lo han expuesto en su pronunciamiento:



Es necesario la revisión de cada uno de los estatutos comunales para poder incidir en las tomas de decisiones asamblearias, ya que ante el despojo y la implementación de los proyectos extractivos (eólicos, mineros, gasoductos, líneas de transmisión, hidroeléctricas, fábrica de aspas, etc.) vemos que la toma de decisión se concentra en unos pocos que son beneficiarios del derecho agrario y que generalmente no toman en cuenta la opinión de toda la comunidad.²²

Es importante que esto no se entienda como una generalidad puesto que hay mujeres indígenas que no ven necesario apelar a estos marcos jurídicos ya que desde sus propios procesos han desarrollado otras estrategias internas que las mantienen activas en las decisiones y consensos asamblearios y que incluso han logrado parar megaproyectos extractivos, como es el caso de las ikoots y de las zapotecas de Ixtepec o de las mujeres zapotecas de Juchitán que están reconstituyendo sus asambleas comunales formando nuevas instancias organizativas que apelan a las autoridades desde el derecho indígena y los convenios internacionales, al mismo tiempo que intentan reconstruir sus instancias agrarias.

Asimetría y diálogo

Los feminismos de corte liberal, blanco y partidista se mantienen distantes de las diversas luchas de mujeres negras, indígenas, obreras, entre otras, que impugna no sólo el orden patriarcal sino también el orden colonial y el capitalista. Este hecho es criticable y es necesario discutirlo, como hace Aura Cumes cuando critica al feminismo hegemónico o Gladys Tzul Tzul cuando afirma que “el feminismo es hijo del liberalismo y está pensado en procesos de emancipación en términos individuales” a diferencia de las luchas comunales de las mujeres indígenas.²⁹

Esta cuestión fue enunciada también en el Octavo Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de las Américas realizado en la Ciudad de México del 26 al 29 de febrero de 2020, donde se señaló que “los feminismos urbano-centrados, que no confrontan la violencia racista y la continuidad del despojo colonial de los pueblos, no incluyen las voces indígenas, ni sus experiencias y por tanto no las representan”³⁰.

Algunas cuestiones que están en juego son los horizontes emancipatorios, las formas de existencia y los modos de vida, pues la homogeneidad de una nación, el privilegio de una clase, la forma política de un Estado-nación y el proyecto civilizatorio capitalista han sido determinantes para imposibilitar un puente entre las diversas luchas de las mujeres. En esta escalada jerárquica y desigual no se trata de señalar cuál es la lucha más legítima, sino de no olvidar que esta guerra contra las mujeres la atravesamos de forma diferenciada. Tal como lo señala con lucidez Aura Cumes cuando identifica que “la subordinación de las mujeres indígenas en contextos coloniales no solo favorece a los hombres indígenas, sino en una escala que va en ascenso, beneficia a las mujeres y hombres no indígenas debido a la cadena de subordinación que el sistema establece”³¹.

La cuestión es que de no impugnar el orden colonial el patriarcado no va a caer y lo mismo aplica para el sistema capitalista, pues la aparente separación de estos tres órdenes de dominación oculta que “todas las mujeres, también las mujeres blancas/occidentales, han quedado racializadas, si una mujer se piensa como no racializada es porque quedó racializada en la categoría privilegiada”³².

²⁹ Lisbeth Mejía, “Gladys Tzul Tzul: Las indígenas no queremos ser llamadas feministas”, El Imparcial, 24 de octubre de 2019, consultado en: <https://imparcial-loaxaca.mx/arte-y-cultura/367609/gladys-tzul-tzul-las-indigenas-no-quieren-ser-llamadas-feministas/>

³⁰ R. Aída Hernández Castillo, “El “¡ya basta!” de mujeres diversas ante violencias múltiples”, La Jornada, 2 de marzo de 2020

³¹ Aura Estela Cumes, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, en Lola González Guardiola et al., Anuario Hojas de

³² Yásnaya Elena A. Gil, “Mujeres indígenas, fiesta y participación política”, Revista de la Universidad, 2019, consultado en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/1157b614-c696-4872-9b14-c48b1c8680b5/mujeres-indigenas-fiesta-y-participacion-politica>.

Por lo tanto, se vuelve necesario pensar desde la profunda imbricación del orden capitalista, patriarcal y colonial. Desde ahí que la lucha por la vida que se rebela de distintas formas y desde diversas latitudes encarne una de las críticas más profundas al proyecto civilizatorio en crisis.

Si bien entre las acciones de las mujeres indígenas en defensa del territorio, las tomas universitarias de las mujeres organizadas y las manifestaciones feministas hay distancias en cuanto a las matrices históricas, epistémicas y ontológicas, sus fisuras trascienden el antropocentrismo, el individualismo y revelan la potencia de la defensa de la vida en tiempos de catástrofe.

Felipe Quispe vive y vuelve

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2021

La fuerza insurgente de los pueblos andinos es la que encarnó el “Mallku” Felipe Quispe Huanca en su larga trayectoria de lucha anticolonial. Un aymara nacido en 1942 en las alturas de Achacachi, provincia de Omasuyos, Bolivia, se convirtió en un líder y referente de los movimientos indígenas y campesinos de América Latina. En este 19 de enero de 2021 recibimos con mucho dolor la noticia de su fallecimiento.

Uno de los horizontes que aconteció en su acción revolucionaria del siglo XX fue el de la liberación de los pueblos, que aprendió de las guerrillas centroamericanas durante su exilio en los años ochenta, cuando el golpe de Estado que Luis García Meza asestó a la Bolivia profunda. Quispe volvió a su país y con la determinación y firmeza que lo caracterizaba fundó la organización política de los Ayllus Rojos, que más tarde derivó en el Ejercito Guerrillero Tupak Katari. El EGTK fue una suerte de bisagra entre comunitarios indianistas y marxistas.

En ese episodio, la periodista Amalia Pando increpó al Mallku: ¿Por qué la lucha armada?, y de forma contundente él respondió: “Para que mi hija no sea su sirvienta”. Esta frase caló y puso al descubierto las desigualdades estructurales que han condicionado a las mujeres indígenas de los pueblos del sur como mano de obra para el trabajo doméstico, y al mismo tiempo fue espejo e inspiración para la organización de las trabajadoras del hogar, tal como lo señaló Yolanda Mamani en el homenaje que le hizo *Radio Deseo*.

El pensamiento de Felipe Quispe es de larga data, hunde sus raíces en la corriente indianista, un proyecto político e intelectual forjado por aymaras y quechuas cuyo horizonte de la *revolución india* deviene de las históricas rebeliones de Tupac Amaru, Tupak Katari, Bartolina Sisa y Zarate Willka. Desde ahí el indianismo cuestionó el marxismo clásico de la izquierda boliviana y desafió el indigenismo de Estado. Fueron aportes intelectuales nacidos desde los cauces de las luchas campesinas e indígenas que pusieron en la agenda el problema de la tierra y cuestionaron tajantemente el racismo de Estado.

Desde esa larga memoria las organizaciones sindicales con base comunitaria han sostenido viva la llama de la insurrección indianista. Siendo Felipe Quispe secretario ejecutivo, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) combatió en la guerra del gas del 2003 junto al pueblo boliviano que reclamó su soberanía sobre los recursos energéticos, llegando a derrocar al entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, quien, como otros mandatarios latinoamericanos, huyó para evitar responder ante el pueblo y la justicia de su país, a pesar de ser responsable del despojo de los recursos naturales y de decenas de asesinatos.

Después de derribar a gobiernos neoliberales y de lograr el proceso de la Asamblea Constituyente en el 2006, durante los años siguientes Quispe fue adversario del entonces presidente del Estado Plurinacional de Bolivia Evo Morales, pues siempre fue consecuente y mantuvo su lúcida crítica a la continuidad de las relaciones coloniales de los regímenes, se llamasen de izquierda o de derecha.



En la disputa narrativa escribió los libros: *Túpak Katari vive y vuelve... carajo*, *El indio en escena*, *La caída de Goni* y *Mi captura*. Desde su práctica y pensamiento formó a toda una generación de jóvenes, a quienes nunca dejó de encargar el hacer y el escribir nuestra historia: la de los pueblos indios. En ese rostro de gesto áspero acaecía una tremenda conciencia, amor y dignidad por la liberación de nuestros territorios.

La última gran batalla de Felipe Quispe Huanca fue la movilización popular contra el golpe de Estado en Bolivia de 2019. Una vez más le tocó vivir la guerra por los recursos energéticos que se despliega en nuestros tiempos –recordemos que esas tierras contienen uno de los yacimientos de litio más importantes del mundo. Con toda esa conciencia el Mallku ayudó a derribar al gobierno golpista de Jeanine Áñez y una vez más con sus bloqueos carreteros abrió brecha en la dimensión democrática para convocar a elecciones.

Hasta el último día de su existencia mantuvo viva la utopía de la revolución india y su legado histórico pesa en tiempos adversos para la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas de Bolivia y toda América, pero como cóndor andino y sucesor de Tupak Katari, Bartolina Sisa y Zarate Willka, volverá y será millones.

Pueblos indígenas y transición energética

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2020

En estos tiempos de jornadas mundiales contra el calentamiento global asistimos a un escenario de alarmante colapso, donde las manifestaciones se centran en exigir a los gobiernos y a las empresas que asuman medidas serias para reducir las emisiones de gases con efecto de invernadero. Se trata de medidas concretas que contengan esta casi inminente catástrofe ambiental a la que nos conduce en gran medida el régimen de combustibles fósiles.

“El fin del petróleo ahora” se lee en las manifestaciones de París. Una *crisis energética*, señalan los expertos, y por tanto una *transición energética* como alternativa se vuelve una carta de buenos deseos en las cumbres de cambio climático; es decir, pasar de un régimen de combustibles fósiles a uno de fuentes renovables de tipo eólico, hidroeléctrico y solar. Sin embargo, ante la emergencia del colapso corremos el riesgo de velar por la lógica colonialista en la que aún se insertan estas medidas que suponen ser una alternativa.

La exigencia de producir energías renovables como una alternativa en la era del *capitaloceno* o *antropoceno* que vivimos puede llegar a ocultar e incluso a justificar como mal menor el trastorno ecológico, cultural y político que miles de aerogeneradores están provocando actualmente en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, la región más estrecha del país que separa al Océano Pacífico del Atlántico. Región dónde se está instalando el corredor de parques eólicos más grande de América Latina. De acuerdo al informe de la asociación Ecologistas en Acción (<https://www.ecologistasenaccion.org/35721/ibex-35-guerra-la- vida/>), se contemplan 5 mil aerogeneradores a lo largo de unas 100 mil hectáreas, cuya tenencia de la tierra es sobre todo comunal y ha sido habitada históricamente por los pueblos zapotecas e ikoots.

Los 28 parques eólicos ya instalados, constituidos por 2 mil 123 aerogeneradores, tienen como principal destino abastecer de electricidad a las corporaciones del sector privado, mientras decenas de comunidades de esta región no tienen acceso a la energía eléctrica. Por tanto el corredor que se despliega en el Istmo de Tehuantepec está muy lejos de ser una transición encaminada a garantizar la suficiencia energética de los habitantes de la región y el país.

Por el contrario, las tierras y territorios de los pueblos están siendo expoliados, puesto que la instalación del corredor eólico en la airosa planicie no ha respetado la tenencia comunal de las tierras zapotecas e ikoots y peor aún ha agudizado la violencia regional criminalizando a las asambleas comunitarias y agrarias que se oponen a este mega proyecto “verde”. Tal como lo ha registrado, para el caso de Unión Hidalgo, el Observatorio para la Protección de los Defensores de Derechos Humanos (<https://www.omct.org/es/humanrightsdefenders/urgentinterventions/mexico/2019/06/d25388/>).

Es relevante señalar que las principales empresas inversoras son de capital español: Iberdrola, Gas Natural Fenosa, Acciona, Renovalia y Gamesa. Después le sigue la inversión francesa (Électricité de France) y la alemana Siemens. La producción de energía renovable en México está situada en la lógica de despojo y violación a los derechos humanos, agrarios e indígenas.

Tal como se manifiesta en el caso de la comunidad zapoteca de Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec, donde la empresa Électricité de France (EDF) contempla invertir un monto de 3 mil millones de dólares para un nuevo parque eólico denominado “Gunna sicaru” (https://www.proyectosmexico.gob.mx/proyecto_inversion/537-cenace-subasta-electrica-de-largo-plazo-gunna-sicaru/), proyectado sobre 4 mil 400 hectáreas.

Lo crítico de este caso se refleja en las arbitrariedades que privan en la Consulta Indígena. Ésta, que supone apegarse al convenio 169 de la OIT, en los hechos no ha respetado el carácter previo, ya que el 29 de junio de 2017 la Secretaría de Energía (Sener) otorgó a la comisión reguladora de la paraestatal francesa un permiso para generar

energía, justamente nueve meses antes de que se promoviera la Consulta Indígena. A ello se le suma que desde el 2016 la empresa firmó contratos con pequeños propietarios, omitiendo el carácter comunal de las tierras.

Además que la Sener y el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas se han negado a reconocer al representante de bienes comunales del anexo agrario de Unión Hidalgo como parte relevante en el sujeto comunitario a consultar. Esto evidencia que la *Ley de Consulta a los Pueblos Indígenas y Afromexicanos*, aprobada para Oaxaca en enero de 2020, es letra muerta en tanto no existen las garantías para el derecho pleno de los territorios de los pueblos indígenas.

Habría que subrayar que antes del derecho a la consulta está el derecho al territorio, tal como lo han ejercido y enunciado los pueblos ikoots de San Mateo del Mar, quienes han evitado la instauración de parques eólicos en sus territorios y por tanto no están exigiendo consultas indígenas que de entrada se encuentran inmersas en numerosas arbitrariedades. Esto pone de manifiesto que el territorio es un derecho sustantivo y la consulta uno de tipo procedural.

En este escenario catastrófico de cambio climático, las posiciones que sitúan a la energía eólica renovable como una alternativa no deben soslayar el despojo de los territorios indígenas y los marcos jurídicos de tutelaje colonial que aún prevalecen en la relación de los pueblos indígenas con el Estado. En síntesis, una justa transición energética no debe costar el exterminio de los pueblos indígenas.

Energía renovable y genocidio

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2019

Électricité de france en el istmo de tehuantepec

La generación de energía eólica se muestra en el mundo como una medida ecológica y alternativa frente al cambio climático. En otros términos, lo que supone una “transición energética” según el Acuerdo de París firmado en el 2015, en realidad ha abierto un mercado de créditos de carbono.

La casi incontenible crisis ambiental no sólo advierte la catástrofe a la que se dirige el planeta sino también se mantiene arraigada a un colonialismo estructural que predomina entre los países de “primer mundo” y los de “tercer mundo” o “emergentes”. Es el caso de las inversiones de la empresa paraestatal Électricité de France (EDF EN) en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, cuyos proyectos de parques eólicos están desplegado una violencia genocida contra el pueblo binnizá (zapoteco).

Este genocidio, tal como lo ha denominado Alexander Dunlap (Universidad de Oslo), se explica desde su condición estructural, esto es desde las relaciones políticas, sociales y culturales a nivel internacional y local. Me refiero concretamente a la forma en que el capital francés se despliega en el Istmo de Tehuantepec, agudizando una economía criminal que se refleja en los asesinatos que han generado las riñas entre cacicazgos locales. En ese caso se puede afirmar categóricamente que el capital francés es parte de la violencia estructural que actualmente atenta contra los pueblos del Istmo.

Lo que supone una alternativa ante la catástrofe ecológica no sólo resulta una falacia del capitalismo verde sino también se encuentra profundamente imbricada a una economía de guerra. En la medida que el capital francés agudiza las disputas locales da argumentos al Estado mexicano para legitimar la intervención militar desplegando Bases de Operación Mixta qué no son más que ocupaciones de las carreteras federales a la entrada y la salida de las comunidades.

Asistimos a la tragedia de la energía renovable en tanto se erige en la continuidad de un colonialismo que está impactando la vida de los pueblos indígenas de manera drástica, concretamente en el despojo de sus territorios, en la acelerada privatización de las tierras comunales, en la división de las comunidades, en el trastorno de paisajes, en los asesinatos de trabajadores, en los feminicidios sistemáticos y la criminalización de los y las comuneras que defienden la vida y el territorio. Me refiero a los integrantes de la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio, la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco y la Asamblea de Comuneros de Unión Hidalgo. Todos han caminado y caminan con el Congreso Nacional Indígena.

En ese sentido, pasar de un régimen de combustibles fósiles a uno de fuentes renovables para salvar a la humanidad no debe costar la muerte de los pueblos indígenas. Sin embargo, esto está ocurriendo ahora mismo, y una vez más se deja entrever la continuidad colonial que mantiene a los pueblos indígenas fuera de la condición humana. Por ello cuesta tanto en los litigios internacionales y nacionales detener las violaciones a los derechos humanos que se están cometiendo contra estos pueblos debido a la violenta intervención del capital francés, “paradójicamente cuna de los derechos humanos”.

A contrapelo de los tres parques eólicos de EDF EN ya instalados, actualmente la Asamblea zapoteca de comuneros de Unión Hidalgo está luchando jurídica y pacíficamente contra el cuarto parque eólico de EDF Energies Nouvelles, el cual se ha denominado “Gunaa Sicarú”, que proyecta 96 aerogeneradores sobre cuatro mil 400 hectáreas de bienes comunales.

Ante la oposición de las asambleas y las constantes denuncias que han hecho sobre las violaciones de los derechos indígenas y agrarios, la Secretaría de Energía (Sener) se ha visto obligada a promover una Consulta Indígena,



pero ésta se encuentra llena de arbitrariedades pues no ha respetado el carácter previo ni informado que debe tener de acuerdo al Convenio 169 de la OIT.

Con toda la razón histórica y jurídica la Asamblea de Comuneros logró en el 2018 que el Juzgado Primero de Distrito del Estado de Oaxaca emitiera la suspensión del procedimiento de Consulta Indígena y con ello la construcción y operación del parque eólico. Sin embargo, a finales del mismo año se volvió a reanudar y actualmente supone estar en la Primera fase de acuerdos previos, en un clima de asesinatos sistemáticos y de amenazas a comuneros y comuneras.

De las irregularidades de la Consulta, resalta la negación de la Sener y del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) de reconocer al representante de bienes comunales como parte relevante del Sujeto Colectivo a Consultar, pese a que discursivamente señalan a la Asamblea de Unión Hidalgo como la institución representativa de la comunidad indígena. Esta ambigüedad deliberada revela la sujeción del INPI a la continuidad neoliberal de las Secretarías de Energía y Economía, y pone de manifiesto que el discurso utilizado por el gobierno lopezobradorista sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas como *sujeto de derecho público* resulta un velo que encubre los procesos de despojo de tierras y territorios que atraviesan aún los pueblos indígenas de este país.

La inminente contradicción entre la economía neoliberal continuada por el nuevo gobierno mexicano y el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, es una realidad insoslayable en este tiempo de consultas simuladas. A la luz de estas circunstancias los parques eólicos no sólo son una falacia de la “energía renovable” sino también parte del actual genocidio.

El derecho al territorio ante intentos de consultas

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2019

Con pocos días de anticipación salió a la luz pública la convocatoria para las Asambleas Regionales Consultivas sobre la creación del “Programa de Desarrollo del Istmo de Tehuantepec”, los días 30 y 31 de marzo. Las sedes anunciadas pretendieron abarcar a los pueblos indígenas de la región del Istmo: los zapotecos en Santiago Laollaga; mixes, chinantecos y mazatecos en Jaltepec de Candoyoc, ikoots en San Mateo del Mar, chontales en San Pedro Huamelula y zoques en Santa María Chimalapa en el estado de Oaxaca. Por el lado de Veracruz se contempló a los mixes, mixtecos, nahuas, afromexicanos y popolucas en la sede de Oteapan, y los chinantecos, zoques, zapotecos y totonaco en Uxpanapa.

La convocatoria fue expedida por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) junto con la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP). La materia a consultar, según apunta su documento oficial, es “La creación del ‘Programa de Desarrollo del Istmo de Tehuantepec’ en los aspectos que tienen una relación directa con los pueblos y comunidades indígenas consultadas, de manera particular, la rehabilitación/reconstrucción del tren transístmico”.

Desde su anuncio, la consulta despertó posicionamientos por parte de pueblos y organizaciones. La Red de Defensoras y Defensores Comunitarios de los Pueblos de Oaxaca (REDECOM) señaló que “*la urgencia con la que actúan las autoridades federales, al organizar los foros de consulta, da la impresión de ser una simulación*”. El Congreso Nacional Indígena, el Concejo Indígena de Gobierno y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en un comunicado conjunto “rechazaron y desconocieron cualquier simulación que se proponga la imposición de mega-proyectos de muerte”.

El 29 de marzo los pueblos ikoots se reunieron en San Mateo del Mar, presididos por el presidente de bienes comunales, el Alcalde Único Constitucional y la Organización Monapákuy. Allí en el pleno ejercicio de su derecho al territorio y la libre determinación los pueblos de San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar, Álvaro Obregón, la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec (APIIT), la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) y el Centro de Derechos Humanos Tepeyac consensaron: *No a la consulta simulada*. Levantaron un acta donde se exige al INPI y a la SHCP la suspensión de la consulta y manifestaron su disposición al diálogo.

No transcurrieron ni 24 horas cuando se hizo oficial el cambio de sede para consultar al pueblo ikoot en la Ciudad de Salina Cruz. Ante ello, desde San Mateo del Mar los ikoots emitieron un manifiesto que apuntó agudamente: “antes del derecho a la consulta como pueblo tenemos el derecho al territorio y a una vida... Hay tantas leyes que nos protegen pero en este trabajo que se pretende implementar no se está considerando, vemos como sin respeto a nada pueden decidir sin nosotros, sin estar la ciudadanía y nuestros representantes informados en qué consiste este trabajo, los procedimientos que conlleva y menos aún la forma que los pueblos podemos ser escuchados, rechazamos la consulta porque no cumple con las garantías mínimas establecidas para toda sociedad pero sobre todo para los pueblos indígenas, por no ser libre, ni previa, ni informada”.

Llegó el 30 de marzo y las asambleas regionales se instalaron en Salina Cruz con una escueta asistencia; en Jaltepec de Candoyoc el acto fue encabezado por el titular del INPI Adelfo Regino Montes, y con una asistencia de aproximadamente 500 personas se llevó a cabo la plenaria donde se señalaron las irregularidades del proceso: “es muy poco tiempo para tomar una decisión que va a afectar la vida de los pueblos”; “lo que se hará no es una consulta, no es suficiente la información... así que no dejaremos que validen esta asamblea como efectiva para una consulta”. En Laollaga tampoco se alcanzó la etapa de consulta como se contemplaba en el programa de la convocatoria.



El 31 de marzo tocó ser sede a Oteapan y a Uxpanapa (Veracruz) simultáneamente con Santa María Chimalapas (Oaxaca). La instalación estuvo marcada por la presencia de militares y elementos de la Policía Federal. En el municipio chima hicieron presencia 23 agentes municipales, tres comisariados, dos consejos de vigilancia, dos presidentes municipales, visitadores de derechos humanos, mil 200 comuneros y comuneras y 46 representantes de gobierno, principalmente federal, encabezadas por la subsecretaría de gobernanía.

Diana Álvarez y Rafael Marín Mollinedo (encargado del Corredor Multimodal Interoceánico y del desarrollo de las Zonas Económicas Especiales).

La exposición de Marín Mollinedo sobre el Programa de Desarrollo del Istmo se centró en enumerar políticas públicas y servicios: empleos, carreteras y educación que capaciten a los jóvenes para los futuros parques industriales. A ello se suma la oferta de que los propietarios de las tierras contempladas para los proyectos sean partícipes. Como ejemplo se refirió al municipio de El Espinal, donde ya se está comenzando a construir un Centro de Innovación. Según Marín Mollinedo, la modernización del ferrocarril de carga no afectará a las tierras de Chimalapas, pero de ocurrir esto en un futuro se realizará una consulta a los pueblos.

La posición de los zoques fue clara, ubicar como punto prioritario la solución del conflicto agrario, agilizar la acción legal de los juicios, atender la Controversia Constitucional que desde el 2012 se interpuso en la Suprema Corte de Justicia. Así, se remarcó: “no a la privatización de nuestros recursos naturales”, “rechazo a las tres concesiones mineras otorgadas por la Secretaría de Economía (SE) en la zona oriente de San Miguel Chimalapa”, y “rechazo a las solicitudes de más concesiones mineras que se encuentran en la cartografía de la SE”.

Se enfatizó en que “esto es una asamblea, no una consulta”, como pueblo zoque “no vamos a traicionar a los zapotecas y mixes donde sí pasa la vía del tren”. El argumento se centró en que son los pueblos directamente afectados por la remodelación del tren, los que deben decidir sobre sus tierras. Como resultado de la plenaria emanan tres puntos: solución a los conflictos agrarios, no decidir sobre las tierras de los pueblos mixes y zapotecos, y abrir una mesa de infraestructura y servicios.

La presencia apabullante de los zoques y tsotsiles en la asamblea convocada en Santa María Chimalapa, antes que centrarse en la aprobación del Corredor Multimodal del Istmo de Tehuantepec, objetivo de la convocatoria del gobierno de la 4T, confirmó dos cosas. Una, que para los pueblos indígenas el primer punto a colocar en la agenda nacional es la tierra y el territorio, de modo que el verdadero respeto como sujetos de derecho público no radica en proyectos sociales sino en el derecho al territorio que los pueblos consuetudinariamente poseen.

La segunda: la nutrida participación en Santa María Chimalapa se convirtió en un espacio donde los pueblos externaron sus problemáticas y necesidades, dejando al descubierto los grandes problemas estructurales de desigualdad, desplazamientos forzados, ausencia de luz, carreteras, salud, educación, y los rezagos agrarios.

Para una consulta apegada a los estándares internacionales debe informarse claramente a los pueblos cuáles serían los impactos a la tenencia de la tierra y a los ecosistemas de los territorios con un mapa del proyecto completo, pues la exposición del responsable del Corredor Multimodal ha dejado muchas dudas y se limitó a enumerar programas sociales. Esto supone el peligro de un tremendo engaño a los pueblos.

El problema en la relación de los pueblos indígenas con el Estado Nación sigue radicando en un tutelaje estructural que imposibilita el real ejercicio de la libre determinación. El proyecto de desarrollo del gobierno actual continúa el sueño capitalista de sus antecesores, con la diferencia de un discurso democrático y progresista que promete la distribución de las ganancias y la inclusión de los pueblos al nuevo proyecto económico de Nación. Lo que no se dice es que este proyecto económico está diseñado por la inversión del capital y para nada es un proyecto de desarrollo en proceso de construcción “de abajo hacia arriba”, como ha enunciado la subsecretaría de gobierno para justificar la escueta información sobre el corredor Multimodal. Enlistar todos los servicios que los pueblos necesitan

no significa determinar el modelo económico de producción sino incluir en los resquicios de una estructura determinada, los programas sociales.

Algunos pueblos han hecho de la asamblea un espacio para externar sus necesidades y reafirmar la defensa de su territorio. En otros pueblos las asambleas han sido simuladas por los caciques locales, quienes no tienen reparo en cambiar la tenencia de la tierra para imponer megaproyectos, como ha ocurrido con los zapotecas.

En los pueblos de Oaxaca no se logró una consulta sobre la construcción y remodelación del tren transístmico, tal como proponía la metodología de la convocatoria cuyo procedimiento indicaba realizar en un solo día tres etapas: informativa, deliberativa, y consulta con acuerdos. Considerar esto una “consulta” sería una simulación jurídica.

Chimalapas a cielo abierto, proyectos mineros como agentes de división y violencia

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2019

Proyectos mineros como agentes de división y violencia

En el centro del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, se ubica la selva Chimalapas. Forma parte de la región fisiográfica conocida como Sierra Madre del Sur y de su cadena montañosa nacen los ríos que desembocan, por el lado norte, en el Golfo de México y por el lado sur los que vierten sus aguas en el ecosistema lagunar de manglar del Golfo de Tehuantepec, uno de los más grandes y extensos, en la costa del Océano Pacífico.

Chimalapas, territorio históricamente zoque, ha fungido en el estrecho ístmico como un nacederío de agua dulce. Los ríos Ostuta, Niltepec y Espíritu Santo forman parte de la región hidrológica de la cuenca de Tehuantepec. Desde el parteaguas continental sus vertientes dan vida y abastecen a los pueblos zapotecos de la planicie sur hasta desembocar en el sistema lagunar de las comunidades binniza e ikoots (zapotecas- huaves) de San Francisco del Mar, Juchitán, Álvaro Obregón, Xadani, San Dionisio del Mar, Chicapa, Unión Hidalgo, San Mateo del Mar y Santa María del Mar; por el lado norte, dan vida a la nada desdeñable cuenca del Coatzacoalcos, incluyendo las subcuenca de Uxpanapa, Tancuchapa y Tonalá.

Este sistema de ríos y lagunas ha sustentado una economía regional basada en el cultivo, casi extinto, de la milpa, la pesca, la ganadería, sembrados de mango y ajonjolí. Además, y muy relevante, es el uso cotidiano del agua de los ríos para la vida de todos los pueblos que a sus orillas se asientan desde tiempo inmemorial.

Por tal razón, es alarmante que en esta región estén contemplados proyectos de minería a cielo abierto. De acuerdo a la cartografía oficial CartoMinMex de la Secretaría de Economía, existen tres concesiones vigentes sobre el río Ostuta, dentro de los bienes comunales de San Miguel Chimalapa, en colindancia con el ejido de Santo Domingo Zanatepec. De ellos se refieren tres polígonos. El 231753, denominado lote Mar de Cobre, cuya superficie abarca cinco mil 610 hectáreas, otorgado a la empresa minera Zalamera por 50 años; el título 225472 de nombre lote Jackita, conformado de mil 499 hectáreas, otorgado a Minaurum Gold, y el polígono 226906 de nombre el Chinkuyal, con una extensión de 260 hectáreas, originalmente otorgado a la Cooperativa Cruz Azul por 50 años.

Las tres concesiones, expedidas en 2005, 2006 y 2016, aún se muestran como vigentes y en total suman 7 mil 369 hectáreas. Son proyectos de minería a cielo abierto que buscan la extracción de oro, cobre y plata principalmente. Ante la contaminación irreversible que estos proyectos representan para el río Ostuta, las comunidades que



de éste se alimentan han exigido a sus autoridades levantar actas de cabildo con el fin de declarar el territorio libre de extractivismo.

Sin embargo, las decisiones de las asambleas y los foros regionales no han sido suficientes para detener la acelerada instalación de la cartografía minera. En este año se identifican cuatro solicitudes que abarcan gran parte de las 134 mil hectáreas de bienes comunales que constituyen San Miguel Chimalapa y una solicitud ubicada dentro de las 460 mil hectáreas que conforman Santa María Chimalapa.

Sobre el río Ostuta se erigen dos solicitudes: el lote San Miguel con una superficie de 18 mil 950 hectáreas, de acuerdo al expediente 62/10026, y el lote Santo Domingo, cuya superficie es de 26 mil 432 hectáreas de tierras comunales y gran parte del ejido de Zanatepec según el expediente 62/10024.

Los ríos de Niltepec y Espíritu Santo se encuentran amenazados por dos solicitudes mineras: el lote de nombre Mar de Cobre 2, con una superficie de 39 mil 622 hectáreas según el expediente 062/10049, y el polígono El Porvenir que contempla 22 mil 387 hectáreas con número de expediente 62/10025. Todo esto suma 107 mil 391 hectáreas de tierras principalmente comunales.

Se suman las concesiones mineras en el lado norte del vasto territorio Chima, en la vertiente de la región hidrológica de la cuenca del Coatzacoalcos. Justo en la colindancia de la comunidad agraria de Santa María y la Colonia Cuauhtémoc se identifica el polígono 242378, lote La Vacuna, de una superficie de 799 hectáreas cuya concesión vigente es de 50 años. En la misma zona se encuentra el polígono La Honda, de título 232812, con 200 hectáreas.

Una solicitud minera se detecta entre los límites de Chimalapas y Uxpanapa, lote La Atenea, de 47 mil 610 hectáreas según el expediente 108/00188; abarca el poblado Once y San Francisco la Paz, comunidades de chinantecos y mazatecos reubicados. En los años setenta y ochenta fueron desalojados de sus territorios para la construcción de la presa Miguel Alemán o Cerro de Oro. Es una zona de latente conflicto por la tierra entre los chinantecos reubicados, que reconocen los bienes comunales de Chimalapas, con los caciques ganaderos.

Es de enfatizar que todos los polígonos identificados, sean concesionados o solicitados, se encuentran en zonas de conflictos agrarios entre Chimalapas y sus colindantes. Por tal situación, de aprobar la Secretaría de Economía las solicitudes mineras estarían propiciando el incremento de la violencia en la región y agudizando la disputa por la tierra. Además, en términos ecológicos representa un atentado a dos regiones hidrológicas cuya contaminación es letal para la vida de los pueblos zoques, chinantecos, binnizá e ikoots. En síntesis, la aprobación de las solicitudes mineras pondría de manifiesto la continuidad de la economía extractiva en el nuevo régimen obradorista y con ello el despliegue de todo un proceso de acumulación por despojo naturalmente, en esencia, contradictorio a la existencia de los pueblos originarios.

MALITZIN Yoma', nax, wót pajak

Noticonquistas, 2019

Nací en tierras Olutecas, mi lengua materna es el oluteco y su raíz más profunda es el *mixe-zoque*. Ustedes no pueden imaginar la vasteridad de historia y territorio que esta matriz lingüística ha habitado. Nosotros, los moradores de estas tierras durante más de 3800 años, nos hemos asentado y transitado conforme a las cuencas hidrológicas que hoy día se llaman Coatzacoalcos, Grijalva, Tehuantepec, Tonalá y Papaloapan; tal como se ve en mi pueblo de origen, Oluta, ubicado en la vertiente del río Coatzacoalcos que nace de los Chimalapas. De estos pueblos y ríos milenarios quiero contarles.

Antes de la conquista peninsular, habitamos, con seguridad, todo un bloque geográfico centrado en el Istmo, una franja muy estrecha que separa al Golfo de México con el Océano Pacífico, dos grandes mares, en cuya costa del norte desembarcó, en 1519, Hernán Cortés. Cuando comenzó mi periplo con los recién llegados, navegamos por ríos y recorrimos pueblos que fueron registrados por el cronista Bernal Díaz del Castillo. Desde la mirada del escribano estos asentamientos de hablantes mixe – zoques jamás constituyeron una unidad socio política.

Pero ¿a qué le llamaron unidad socio política? ¿A un estado único como el mexica o el reino de Castilla? En algunos casos nombraron como *behetrías* a aquellos asentamientos que no cabían en sus categorías señoriales, término medieval que refería, en castellano, al desorden, a los sin gobierno y sin Estado único y central. Registraron: “muchas de las naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en *behetrías*, en comunidades donde se gobiernan por concejos de muchos”

De ahí en adelante la historia y la antropología han omitido otras formas de organización territorial y socio política. Se ha escrito que mi pueblo Oluta fue sometido a los tenochcas y por ello yo fui entregada como esclava, pero nuestra historia y rutas comerciales datan de tiempos más largos y trazan territorialidades con sistemas de organización política que se escapan de la interpretación de los cronistas quienes buscaban cacicazgos y redes tributarias mexicas.

Mucho antes de la conquista peninsular, los hablantes de mixe-zoque, olutecos, popolucas y probablemente tapachultecos, navegaban ríos y transitaban veredas. Antes de la llegada de los nahuas, mis ancestros mixe-zoques tuvieron una continuidad geográfica desde el río Papaloapan hasta el río Grijalva. Comerciaban por el lado este con los mayas, Izapa era ese punto de comercio de cacao.

En el lado oeste transitaban con los otomangues. En el siglo XV padecieron la incursión zapoteca, en 1450 Cozijo –pi entró a Tehuantepec, tomando posesión del nuevo asentamiento, a su muerte le relevó su hijo Cozijo– hueza II, quien se casó con Galabela, hija de Moctezuma, fijando así una imperante alianza con los mexicas. La intervención del istmo por los zapotecos del valle significó el dominio de Guiengola, una importante fortificación zapoteca del siglo XVI, ubicada en la cima de una montaña, punto estratégico de la ruta comercial que unía dos regiones: el valle de lo que hoy día se nombra Oaxaca y Tehuantepec, donde intercambiaban sal, pescado, camarón, entre otros productos.

Fue hasta este tiempo cuando probablemente comenzó la separación de los asentamientos de mis antepasados; pudo haber sido en este siglo XVI cuando en el sureste de lo que actualmente se llama Oaxaca los zapotecos separaron a los zoques de los mixes, excepto tal vez por los pocos kilómetros de distancia entre Guichicovi y los Chimalapas. Es innegable que esta irrupción dislocó algunas de las vías de comunicación mixe zoques, entre ellas la ruta del cacao en el Soconusco.

Por el lado sureste los chiapanecas tomaron posesión ejerciendo una gran presión sobre los asentamientos zoques, a quienes les exigieron el pago de tributo para liberar el camino del comercio, ya que los chiapanecas



asentaron su cabecera en Chiapan en la boca del tramo navegable del río Grijalva, controlando así la ruta comercial entre la Depresión Central y Tehuantepec. Ello generó el repliegue de los zoques sobre sí mismos, específicamente en los asentamientos registrados como Chicoasén, Osumacinta, Tuxtla, Berriozabal, Ocozocoautla, Jiquipilas y Cintalapa.

Estas disputas estaban latentes cuando arribaron Hernán Cortés y sus tropas. Como había mencionado antes, mi pueblo ya estaba sometido como otros tantos asentamientos mixe – zoques. Las organizaciones socio-político, territorial y comercial de mis antepasados atravesaban cambios. Por eso cuando llegaron los españoles, sus cronistas registraron tan solo un momento de nuestra vasta historia. Bernal Díaz del Castillo y Diego Godoy registraron, en 1523, cacicazgos zoques que la historiografía se encargó de clasificar en estados: los zoques de Chiapas, de Oaxaca o los mixes de Oaxaca, los zoques de Tabasco y los olutas y populucas de Veracruz; omitiendo así, todo en un área mixe zoqueana constituida de una red comercial y socio política orientada en gran medida por cinco grandes cuencas hidrológicas. En nombre de apenas cinco siglos se eclipsaron las largas raíces históricas de nuestros asentamientos y territorialidades.

Para saber más

- ▶ García de León, Antonio, 2002, *Resistencia y Utopía en Chiapas*; México, Era.
- ▶ Lowe W. Gareth, 1998, *Los Olmecas de San Isidro en Malpaso, Chiapas*, México, CONACULTA.
- ▶ Lowe W. Gareth, Thomas Lee y Eduardo Martínez, 2000, *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*, México, Fundación Arqueológica Nuevo Mundo A.C.
- ▶ Lenkersdorf, Gudrun, 1993, *Génesis histórica de Chiapas 1522 – 1532 el conflicto de Portocarrero y Mazariegos*, México, UNAM.
- ▶ _____, 2010, *República de indios*, México, Plaza y Valdez.
- ▶ Machuca, Laura, 2007, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, México, CIESAS.
- ▶ Oujdik, Michel, Cambiar para seguir igual la fundación y caída del cacicazgo de Tehuantepec (siglo XV y XVI), Volumen I, En prensa.
- ▶ Trejo, Leopoldo, 2004, *Los que hablan la lengua Etnografía de los zoques Chimalapas*, México, CONACULTA – INA.
- ▶ Villa, Velasco y Báez, Jorge, 1975, *Los zoques de Chiapas*, México, INI y SEP.



Rechazo a las fábricas de aspas en Comitancillo, Oaxaca, México

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2018

San Pedro Comitancillo, Oaxaca

El pasado 12 de junio el gobernador de Oaxaca Alejandro Murat, en calidad de testigo, anunció la firma del contrato de comodato entre el ejido San Pedro Comitancillo y la empresa Tecnologías en Materiales Compuestos (Temaco) para la instalación de una fábrica de aspas y derivados de fibra de vidrio sobre 10 hectáreas de dicha comunidad. La producción sería para la construcción de los parques eólicos contemplados en el Istmo de Tehuantepec.

La reacción del pueblo zapoteca de Comitancillo fue inmediata. El 16 del mismo mes manifestaron su desacuerdo en un recorrido de reconocimiento del territorio para ubicar el polígono donde se pretende construir la fábrica. Una vez localizados las cuatro mojoneras y el punto llamado vértice, éstos fueron destruidos para reafirmar el carácter de uso común del área delimitada por la empresa. Además constataron que en realidad se trata de cerca de 80 hectáreas y no únicamente 10.

Ejidatarios y habitantes hicieron una toma simbólica del palacio municipal, desde donde exigieron rendición de cuentas de sus autoridades municipales y ejidales. En plena coyuntura electoral y ante el ausentismo de sus autoridades, el 25 de junio realizaron una marcha masiva en rechazo a la fábrica de aspas. En su posicionamiento señalaron: “Este comodato, anunciado con tanto orgullo por el gobernador, constituye un delito, pues se firmó de espaldas al pueblo, sin el consentimiento de la asamblea de ejidatarios, y sin el aval de comuneros y avecindados, causa que violenta nuestros derechos individuales y colectivos, entre ellos nuestro derecho a la consulta libre, previa, informada y de buena fe, que como pueblos originarios tenemos y que está establecida en el Convenio 169 de la OIT”.

La desinformación y la arbitrariedad con la que se firmó el proyecto de la fábrica en Comitancillo están estrechamente relacionadas con las irregularidades agrarias perpetradas en toda la planicie del Istmo, agudizadas deliberadamente con el auge de la instalación de los parques eólicos.

La fábrica que se pretende instalar en el cerro La Garza, zona en otro tiempo declarada como reserva natural, es parte del megaproyecto eólico en la región, donde se han otorgado territorios comunales y ejidales de los pueblos binnizá (zapoteca) e ikoots (huave) sin consultas previas. Por lo que corresponde al complejo lagunar, los ikoots han frenado la instalación de aerogeneradores ejerciendo su libre determinación. El pueblo binnizá de Álvaro Obregón se declaró en autonomía después de impedir la entrada de la empresa, mientras Juchitán y Unión Hidalgo mantienen una permanente lucha jurídica. La geografía de las Zonas Económicas Especiales ha ubicado al ejido Comitancillo como productor de aspas ya que es punto central entre el aeropuerto, la súper carretera Salina Cruz-Ixtepec y el puerto marítimo en el Pacífico.

San Pedro Comitancillo, originalmente de tenencia comunal, cambió a régimen ejidal en 1963, constituyéndose con 7 mil 949 hectáreas de acuerdo a su plano definitivo de 1964. En 1992 se ejecutaría una contrarreforma al artículo 27 que legalizaría la enajenación del ejido. A lo largo de su historia agraria se han disputado tierras con las comunidades colindantes de Asunción Ixtaltepec y Magdalena Tlacotepec. Pese a ello, en la actualidad ha logrado constituirse como un núcleo agrario de 8 mil 344 hectáreas, del cual 7 mil 899 representan la superficie parcelada, 196 corresponden al asentamiento humano, mientras 248 hectáreas fueron destinadas a uso común (Padrón e Historia de Núcleos Agrarios).

La oposición del pueblo zapoteca a la instalación de una fábrica de aspas en un área de uso común implica no sólo la defensa de su territorio bien delimitado, sino también el freno a la oleada de parques eólicos contemplados en toda la airosa planicie sur istmeña.



Consulta indígena del proyecto eólico en Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec, México (II)

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2018

¿Más parques eólicos en Unión Hidalgo, Oaxaca?

Unión Hidalgo (Ranchu Gubiña), Oaxaca

En octubre de 2018, el Juzgado Primero de Distrito de Oaxaca revocó la suspensión definitiva de la Consulta Indígena en la comunidad zapoteca de Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec. Ello implicó que la empresa eólica Electricité de France y las instancias gubernamentales involucradas reanudarán el proceso el 30 de noviembre, realizando una asamblea que ha supuesto la primera fase de acuerdos previos, de modo que actualmente la instalación del proyecto eólico *Guna Sicarú*, que consta de 96 aerogeneradores contemplados en más de 4 mil 400 hectáreas de bienes comunales, se encuentra en consulta.

Es reiteradamente conocido que la Consulta Indígena es un derecho que los pueblos poseen, de acuerdo al Convenio 169 de la OIT. No obstante, en su aplicación concreta se encuentra plagada de irregularidades y obstáculos. Es el caso de esta comunidad zapoteca, cuya asamblea de comuneros sostiene un litigio desde el 2018, en el que ha reclamado que la Secretaría de Energía y su Dirección General de Impacto Social y Ocupación Superficial, así como las Secretarías de Gobernación y de Medio Ambiente y Recursos Naturales, todas con sede en la Ciudad de México, en vínculo con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, las estatales secretarías General, de Medio Ambiente, Energías y Desarrollo Sustentable, de Asuntos Indígenas, y la Coordinación para la Atención de los Derechos Humanos, todas del gobierno del estado de Oaxaca, que junto con el Ayuntamiento Constitucional de Unión Hidalgo han omitido las garantías para un procedimiento de Consulta que cumpla con el principio de ser previa.

Esta arbitrariedad que priva en el proceso se evidencia en el permiso para generar energía eléctrica que otorgó la comisión reguladora de Energía a la empresa eólica el 29 de junio de 2017, nueve meses antes de que se promoviera la Consulta; a ello se le suma la evidencia de que desde el 2016 la empresa firmó contratos con pequeños propietarios omitiendo el carácter previo y violentando la tenencia comunal de las tierras.

Pese a dichas evidencias la empresa y las instancias gubernamentales insisten en continuar el proceso. Asistimos a un tiempo de Consultas Indígenas inmersas en las arbitrariedades y orientadas a legitimar la instalación de los proyectos eólicos, cuyo impacto para los pueblos es la acelerada privatización de sus tierras comunales y los daños ambientales al territorio, tratándose justamente de energías “renovables” vendidas en el mercado verde como medidas ambientales frente a la crisis del cambio climático.

Este discurso ecologista es propagado por los gobiernos de Alemania, Francia y España, principales inversores de eólicos en México, cuya justificación es la “transición energética” que requiere la catástrofe nuclear. Sin embargo, en los hechos la producción de energía renovable y nuclear son dos aliados naturales. Más que hablar de una transición asistimos a una acumulación energética, donde los aerogeneradores representan la venta del derecho de contaminación y tienen la función de legitimar a un sistema de producción organizado alrededor de las centrales nucleares.

De este discurso no está exento el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, quien el primero de diciembre en su toma de posesión anunció la inminente instalación de los proyectos eólicos en el Istmo de Tehuantepec, omitiendo lo que ello implica en materia agraria, ambiental y de derecho indígena.

El mercado de la venta de carbono implica acelerar la mercantilización total de los territorios. En México significa desmantelar la propiedad social de la tierra cuya extensión abarca más de la mitad de este país, generando un es-



cenario nacional y local en el que los pueblos quedan desprovistos de condiciones para ejercer su derecho a la libre determinación y autonomía. El contexto regional del Istmo de Tehuantepec, permeado por violencias, cacicazgos locales y problemas agrarios estructurales, imposibilita el real ejercicio de una Consulta Indígena libre, previa e informada, y por el contrario la supedita a los intereses del capital transnacional, tal como es el caso de las inversiones de Electricité de France en la comunidad zapoteca de Unión Hidalgo (Ranchu Gubiña).

Consulta indígena y parques eólico en Unión Hidalgo, Istmo de Tehuantepec, México (III)

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2018

El tres de mayo, el Juzgado Primero de Distrito en Oaxaca otorgó la suspensión definitiva de la Consulta Indígena en relación al proyecto Central Eólica Gunaá Sicarú que se pretende realizar en la comunidad binnizá de Unión Hidalgo. Dos amparos interpuestos por la comunidad, promovidos por la asamblea de comuneros con el acompañamiento jurídico del Proyecto de Derechos Económicos Sociales y Culturales (Prodesc), lograron suspender el procedimiento.

Como se señaló en “Riesgo de simulación jurídica. Consulta eólica en Unión Hidalgo” (*Ojarasca 251*), la ausencia de condiciones sociales, políticas, económicas y culturales hacían inviable la consulta, por lo que de forzarla se caería en una simulación jurídica, con el claro objetivo de acelerar la instalación del parque eólico, ya que la Secretaría de Energía (Sener) comenzó a planear la consulta a inicio de año, pasando por alto el carácter previo que ésta debe tener.

La consulta consta de cinco fases: acuerdos previos; informativa; deliberativa; consultiva, y de ejecución y seguimiento de acuerdos. Desde el principio la asamblea de comuneros y parte de la ciudadanía de Ranchu Gubiña expresaron desacuerdo con el procedimiento. El 20 de febrero de 2018, en reunión con Rodolfo Salazar, director de Impacto Social y Ocupación Superficial de la Sener, los comuneros entregaron un documento que expresaba la ausencia de condiciones para dicho proceso.

Haciendo omisión del desacuerdo, el 11 de abril se convocó a la asamblea de consulta indígena para abrir la primera fase, de acuerdos previos, en la cual las instancias participantes a nivel federal, estatal y municipal fueron el representante de la Secretaría de Asuntos Indígenas, el Subsecretario de la Sener, el presidente municipal de Unión Hidalgo, la coordinadora para la Atención de los Derechos Humanos, el Director de Impacto y Ocupación Superficial de la Sener y funcionarios de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

Horas antes de la asamblea los comuneros celebraron un mitin en el centro de la comunidad en el que manifestaron las irregularidades de la consulta. Se solidarizaron los pueblos binnizá e ikoots de Álvaro Obregón y San Dionisio del Mar. En esta asamblea con motivo de la primera fase los comuneros argumentaron la inviabilidad de la consulta frente a los intereses de los pequeños propietarios, quienes son los más apresurados por agilizar la instalación del parque eólico. Al finalizar la sesión el Director de Impacto y Ocupación Superficial de la Sener leyó un documento de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en el que ésta emite medidas cautelares, recomendando la suspensión de la consulta hasta verificar las condiciones de seguridad.

Apelando a la inviabilidad de la consulta, la asamblea de comuneros reafirmó el carácter indígena zapoteco de la comunidad, y a principios de abril interpuso un amparo ante el Juzgado Primero de Distrito, del cual, en términos del Juez:



“...se concede la suspensión provisional solicitada, para el efecto de que las cosas se mantengan en el estado que actualmente guardan y no se lleve a cabo o se continúe de haberse iniciado, el procedimiento de consulta por no existir condiciones naturales (dado el sismo ocurrido en septiembre de 2017), ni condiciones sociales por los conflictos internos que pudieran surgir en la propia comunidad dados los próximos plebiscitos electorales a nivel municipal, así como eventos culturales por fiestas patronales, ya que estos aspectos podrían influir en la decisión que en su caso, adopte la comunidad indígena; así como para que no se inicie la construcción y operación del proyecto central eólica Gunaa Sicarú, en la comunidad de Unión Hidalgo, Oaxaca, pues de continuar con el proceso de consulta sin que se garanticen los más altos estándares internacionales sobre la aplicación del protocolo para la implementación del proceso de consulta, previa, libre e informada a la comunidad indígena de mérito, se generaría un perjuicio...”.

Pese a las quejas interpuestas por la Sener, en respuesta al juez, el tres de mayo se concedió la suspensión definitiva solicitada. No obstante, ambos amparos están siendo impugnados por la tercera interesada, pese a que se ha demostrado la ausencia de garantías para el desarrollo adecuado de un procedimiento de consulta que cumpla con los principios de ser previa, libre de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias.

EDF en el mercado verde

A ello se le suma la queja interpuesta ante la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico por posibles violaciones a derechos humanos cometidas por EDF y sus filiales en México. Cabe resaltar que la paraestatal francesa ofrece “L’energie: du ciel aux profondeurs de la terre” (“Energía: del cielo a las profundidades de la tierra”). Sus parques eólicos en Quebec, los Pirineos y Texas representan su interés e incidencia en el mercado de bonos verdes.

 La misma empresa señala en su página oficial: “En el 2013 se convirtió en la primera empresa importante en emitir un bono verde, como resultado recaudó mil 400 millones de euros, lo que contribuyó a la financiación de 13 proyectos de energía renovable. En 2015 la compañía lanzó su segundo bono verde por un monto de 1.25 billones de dólares, luego un tercero en 2016 por 1.75 billones de euros, el tramo verde más grande emitido por una compañía hasta la fecha. Finalmente, a principios de 2017, EDF se convirtió en el primer fabricante en emitir un Bono Verde en yenes. Por lo tanto, en general, EDF emitió cerca de 4 mil 500 millones de euros de bonos verdes”.

Una de las reglas de EDF que corresponde a la transparencia y trazabilidad de las inversiones consiste en ser emisor “verde”, ofreciendo a los inversores la garantía de que se respetan los derechos humanos, el medio ambiente, la salud y la seguridad de empleados, proveedores y partes locales interesadas.

El escenario actual de Unión Hidalgo pone en duda estas garantías. El contexto revela la alta vulnerabilidad de los derechos humanos y los derechos indígenas; la inseguridad perpetrada en toda la región del Istmo de Tehuantepec que ineludiblemente alcanza a las partes locales involucradas (la población indígena, defensores y hasta los trabajadores), y en materia ambiental no se ha puesto la suficiente atención a la repercusión que la cimentación de cada aerogenerador tiene sobre el manto freático. Las “profundidades de la tierra” anunciadas poéticamente por EDF en el terreno real significan una cimentación de más de 500 toneladas de cemento y acero por cada aerogenerador.

El caso se inserta en un escenario mundial de capitalismo verde, cuya lógica ha elaborado instrumentos económicos para la gestión ambiental frente a la crisis ecológica que atraviesa el planeta. Bajo esa tendencia, la naturaleza y los bienes comunales se han venido privatizando, al tiempo que se establecen mecanismos para mercantilizar la naturaleza y generar mercados para las transacciones de derechos de contaminación en la compra venta de bonos de carbono, apunta Enrique Leff en *Discursos sustentables* (2008).



Así, lo que el discurso enuncia como una medida alternativa frente al calentamiento global, desemboca en una contradicción que soslaya el problema de fondo y recurre a la especulación del comercio de los bonos de carbono para aletargar la incontenible crisis ambiental provocada por el sistema. Estos proyectos “verdes” se inscriben en un grave problema estructural de tierras y territorios comunales de los pueblos indígenas, agudizando las disputas caciques históricas a nivel local y renovando los discursos que encubren dinámicas de despojo a nivel mundial.

El mural indestructible. A 20 años de Taniperla

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2018

Estaba enfrente del campamento civil por la paz con una grabadora diciendo lo que veía: un carro con aproximadamente 50 soldados enmascarados y dos carros con tal y tal. Más de mil efectivos. Hasta que me agarra un policía quien me quita y rompe la grabadora, me sube a la camioneta y veo todo. Vi conatos de linchamiento y saqueos. Participaron todas las policías y el Ejército dejó que la policía hiciera lo que tenía que hacer. Muchos gritos. Era impresionante el fuego porque quemaron el auditorio que había hecho la comunidad, una construcción grande de madera de 10 x 30 metros, veía las llamas que se levantaban a 10 u 8 metros. ¡No queremos derechos humanos!, gritaban refiriéndose a los observadores civiles. ¡No queremos derechos humanos! Es una frase horrible que advertía los madrazos del operativo”.

Esto relata Sergio Checo Valdez sobre el operativo policiaco-militar desplegado en tierras zapatistas horas después de la inauguración del municipio autónomo Ricardo Flores Magón (RFM), el 10 de abril de 1998 en la cañadas de Taniperla, Chiapas, en cuyo marco se pintó el mural *Vida y Sueños de la cañada del Río Perla* coordinado justamente por Valdez.



La inauguración y el operativo estuvieron marcados por una efervescente solidaridad de la sociedad civil con el zapatismo, la cual acordonaron el territorio liberado ante una política de militarización ejecutada a la luz de la Ley para el Diálogo la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas firmada en 1995, y los Diálogos de San Andrés.

No obstante que el diálogo entre el Estado y el EZLN suponía una tregua, en los hechos era violentado por el Estado. Su expresión más visible fue la masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997. Como parte de esa estrategia contrainsurgente se intentó desmantelar el municipio autónomo RFM, pues “tras la masacre de Acteal, el Ejército Federal realizó más de 44 incursiones en 33 comunidades zapatistas de la selva, el norte, Los Altos y la frontera, una misma acción militar concentrada en 15 municipios autónomos rebeldes”, apuntó Carlos Montemayor (*La Jornada*, 17 de diciembre, 2007).

El operativo en Taniperla se entiende como un eslabón en la cadena de ofensiva militar orientada a cercar y apagar el fuego de la insurgencia. Entre ficción y realidad, el mismo Montemayor revela en su novela *Informes secretos* (1999) que, primero, se pretendían desplazamientos forzados de la población con influencia zapatista. Segundo: neutralizar la organización y las actividades de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Tercero, capturar y expulsar extranjeros “perniciosos” como parte de la misma desarticulación de la diócesis, puesto que se suponía que numerosos observadores internacionales, nacionales y de organizaciones de derechos humanos tenían acceso a Chiapas a través de los cuadros políticos que trabajaban en la Diócesis. Cuarto: muerte de ganado, destrucción de siembras y cosechas, y el empleo de grupos paramilitares.

Como parte de esta ofensiva militar fue destruido el mural de Taniperla. En la madrugada fueron aprehendidos siete indígenas y dos observadores nacionales, entre ellos Sergio Valdez, caricaturista y profesor de la Universidad



Autónoma Metropolitana, quien desde semanas antes, junto con tseltales y tsotsiles de diversos municipios autónomos, coordinó una gran pintura en la fachada de la casa municipal.

Los detenidos fueron trasladados al penal de Cerro Hueco en Tuxtla Gutiérrez, donde permanecieron más de un año. Pese a ello el mural, junto con otras iniciativas zapatistas, trascendió el cerco militar y mediático. Después de su destrucción se reprodujo 50 veces en más de veinte países (Francia, Alemania, Italia, España, Estados Unidos, El Salvador, Brasil, Argentina, Cataluña, entre otros). El zapatismo dio la vuelta al mundo, y como parte de eso el mural obtuvo resonancia en el proceso político nacional e internacional. La pintura, que en medio de la guerra llevaba mensajes de paz, dio nacimiento a una metodología comunitaria participativa.

En 2005 el mural *Vida y Sueños de la Cañada del Río Perla* regresó a la cabecera del municipio autónomo RFM y Valdez continuó promoviendo murales comunitarios participativos en territorio zapatista. Su método se basó en la realización de consultas y la promoción de una estética propia de las comunidades indígenas, instándolas a ser las creadoras.

La metodología promovida por Valdez –y desde 2007 por el colectivo Pintar Obedeciendo– continuó aportando al proceso autonómico. La propia Junta de Buen Gobierno Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer expresó: “Las pintadas comunitarias son como un arte de espejo para hacer política, para nunca olvidar nuestras historias, para recordar a nuestros héroes de ayer y hoy, para contar nuestros sueños, para que sepan las futuras generaciones. El mural es un modo de hacer y tejer una política para los que no saben leer y escribir pero si saben sus historias y cuentan, sueñan, piensan, proponen, analizan, discuten y deciden para construir y no para destruir... Es también ejercer nuestro derecho a la cultura, la educación, la información y la comunicación para construir el buen vivir”.

Tras 20 años se han realizado 140 murales comunitarios participativos en pueblos y ciudades de México y el extranjero. Dicha forma se ha implementado en comunidades indígenas, barrios y colonias populares como una herramienta gráfica, política, educativa y creativa que revive la memoria histórica, marca el territorio, promueve la autogestión, la consulta, el diálogo y el quehacer común. Ester y Juan, integrantes del colectivo Pintar Obedeciendo de 2011, en entrevista con Cristina Hijar señalan: “Lo que se ha venido haciendo es empatar con otros procesos organizativos y es ahí donde tiene más relevancia el proceso del mural comunitario y donde la aplicación del mismo enriquece los procesos organizativos de esos espacios. En trece años, ha habido alrededor de cincuenta promotores que han hecho un mural con base en este método y esto ha servido para que ellos se incorporen a procesos organizativos en sus localidades, con otros grupos, con movimientos altermundistas o lo que sea”.

Los murales fuera de Chiapas se han promovido en pueblos que atraviesan una fuerte lucha en la defensa del territorio. Desde ahí, los murales comunitarios han servido como herramienta para revitalizar los consensos colectivos y comunales, la memoria histórica, la lengua y la festividad común. Se han convertido en una herramienta gráfica y de comunicación para la defensa del territorio, como lo revelan otros pueblos que hoy caminan con el Congreso Nacional Indígena.

A veinte años del intento de desmantelar los municipios autónomos zapatistas, éstos no sólo siguen existiendo, sino que han fortalecido su sistema de gobierno y ejercen la autodeterminación.

El abogado tsotsil Felipe Gómez sostiene que la articulación y coordinación de las autoridades y comunidades zapatistas tuvo una particular transformación y reestructuración en 2003. De las dos primeras instancias creadas en 1994 (local y municipal), se añadió una superior: las Juntas de Buen Gobierno. Posteriormente se estableció el principal órgano de decisión: la Asamblea Máxima. Actualmente el EZLN admite la existencia de 29 municipios, organizados en cinco zonas bajo la dirección de las JBG (*Dimensiones y perspectivas de la Autonomía Indígena, caracterización a partir de la experiencia latinoamericana y zapatista*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2018).

Dos décadas después de la destrucción del mural de Taniperla se han multiplicado los murales comunitarios participativos en México y el mundo, promovidos activamente por Sergio Valdez y decenas de muraleros emanados de diplomados, talleres y capacitaciones que Valdez ha impartido y difundido. Diversos murales con la misma metodología expresan sus problemáticas y utopías, y crean sus propias estéticas.

Indio con alma y ficción jurídica: a más de 20 años de los Diálogos de San Andrés Sac 'amchen

Palabras pendientes, 2018

“Los pueblos indios no necesitamos que nadie reconozca capacidades que todo pueblo, por el hecho de serlo posee y disfruta, como lo hemos demostrado en la historia de nuestras luchas, movimientos y rebeliones”

Diálogos de San Andrés, diciembre de 1995³³

Lo que aquí se presenta es una reflexión en torno a los alcances jurídicos y políticos de los acuerdos de San Andrés, a más de veinte años que en nuestro país se realizará por primera vez en su historia nacional un verdadero ejercicio de diálogo entre los pueblos indígenas y el Estado.

El epígrafe revela el posicionamiento de los pueblos en el grupo de trabajo unp “Comunidad y Autonomía” frente al documento entregado por la delegación de gobierno en los Diálogos de San Andrés; tal delegación evidenció la grave negación del espíritu y la letra de los consensos alcanzados en la primera fase de la “Mesa de Derechos y Culturas indígenas”, de manera que se tergiversaron las demandas de los pueblos arguyendo que las leyes que especificarán las diferencias “étnicas” atentaban contra la unidad nacional. Al mismo tiempo se mostró el racismo tutelar del gobierno al hacer saber a las comunidades que las reconocían “como entes o sujetos capaces de organizarse socialmente y de designar a sus representantes”

“Este párrafo es racista y ofensivo, como cuando la Corona Española reconoció que los indios ‘teníamos alma’ y, en consecuencia considero que ‘éramos seres humanos’” respondieron los pueblos.

Con pasos de cinco siglos recurrimos a las primeras décadas de invasión peninsular que asistieron a nuestro continente en el siglo XVI, donde a la luz de una debacle demográfica de las sociedades originarias se suscitó aquella discusión que parece ser precursora de los derechos: *“los indios eran humanos o no poseían alma”* por un lado Bartolomé de las Casas se ha ubicado como acérrimo defensor y por el lado contrario Ginés de Sepúlveda.

A la luz de esta discusión se le otorgó el reconocimiento de humanos a los indios y se detuvo relativamente el genocidio, no obstante data de un contexto en el que era necesario mantener la mano de obra indígena y llenar de esclavos negros las grandes extensiones de zafra, trapiches y minas. Se trataba de mantener viva la fuerza de trabajo para el naciente capitalismo erigido sobre y a lo largo de todo el continente latinoamericano. Así, el reconocimiento de los indios como humanos en el “nuevo mundo” no era una generosidad otorgada por el régimen colonial sino una exigencia de las condiciones económicas gestadas en los albores de la llamada acumulación originaria.

Paralelamente se suscitaron levantamientos desde el norte hasta el sur del país, desde la colonia al México independiente. Cabe rememorar algunos que protagonizaron los Choles, tzotziles, tzeltales y zoques de 1693 a 1727.

³³ Resultados de la primera fase de la mesa de diálogo de San Andrés. Posición de los asesores del EZLN del Grupo de Trabajo 1, Comunidad y Autonomía, en torno al documento del gobierno intitulado “Comunidad y Autonomía. Derechos Indígenas.” En Revista de la Cultura de Anáhuac, número 73, Ce - Acatl, noviembre de 1995.



Al filo de estas revueltas, la única que alcanzó proporciones que hicieron peligrar la persistencia del régimen colonial fue la comunidad tzeltal de Cancuc, cuyo movimiento se dio en Chiapas en 1712³⁴; este hilo se mantuvo vivo por los pueblos zoques quienes en 1727, a través de sus rutas comerciales, esparcieron el rumor de que la virgen de Cancuc se aparecía nuevamente llamando a levantarse contra los españoles para recuperar sus tierras y excedentes de producción.

Más adelante, en el Congreso Constituyente de 1824 José María Luis Mora exigió que por decreto se declarara la inexistencia jurídica de los indios y que incluso dejará de usarse la palabra indio. El incipiente Estado – nación en una lógica del tiempo lineal pretendió su propia acumulación originaria para lo cual se hizo necesario el desmantelamiento de los bienes comunales, de ahí la instauración de las leyes de desamortización, cuyo liberalismo destruyó más comunidades en un siglo de las que la Colonia destruyó a lo largo de 300 años recurriendo a otra ficción del derecho: la igualdad ante la ley.³⁵

¡Que nos devuelvan todas las tierras que nos han quitado! Gritaban los rebeldes chamulas en el siglo XIX. Esta sublevación constituyó uno de los pilares de un largo puente que parece ir desde la comunidad agraria, tal como era concebida y recreada por sus herederos, hasta la lucha sindical de los años treinta. Los indios contaron con el apoyo y la influencia del naciente movimiento obrero y de la tradición libertaria, como de aquel emigrado griego Plotino Rodakanaty, de Zalacosta y de todos los alumnos de la Escuela del Rayo y el socialismo, fundado en Chalco, de donde estalló la rebelión de Julio Chávez López antecesora directa del movimiento “tierra y libertad” proclamado por Emiliano Zapata, y por otros motines que proliferaron en muchas regiones indígenas del país.³⁶

Como fruto de la primera revolución social del siglo XX, realizada con la participación decidida de los pueblos indios, el Estado que se reconstituye en 1917 reconoció al fin, así sea en forma limitada y solamente en lo relativo a la tierra, a los pueblos originarios. Este reconocimiento fue ambiguo, pues no incluyó los derechos preexistentes de los pueblos indios y sus territorios, que son claro fundamento histórico de la autonomía. Además, ese reconocimiento parcial y enteramente insuficiente, siguió negando la pluralidad fundamental de la sociedad mexicana, y en la práctica fue ignorado reiteradamente por todos los gobiernos emanados de la Revolución.³⁷

Con la estructura del partido único, la reforma agraria fue socavada mediante el cacicazgo terrateniente respaldado por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización y posteriormente por la Secretaría de Reforma Agraria, instancias cuyo proceder ha sido arbitrario y parcial al aprobar núcleos de población y ejidos sobre territorios comunales, fragmentando territorios ancestrales - que en diversos casos incluso la corona había reconocido - generando con ello conflictos agrarios que son parte de los procesos de despojo.

Los principios jurídicos de la constitución de 1917 también se vieron contrariados con el marco económico del desarrollismo, de los años cuarenta, cuya lógica progresista supuso un modelo económico de Industrialización de Sustitución de Importaciones. Una de las implicaciones fue la implementación de presas hidroeléctricas sobre las cuencas Grijalva y Papaloapan, a la par del desmonte de grandes extensiones de montaña para la ganadería, cuyas consecuencias fueron los desplazamientos de comunidades enteras, exacerbando la ya de por sí álgida demanda de tierras.

El siglo XX se convirtió en el tiempo de los desplazamientos forzados para muchas comunidades, naturalmente que ello despertó una ola de movimientos campesinos que exigieron tierras y cuestionaron severamente el corporativismo de Estado, representado en la Confederación Nacional Campesina. Fue un momento de amplias movilizaciones políticas que a menudo fueron violentamente reprimidas.

³⁴ Antonio García de León, 2002, p. 83

³⁵ Montemayor, Carlos, 2009, p. 318

³⁶ García de León, 2002 [1985], p.96

³⁷ Grupo de Trabajo 1. Comunidad y Autonomía: Derechos Indígenas, 1995. Ce Acatl.

No obstante, con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, se logró articular a los movimientos que hasta entonces habían estado reprimidos por el Estado y permitió incorporar plenamente las reivindicaciones de los pueblos indios al plano de la política nacional e incluso internacional.

Con ello, en marzo de 1995, se formuló una Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, promulgada por el Congreso de la Unión. Inaudito en un país donde los contextos de guerra entre el Estado y la guerrilla han mostrado que la primera reacción oficial ante un grupo insurgente no es de orden militar o policiaco, sino la tajante descalificación de su naturaleza: se le acusa de grupo terrorista o se le descalifica como gavilla de bandidos o delincuentes comunes.³⁸ Cercenando con ello sus legítimas posiciones además emprendió un cerco mediático y cerró el marco constitucional para marginarlos y ‘justificar’ la represión del ejército y todo brazo armado.

Por el contrario, se abrió un espacio de negociación entre las partes en conflicto con la mediación de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) y la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (Conai), con lo que se logró colocar en la agenda política el tema indígena, como uno de carácter estructural contraviniendo una reducción localista. Los Diálogos de San Andrés Sacam Ch'án³⁹ se convirtieron en uno de los sucesos más relevantes en la historia de los pueblos, donde el apelar a sus derechos replanteo la vida democrática de todo el país y trazó un horizonte político de transformación estructural, en cuya columna vertebral identificamos entre otros a la autonomía y la tierra.

Los Diálogos se suscitaron justo en el marco de un Estado – nación que se abría puerta al neoliberalismo, se anunciaba el acelerado proceso de privatización y el desmantelamiento de un ya obsoleto estado benefactor. El tiempo del capital marcaba el fin de las dictaduras militares en el cono sur, la aparente democratización, la pacificación en Centroamérica para las firmas de los Tratados de Libre Comercio y el supuesto arribo a una modernidad que suponía haber asimilado a los pueblos indios a una ciudadanía “igualitaria”.

En este contexto los planteamientos de los Diálogos de San Andrés no fueron reduccionistas ni separatistas y por el contrario dimensionaron el profundo problema estructural irresuelto en el país mexicano. A la luz de éste se planteó el régimen de Autonomía, mismo que centró la necesidad de una transición democrática, es decir, la transformación de la relación de los pueblos y la sociedad con el Estado.

En términos de los pueblos, la autonomía propuso la remunicipalización a nivel comunal, municipal y regional, manifestó la libre unión entre comunidades, y por tanto su reconocimiento como entes jurídicos autónomos con libertad para asociarse en la constitución de municipios.

De tal manera, que en el marco de la autonomía se constituye un Concejo Agrario que tuviera la facultad para la conciliación y resolución de conflictos agrarios entre comunidades y pueblos sin injerencia de las autoridades gubernamentales. Esto en términos concretos significaba la distensión de los conflictos y la puerta jurídica para emprender la resolución de los mismos con justicia y dignidad, tan solo por aludir a tres casos que competen a la materia:

a) el de los límites Chimalapas, Oaxaca – Cintalapa, Chiapas, zona que ha sido invadida por ganaderos, caciques y gobernadores de Chiapas escudándose en una franja de ejidos tzotziles.



³⁸ Montemayor, Carlos, p.21

³⁹ La agenda de los Diálogos consistió en seis mesas de trabajo: 1. Derechos y Cultura Indígena, 2. Democracia y Justicia, 3. Bienestar y Desarrollo, 4. Conciliación en Chiapas, 5. Derechos de la Mujer en Chiapas y 6. Cese de las hostilidades. Del 18 al 22 de octubre se realizó la primera fase de la primera mesa de trabajo, organizada a través de seis grupos: 1. Comunidad y Autonomía; 2. Garantías de Justicia a los Indígenas; 3. Participación y Representación Política de los Indígenas; 4. Situación Derechos y Cultura de la Mujer Indígena; 5. Acceso a los Medios de Comunicación; y 6. Promoción y Desarrollo de la Cultura Indígena (Ce – Acatl, 1995).



b) el de la región wirraritari, la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán, manifestó desde 1995 la invasión de 22 mil hectáreas por parte de los ganaderos nayaritas de Puente de Camotlán⁴⁰, presenta un conflicto agrario irresuelto hasta nuestro tiempo y por el contrario se ha agudizado y ha sido motivo del asesinato de los wirrarias Miguel y Agustín Vázquez Torres, en mayo de 2017.

c) el caso de los pueblos ikoots de San Mateo y Santa María del Mar es un conflicto de data colonial agravado por una arbitrariedad agraria que refiere a la sobre posición de resoluciones presidenciales otorgadas por el Departamento de Asuntos Agrario y Colonización y la Secretaría de Reforma Agraria, actualmente agudizado por el acecho de los parques eólicos.

Por ello, el régimen de autonomía proponía conducir a una nueva estructura territorial y organizativa del país, que corrigiera el desmembramiento y fragmentación causados por la acción de los procesos de dominación y explotación, apostando a construir una sociedad desde su base. Ello iría al fondo de la problemática de comunidades que se encuentran divididas.

Para tal, se propuso que debía establecerse en la Constitución un régimen de autonomías, mediante reformas a los artículos: 3º, 4º, 27º, 41º, 73º 115º y 116º, con el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT. A modo que la argamasa jurídica otorgara jurisdicción sobre los territorios indígenas para que en ellos pudieran ejercer plenamente la libre determinación. Señalando puntualmente que el modelo no debería ser único y uniforme sino tendría que ser un tejido jurídico que garantizara el libre ejercicio de las capacidades diferenciadas, de tal manera que cada pueblo pudiera dar a su autonomía la forma, contenido y alcances que quisiera y pudiera, en el plano de la comunidad, el municipio, la región autónoma y el pueblo en su conjunto.

Ello implicaba retomar el espíritu de la Constituyente de 1917 promoviendo una **reforma al Artículo 27**⁴¹ y sus diferentes leyes reglamentarias, que aseguren: la inembargabilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad de los territorios; el acceso a la tierra a mujeres y hombres carentes de ella; el fraccionamiento de latifundios para satisfacer las necesidades agrarias; la prohibición a las sociedades mercantiles y a los bancos para ser propietarios de tierras; el reconocimiento de las comunidades de hecho; la restitución de tierras, bosques y aguas a los pueblos indígenas; y la resolución del rezago agrario.

No obstante, el tema de la tierra y el territorio significó un gran disenso entre las partes dialogantes. La propuesta de retomar el Artículo 27 Constitucional fue completamente negada por la delegación gubernamental desde el inicio de los Diálogos, ello reflejo así el margen neoliberal al que se encontraba supeditado el Estado.

Otro de los disensos fundamentales fue que el Estado no reconocía la existencia de *pueblos indios* y por el contrario los reducía al término de *etnias o grupos indígenas*, esta diferencia es sustancial en términos jurídicos ya que el carácter de *grupos indígenas* los enmarca como **entidad de interés público** mientras la exigencia de un reconocimiento como pueblos indígenas buscaba el carácter de **sujetos de derecho público**, recobrando con ello la facultad de autogobernarse y de decidir sobre sus territorios rompiendo con la tutela estatal.

Así, la lucha por la autonomía que el EZLN y los pueblos pusieron sobre la agenda nacional no se limita en una demanda únicamente indígena, y por el contrario para su cabal cumplimiento exigía cambios profundos en las relaciones económicas, sociales y políticas en todo el país. Desde esa lógica una verdadera transformación no podía reducirse al reconocimiento de determinados derechos indígenas al margen del sistema económico. Es decir la profunda reforma al Estado no se reducía a una exigencia integracionista de los pueblos a la nación y no debe confundirse con un reformismo al margen del capital, pues por el contrario el espíritu de sus planteamientos anuncia una revolución en ciernes, llamando a la necesaria realización de una nueva Constituyente.

⁴⁰ Foro Nacional Indígena, Parte III Denuncias. 1996, Ce - Acatl.

⁴¹ Artículo cercenado en 1992 y denunciado en el Foro Nacional Indígena, documento final, parte I: planteamientos generales.

La agudeza de las mujeres en el grupo 4. Situación Derechos y Cultura de la Mujer Indígena, plasmó con mayor contundencia el carácter estructural de la problemática al trazar la más grande de las utopías, aún vigente y pendiente: “*un cambio global al modelo económico, político, social y cultural, para modificar las relaciones del Estado con los Pueblos Indios*” “*un nuevo pacto social, que implique un nuevo marco jurídico y un nuevo modelo de desarrollo*”. Después de subrayar que la lucha de las mujeres no es contra los hombres, ellas enfatizaron que la autonomía se debe a “*un nuevo pacto que incluya a los pueblos indios, respetando su libre determinación en la construcción de espacios propios en donde ejerza el autogobierno, y donde las mujeres tengan una participación real; que los hombres no hablen por ellas*”⁴²

Los Diálogos de San Andrés de 1995 a 1996 de donde nació el Foro Nacional Indígena, antecedente directo del Congreso Nacional Indígena, han representado un caso singular en la historia de los pueblos de Latinoamérica, esto debido a la capacidad de sistematización de las demandas históricas y denuncias fueron traducidas a un lenguaje jurídico capaz no solo de interpelar al Estado, sino también de llamar a la sociedad civil y a sus diversos sectores, esto último implicó poner sobre la mesa no solo los derechos indígenas sino la vida democrática y la orientación económica de todo el país. Desde esa lectura los derechos de los pueblos abren la puerta a “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Los acuerdos de la mesa uno –de las seis que fueron contempladas en la agenda del Diálogo– se firmaron el 16 de febrero de 1996. La traición y negativa del Estado a reconocerlos se debió principalmente a su servilismo a la lógica de acumulación por desposesión, cuyo horizonte depredatorio aseguraba la ola de mega proyectos extractivos que acechan hoy día los territorios indígenas del país.

En 2001, la reforma constitucional en materia de derechos indígenas aprobada por el Congreso de la Unión dio la espalda a los puntos medulares de los Acuerdos de San Andrés y de la iniciativa de la Ley Cocopa. Definió a los pueblos indios como **entidades de interés público** y no como **sujetos de derecho público**; es decir se les consideró grupos pasivos de programas asistenciales del gobierno y no como titulares de derechos políticos. La reforma siguió subordinado a los pueblos indios y desconociendo la titularidad de sus derechos políticos, territoriales y económicos como pueblos de culturas diferentes; o sea, se siguió considerando sólo como ficción jurídica la composición pluricultural de México.⁴³

Lo cierto es que la ley para el diálogo, que obligó a las dos partes el cese al fuego, fue socavada por el Estado y detrás del tenso silencio, suscitado por la traición de los acuerdos, la paz fue cercada, se continuó el cerco militar. Basta leer los documentos militares del Plan Chiapas⁴⁴ para identificar el proceso de desgaste militar y social al que sometieron al EZLN, el primero con la fuerza militar y el segundo ejecutado mediante los grupos paramilitares y los conflictos intercomunitarios. Así el desgaste político lo iniciaron contundentemente desde la negativa oficial a concretar los primeros Acuerdos de San Andrés.

Con el desconocimiento de los acuerdos y el impedimento de una paz digna, el Estado optó por administrar la guerra contra los pueblos. A más de 20 años de los diálogos interrumpidos, la estrategia de Estado ha radicado en marginar de la agenda política nacional los derechos de los pueblos y cercar mediáticamente la represión que se ejerce contra ellos.

A contrapelo los pueblos siguen ejerciendo su autonomía de hecho, sobre todo en los ámbitos de seguridad, comunicación, en intentos de conciliar de comunidad a comunidad los conflictos agrarios y el carácter inembar-

⁴² Grupo de Trabajo 4. Situación, derechos y cultura de la mujer indígena, Mesa de trabajo 1: “Derechos y Cultura Indígena” Resultados de la segunda fase, noviembre de 1995.

⁴³ Montemayor, Carlos, 2009, p. 330

⁴⁴ Secretaría de la defensa nacional C.G. En: Tuxtla Gtz. Chis. VII Región Militar octubre. 94 secciones quinta. Apéndice VI de CHIAPA La rebelión indígena de México, 2009, Carlos Montemayor.



gable, imprescriptible e inalienable de los territorios se ven plasmados en diversos estatutos comunales ante los mega proyectos extractivos. El CNI sigue retomando los Acuerdos de San Andrés como ley propia. Ostula, Cherán, Tila y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, por mencionar algunos casos más visibles, muestran la brecha que hace el caminar de la autonomía hacia una definitiva impugnación de las relaciones de dominación capitalista.

A 100 años de la constituyente emanada de la Revolución mexicana y exactamente a 34 años de la fundación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el 17 de noviembre de 2017 el gobierno comunitario de los municipios de Chilón y Sitalá, Chiapas declaran el ejercicio de su libre determinación y autonomía para nombrar a sus autoridades, respaldados en los aún vigentes Acuerdos de San Andrés y en el reconocimiento pleno del Concejo Indígena de Gobierno, a más de 20 años de los ASA las comunidades tzeltales manifiestan:

“El Estado debe promover el reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas que son los que descienden de poblaciones que habitaban el país en la época de la conquista y la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica conservan sus propias instituciones sociales, económicas, políticas y culturales, o parte de ellas (...) podrán en consecuencia decidir sobre su forma de gobierno interno y sus maneras de organizarse política, social, cultural y económicamente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad a los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respecto a su identidad”

Acuerdos de San Andrés Sac ‘amchen de los pobres, 16 de febrero de 1996 citado en el comunicado de las comisiones de Gobierno Comunitario de los municipios de Chilón y Sitalá, 2017



Bibliografía

Montemayor, Carlos, 2009, Chiapas la rebelión indígena de México, ed. Debolsillo, México.

García de León, Antonio, 2002, Resistencia y utopía memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, ed. Era, México.

“Resultados de la primera fase de la mesa de diálogo de San Andrés. Derechos y Cultura Indígena.” En Revista de la Cultura de Anáhuac, número 73, Ce - Acatl, noviembre de 1995, México.

Tercera fase. Mesa de Trabajo 1 “Derechos y Cultura Indígena” Diálogos de San Andrés, 1996, en – Revista de la Cultura de Anáhuac, número doble especial 78 – 79, Ce - Acatl, México.

Foro Nacional Indígena, Resolutivos de las mesas de trabajo y sesiones plenarias realizadas en San Cristóbal de la Casas, Chiapas, del 3 al 9 de enero de 1996, en – Revista de la Cultura de Anáhuac, número doble especial 76 – 77, Ce - Acatl, México.

El mural de Taniperla en los pueblos indígenas

UAM, 2018

“La imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludida en ella”

Walter Benjamín

A 20 años del asalto al mural “Vida y sueños de la Cañada del Río Perla” se han realizado 140 murales con la metodología Mural Comunitario Participativo (MCP), promovida en barrios, comunidades indígenas, colonias de México y el extranjero.

La destrucción del mural suscitada en 1998 se ejecutó en el marco del operativo policial -militar que pretendió desmantelar al municipio autónomo Ricardo Flores Magón el 11 de abril del mismo año. Pese a la tregua firmada entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Estado mexicano el ambiente transcurría hostil, para entonces los diálogos de paz se habían interrumpido en 1997 y los sistemáticos operativos militares revelaban una álgida política contrainsurgente.

Desde ahí debe entenderse el mural de Taniperla cuya metodología nace del encuentro de las formas organizativas de las comunidades indígenas y la propuesta de creatividad de Sergio Valdez Ruvalcaba. La pintura mural producida en el seno de un proceso político no puede exentarse del curso que la historia le deparaba, y así fue, en términos dialécticos: en tanto el zapatismo rompió el cerco militar y mediático el mural se replicó en diversos países de América y Europa.

Paradójicamente la pronta destrucción del mural implicó su múltiple reproducción fiel en diversos contextos. Esta vez los sueños y vida de los pueblos indígenas de México en tiempos de guerra fueron replicados solidariamente en el extranjero al unísono de “otro mundo es posible”.

Este fenómeno ha sido comprendido como parte de la oleada de globalización en cuyo umbral se desprendió un movimiento altermundista. La autora Guiomar Rovira ha analizado con mayor atención el tema aludiendo que “el zapatismo como símbolo de la lucha contra la exclusión global, impulsó un ciclo de acción colectiva transnacional que fue más allá de Chiapas: el altermundismo, las redes contra la globalización capitalista y sus instituciones mundiales”.

En ese plano mundial los 140 murales, realizados con la metodología MCP, han manifestado algunos temas como: refugio (de ellos dan cuenta los murales de Múnich Alemania, El Salvador y Santa Ana California); la guerra (expresada en el mural de Guatemala elaborado por indígenas retornados a su país después de la guerra civil de los años ochenta que atravesó el hermano país centroamericano); la gentrificación y/o procesos de privatización y urbanización tal como se expresó en el mural de Santo Domingo, Coyoacán Ciudad de México; el tema de mujeres tal como lo revelan las paredes pintadas por las madres que buscan a sus hijas desaparecidas en el valle de Juárez; la solidaridad internacional con el zapatismo como expresa el mural que realizaron los anarcosindicalistas de la CGT en España; y las luchas por la defensa del territorio en las comunidades indígenas.

En ese marco de diversidad de temas tan solo me enfocaré en uno, de aquellos murales realizados en comunidades indígenas en defensa de sus territorios. Producidos durante el periodo de 2005 al 2017, en cuyo tiempo se despliegan dos dinámicas:

- Una que corresponde al periodo de 2007 al 2012 ejecutada en cuatro proyectos en las Cañadas de la Zona Selva Tzeltal, Caracol III Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, Chiapas México, cuyo objetivo se centró en que las comunidades zapatistas se apropiaron del método MCP y lograran sus estéticas populares. Este trabajo se emprendió posterior al regreso del mural de Taniperla a las cañadas.



- La segunda dinámica que promueve el MCP se despliega en comunidades indígenas de México fuera de zona zapatistas.

El contexto

Los murales promovidos en territorio zapatista durante el segundo lustro del siglo XXI estarán ineludiblemente atravesados por un contexto sociopolítico que explica de alguna manera el discurso visual de cada mural. Es un tiempo en el que los diálogos de paz no solo seguían interrumpidos sino peor aún los resultados de la firma de la primera mesa sobre “Derecho y Cultura de los pueblos indígenas” –conocido también como los Acuerdos de San Andrés firmado por representantes del gobierno federal y el EZLN– habían sido traicionados y eludidos con una contrarreforma denominada Ley indígena.

Este periodo estuvo profundamente marcado por la declarada guerra contra el narcotráfico emprendida por el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa. Como resultado incrementó la cifra de desaparecidos, asesinados y encarcelados de manera sistemática, como si de una guerra contra el pueblo se tratara.

En este escenario agreste para las comunidades el EZLN fortaleció su autonomía en los hechos en materia económica, educativa, de salud y comunicación, entre otras, siendo justamente los aspectos de educación y comunicación los más cercanos a la producción de murales comunitarios participativos.

De modo que la guerra contrainsurgente no se detuvo, pese a la vigencia de la ley para el diálogo y la conciliación digna en Chiapas decretada por el congreso de los estados unidos mexicanos. Las disputas por las tierras recuperadas y los ataques constantes de la ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo), ORCAO (Organización regional de cafetaleros de Ocosingo) y el Partido Revolucionario Institucional a las comunidades bases de apoyo continuaron.⁴⁵

En ese contexto de tregua tensa en plena actividad de guerra y en un latente conflicto de tierras entre comunidades se realizaron cuatro proyectos encaminados a la promoción del MCP en el caracol III La Garrucha: Capacitación MCP en 2007-2008; compartiendo colores en 2007-2008 (Ensayo); Animando a Pintar a San Gerónimo en 2008-2009 (Piloto) y Animando a Pintar al caracol en 2010-2012.⁴⁶

Estos proyectos han puesto a prueba la metodología y han implicado la producción de iconografía, signos y símbolos que nacen de prácticas concretas del sujeto comunitario permeado por su proceso autonómico.

A grandes rasgos los murales han contribuido a rememorar la historia no solo de la insurgencia de finales del siglo XX sino también aquella de más larga data de colonización y resistencia, quizás esta última es la menos explorada pero se revela a ratos como relámpagos de reminiscencias. Las pinturas ponen a la luz a sus personajes heroicos y sacan del anonimato a hombres y mujeres que han contribuido a la insurrección, tal como ocurrió con la imagen de núcleo guerrillero de los años setenta (embrión del EZLN) que las comunidades comenzaron a reproducir en los muros de sus escuelas y casas de comunicación.

Los murales han contribuido a marcar el territorio, a manifestar la identidad, a comunicar el modo de vida y el horizonte político. Producen sus imágenes desde dentro y algunas veces logran la auto representación de las comunidades, donde el promotor externo (quien no necesariamente es pintor) trata de romper la relación de tutelaje que se suele entablar entre los externos y las comunidades indígenas.

⁴⁵ Véase la página oficial <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

⁴⁶ De acuerdo a la sistematización que Checo Valdez señala en Animando a Pintar al Caracol Mural Comunitario Participativo..

Siguiendo la metodología MCP el promotor busca que sea la comunidad la creadora de su propia representación, posibilitando con ello la experiencia creativa de los indígenas, suprimiendo la obra de autor y el ego de artista para dar paso a la auto producción colectiva del sujeto dotado de autonomía.

En ese sentido el objetivo, planteado por Sergio Valdez, de que sean las comunidades las productoras y creadoras de sus estéticas populares implica una tarea titánica en tanto contraviene siglos de colonialismo, desde el siglo XVI en el que se irrumpió y dislocó el tiempo de las culturas mesoamericanas para instaurar un nuevo régimen que llegó de la mano de una guerra de imágenes a través de una violenta colonización de lo imaginario en términos de Serge Gruzinski. En ese tiempo de conquista la primera obra indígena de 1525 estuvo completamente inspirada en occidente⁴⁷, quizá ese sea el motivo por el cual fue considerada una obra, pero lo cierto es que marcó una tendencia que permea hasta nuestros tiempos.

De modo que la creación de estéticas populares no se queda en el ámbito de la abstracción pues la metodología MCP que la encamina encuentra congruencia con el proceso autonómico de las comunidades zapatistas. Quien mejor ilustra este fenómeno es Cristina Híjar cuando apunta que: "Hay un proceso de refundación, de reconocimiento y con ello, la necesidad de auto representarse sin mediaciones, de significarse como pueblos indígenas organizados... Las expresiones de este nuevo sujeto encuentran en el mismo proceso revolucionario la posibilidad de salida, se constituyen en formas simbólicas que dan cuenta de su realidad cotidiana y refuerzan su identidad recuperada que también proyectan al exterior"⁴⁸

Murales en comunidades indígenas fuera de zona zapatista

Simultáneamente y posterior a esta dinámica se desató una producción de murales con la metodología del MCP, promovida en gran medida por jóvenes que en diversos momentos y lugares asistieron a las capacitaciones, diplomados y talleres que Sergio Valdez ha impartido. Del 2005 al 2017 la metodología se ha puesto en tensión en comunidades que no son propiamente zapatistas, se ha promovido con aproximadamente ocho pueblos: nahuas, tepanecas, maycotas, amuzgos, tzotziles, tzeltales, choles y zoques.

Murales producidos en: Tepetzintla, Veracruz (2005); en una cooperativa de mujeres en Chiapas (2005); en la comunidad de Quipor ubicada en la sierra Maycoba de Sonora (2006), en Xochistlahuaca, Guerrero (2008); en San Miguel Chimalapa, Oaxaca (2013); y en San Gregorio Atlapulco (2017).

El contexto

Las circunstancias económicas y sociopolíticas de dicho periodo han atravesado ineludiblemente las condiciones de producción y creación de cada uno de estos murales. El siglo XXI que lo asiste está determinado por un proceso de *acumulación por desposesión*⁴⁹ cuya manifestación más visible se ha dado en una acelerada privatización de la tierra, el agua, el viento y una serie de bienes comunales y públicos. Siendo uno de sus rasgos más violentos el extractivismo que repercute directamente sobre los territorios indígenas, una serie de concesiones mineras, hidroeléctricas, eólicas, autopistas, fracking, pozos petroleros y monocultivos amenazan con desmantelar el hábitat de decenas de milenarios pueblos.

La sujeción del Estado a lo lógica del Capital se revela en la serie de reformas estructurales que en nuestro país se han venido aprobando en los últimos años, esta tendencia anunciada en 1994 con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte explica en gran medida la incapacidad del Estado de reconocer los Acuerdos de San

⁴⁷ Gruzinski, Serge, 2013, La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1942-2019).

⁴⁸ Híjar, Cristina, Los murales comunitarios. Dimensión estética del movimiento zapatista.

⁴⁹ Harvey, David, 2003, El nuevo imperialismo.



Andrés y emprender una profunda reforma capaz de transformar la relación de los pueblos indígenas, sociedad y el Estado.

Ante este escenario casi con seguridad ninguna comunidad indígena en México queda exenta de la geografía del capital. A contrapelo las comunidades se resisten a ser despojadas de su instancia primera de reproducción de vida, el territorio. Ello inevitablemente sobresale en la realización del mural, ya que la metodología pone en el centro elementos fundamentales de la vida comunal.

Por lo que el tema denominador que atraviesa la producción de los murales antes mencionados es la defensa del territorio, ello ha derivado de reflexiones y análisis conjuntas sobre las problemáticas más sentidas de la comunidad.

Detonada en gran medida por la metodología del MCP. La cual parte de la consulta a la población con preguntas básicas como: ¿está de acuerdo en realizar una pintura mural en su comunidad? ¿Qué elementos considera los más importantes de su comunidad? ¿Cuáles son las problemáticas más sentidas? ¿Qué de esos elementos le gustaría plasmar en la pintura mural? ¿Qué le gustaría que apareciera en la pintura? De ellas se derivan temáticas que el mismo grupo clasifica, ordena y sistematiza para ir construyendo un relato común.

Desde una apreciación personal considero que los puntos medulares de la metodología que han encontrado resonancia con la vida comunal refieren a: la consulta, el diálogo, la búsqueda del consenso, el trabajo colectivo, lo festivo y lúdico. Pero esta correspondencia no es idílica sino complicada sobre todo en contextos donde estos elementos comunales se encuentran fragmentados.

 Esta correspondencia es más clara y más próxima a las comunidades zapatistas donde se han realizado decenas de murales en coordinación con las Juntas de Buen Gobierno y los promotores de educación, pero ¿Qué pasa en contextos donde las asambleas y consensos están débiles o sus sistemas de gobierno están intervenidos por partidos políticos? La metodología deja de ser idílica y se pone en tensión confrontando con realidades que la rebasan, pero que al mismo tiempo es interesante porque ahí la metodología trae a cuenta esos elementos que ya están fragmentados, pone en el centro: la asamblea, el trabajo conjunto, las decisiones comunales y colectivas que en muchos pueblos se están perdiendo.

En ese sentido el MCP, fuera del contexto zapatista, fortalece los elementos comunales de los pueblos indígenas. En comunidades donde éstas prácticas se encuentran desgastadas o fragmentadas el MCP genera la auto reflexión de la comunidad remitiéndose a su memoria histórica ¿de dónde venimos? ¿Cómo vivían nuestras abuelas y abuelos? ¿Qué pasa con el territorio que habitamos? ¿Qué problemas tenemos y cómo los resolvemos? ¿Qué futuro soñamos?

Ello posibilita la memoria histórica que permite resignificar nuestro entorno y hacer conciencia de nuestro territorio. En algunos murales se cuentan las historias de asentamientos, de ocupación, de los riesgos y alternativas que atraviesa el suelo que pisamos a contracorriente de una historia hegemónica que se impone llena de símbolos e imágenes que alimentan la mestizo filia delirante del Estado nación.

En ese panorama de profunda negación a la diversidad indígena el mural es capaz de construir el relato propio del pueblo, producir su propia imagen rebelándose a las imágenes que el colonialismo interno difunde sin cesar en los medios de comunicación masivos. Tal como advertía Benjamín “*La imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludida en ella*”.

El riesgo no es menor pues todos estos murales se insertan en un contexto de despojo de los territorios y lo que ello implica: la criminalidad del narcotráfico en la sierra maycoba, la gentrificación de la ciudad que amenaza con devorarse a San Gregorio Atlapulco, la minería a cielo abierto en Guerrero, la imposición de los parques eólicos en



el istmo de Tehuantepec, las concesiones mineras en Chimalapas y las largas disputas por las tierras comunales con ganaderos.

En ese sentido al convocar a la realización de los murales comunitarios participativos es inminente que salten las problemáticas de despojo, por tal a la luz de estas circunstancias el MCP se convierte en una herramienta para fortalecer y motivar a la organización comunitaria en la interminable lucha por la defensa de los territorios de los pueblos indígenas.

Bibliografía

Benjamín, Walter, 2008, Tesis sobre la historia y otros fragmentos, México, ITACA y UACM.

Guimara Rovira Sancho, 2014, “Autonomía, resistencia y guerra en México: un diagnóstico del zapatismo hoy” en Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social Vol. III, Escárzaga Fabiola, Gutiérrez Raquel y *et al* (coords.), México, CIESAS, BUAP, UAM, [529 – 552]

Gruzinski, Serge, 2013, La guerra de las imágenes de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492 – 2019), México, Fondo de Cultura Económica.

Harvey, David, 2013, El nuevo imperialismo, México, Akal.

Valdez, Sergio, 2016, Animando a Pintar al Caracol Mural Comunitario Participativo.

Fuentes electrónicas

Enlace Zapatista en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

Híjar, Cristina, Los murales comunitarios. Dimensión estética del movimiento zapatista en <http://textoyopinion.blogspot.com/p/cristina-hijar-gonzalez.html>



La autonomía mapuche y el conflicto Estatal-nacional chileno

Opinión, La Jornada, 2018

El pasado 14 de noviembre el *weichafe* Camilo Catrillanca, de 24 años, fue asesinado por el comando jungla carabineros del Estado chileno. Este suceso representa uno más de los sistemáticos crímenes que se han cometido contra el pueblo nación mapuche. En 2002, Alex Lemun, de 17 años, fue asesinado y en 2008 en una recuperación de tierras en la Araucanía Matías Catrileo, de 22 años, padeció el mismo atentado. Tan solo por mencionar tres casos que conforman la larga lista. Además de las persecuciones policiales, detenciones y encarcelamientos que acechan continuamente a las y los comuneros que defienden sus tierras. Un caso menos visible fue la prisión del joven Ernesto Llaitul Pezoa, en 2016, acusado de portar arma de fuego, ante la ausencia de pruebas fue liberado recientemente en octubre de 2018.

Estos crímenes se instalan en una lucha histórica del pueblo nación mapuche: La recuperación de sus tierras ancestrales hasta lograr la reconstrucción del Wallmapu.

Desde tiempos de la invasión colonial los mapuches fueron caracterizados como los más radicales y jamás conquistados de América, ello no es una exageración, pues lograron mantener sus territorios y autonomía desde el río Bío Bío hasta el sur del río Tolten. De modo que fue la conformación del Estado nación chileno y argentino el golpe más contundente en el proceso de expoliación que ya enfrentaban y habían logrado contener desde el siglo XVI.

Desde ahí se ha configurado una geografía, un marco jurídico, político y económico que fragmenta la territorialidad ancestral, por lo que la consolidación del Estado nación del siglo XIX sentó los precedentes de la violenta y acelerada ocupación del Wallmapu, cimentando las bases del llamado conflicto mapuche del cual cabe señalar dos puntos:

El problema nacional. Deviene de la inauguración de los Estado nacionales en América Latina, cuya política renovó la guerra contra los pueblos indígenas, dando paso a un colonialismo interno. En el caso concreto de Chile su carácter de Estado nación y el ascenso de una oligarquía comercial y terrateniente inició un avasallador despojo de tierras de los pueblos pehuenches, lafkenches, huilliche, puelche, huenteche y nagche.

El carácter totalizador de la nación chilena desde entonces ha pretendido suprimir a la nación mapuche generando una coexistencia teñida de violencia. Este fenómeno históricamente ha sido interpretado como el problema de las minorías, el problema indígena o la cuestión étnica nacional, no obstante esta lectura omite la crítica de fondo que muy contundentemente ha puesto sobre la agenda política internacional el pueblo mapuche al señalar el problema estructural que supone en sí el modelo político, económico y territorial del Estado nación. En ese caso la diversidad de naciones y pueblos con formas de autogobiernos no son el origen del problema, ni son las minorías étnicas las que necesariamente tienen que sujetarse a la estructura de un Estado nación decimonónico, puesto que los autogobiernos ancestrales de los pueblos indígenas o mapuches hunden sus raíces en más de cinco siglos de existencia frente a los tempranos 200 años de proyectos nacionales homogéneos.

El segundo punto refiere al terrorismo de Estado que por definición alude al terror que ejecutan agentes del Estado para mantener el dominio e imponer políticas públicas contrarias a la democracia y a los intereses generales. Una de las manifestaciones es la ocupación territorial y demarcación de fronteras que no toman en cuenta a los pueblos originarios ni permiten su libre desarrollo cultural y vital. Desde ahí el neoliberalismo aplicado mediante la doctrina del *shock* ha fraguado el marco jurídico de Chile, concretamente se ha sustentado en la Ley Antiterrorista 18.314 promulgada desde 1984 por Augusto Pinochet. Esta medida de seguridad interna es bien sabida que cobra

sentido frente a la creación de un enemigo interno que en este caso se le ha acuñado al pueblo mapuche, justificando así el allanamiento de las casas de los comuneros, violentando a las comuneras, encarcelando a las machis y sentenciando a más de 100 años de prisión a los *weychafes*.

De modo que la gran usurpación liberal nacionalista y el marco jurídico neoliberal son los forjadores del llamado conflicto mapuche, en la medida que han resguardado los intereses de la oligarquía chilena, de los terratenientes y de las corporaciones trasnacionales que invierten en los megaproyectos de hidroeléctricas y monocultivos de eucalipto y pino, fundamentalmente, que mantienen ocupado más de 95 por ciento del territorio mapuche, según Héctor Llaitul vocero de la Coordinadora Arauco Malleco.

Por tal el cuestionamiento al monolítico Estado nación es tajante y lo señala hoy día el pueblo nación mapuche, cuya lucha histórica por el territorio y la autonomía traza en este siglo XXI un horizonte de posibilidades para los pueblos de Latinoamérica que actualmente afrontan la avasallante oleada de despojo y extractivismo.



De la resistencia a la ofensiva y no de la resistencia al poder

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2017

En 1996 Guatemala y México atravesaron momentos determinantes en la relación de los pueblos indígenas y el Estado. Me refiero a los acuerdos de paz y los diálogos de San Andrés Sakamch'en. El común de estas realidades radica en abordar las luchas indígenas a la luz de las circunstancias políticas generadas por las confrontaciones directas entre la guerrilla y el Estado. Siendo característica de ambos países que los diálogos suscitados fueran determinados por la instauración de un modelo económico neoliberal basado en el extractivismo.

A veinte años de los acuerdos de San Andrés Sakamch'en y la firma de los acuerdos de paz en Guatemala, ¿se puede afirmar que las luchas indígenas que han protagonizado dichos procesos están desembocado en una institucionalización funcional al Estado? Considerando la propuesta del Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de constituir en México un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), cuya vocera sea una mujer indígena, candidata independiente a las elecciones presidenciales de 2018, ¿se puede instaurar un paralelismo con el caso guatemalteco, donde el Movimiento Maya se insertó en una lógica integracionista que abona a la construcción de un Estado "multicultural" candidateando a la líder indígena Rigoberta Menchú por el partido Winaq?

El 29 de diciembre del 2016, Guatemala celebró el 20 aniversario de la firma de paz entre el Estado y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), que prometía la transición de un Estado guatemalteco racista, violento y excluyente a uno "multicultural" (Bastos, 2010: 3). La participación de las comunidades en estos acuerdos resultaba fundamental, ya que habían sido el sector más violentado durante la guerra, y encontrándose en medio de la trinchera entre Estado y guerrilla, se habían convertido en un blanco específico, como se vio en la llamada táctica de tierra arrasada. No obstante, su participación en este proceso de paz se redujo a la integración de la Coordinadora de Organizaciones para el Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) en 1994, incidiendo directamente en la definición del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) firmado en 1995 por el Gobierno-Ejército y la URNG (Tzul, 2016: 72).

La COPMAGUA acudió al llamado de la Asamblea de Sectores Civiles (ASC) y desde esta instancia participó como sector indígena de Guatemala en los diálogos de paz, mismo que derivó en el llamado Movimiento Maya, posicionándose como interlocutor directo frente al Estado. Mientras que para este movimiento el reconocimiento de identidad se convertía en una de las principales peticiones y parte de su objetivo se centraba en el desarrollo de las comunidades, paralela y alternativamente se desplegaba una serie de acciones por la recuperación de tierra (Tzul, 201: 69). Sin embargo, estas pugnas por el territorio y autogobierno, resumidas en autonomía, quedaron omitidas por el Estado guatemalteco y, contrario a lo que se esperaría, el Movimiento Maya cedió, olvidando el corazón de las reivindicaciones indígenas, en la definición y caracterización de la nación guatemalteca que salió de los AIDPI.

Desde entonces los resultados y reconocimiento de los indígenas se expresan en la entrada de figuras mayas a puestos del gobierno y la creación de espacios específicos para la gestión de políticas mayas (Bastos, 2010: 15).

A contrapelo a esta lectura sobre los acuerdos de paz, Gladys Tzul Tzul pone el dedo en la llaga enumerando las razones que constituyen el nudo problemático que han representado estos acuerdos para las comunidades. El "problema indígena" no se resolvió, ya que las demandas del Movimiento Maya siempre fueron integracionistas y siguieron una lógica estatal enarbolando una bandera identitaria que descuidó el tema crucial del territorio y autogobierno. Este descuido no fue casual, y reveló que su estructura organizativa no estaba basada en las asambleas comunales, pues se constituía de organizaciones cuyo objetivo era trabajar en el desarrollo comunitario, entendido como la aplicación de proyectos para la mercantilización de la tierra (Tzul, 2016: 72)



Así, la lógica del movimiento indígena post acuerdos siguió lineamientos estatistas, siendo el remate la experiencia electoral que representó Rigoberta Menchú con el partido Winaq. El lema de 2007, “De la resistencia al poder”, consumó el proceso político que protagonizaron los indígenas en el marco de los acuerdos de paz y anunció las siguientes iniciativas partidistas electorales de las vertientes indigenistas e izquierdistas.

Paralelamente a la firma de la paz en Guatemala, en México se discutía la mesa de Derechos y Cultura Indígenas en San Andrés Sacamch'en, entre el Estado y el EZLN. Es importante notar que el tema de la autonomía inicialmente no se encontraba entre las demandas de los insurgentes. Fue en 1996 cuando este punto se colocó en la agenda política nacional como parte del apartado Derechos y Cultura indígena, conformado por seis mesas: Libre determinación y Autonomía; Procuración de Justicia; Participación y Representación política; Derechos de la mujer indígena; Acceso a los medios de comunicación, y Lengua y Cultura. Posterior a la firma de los Acuerdos de San Andrés, en octubre de 1996 nació el CNI. Sus orígenes se encuentran en el Foro Nacional Indígena Permanente convocado por el EZLN antes de iniciar la tercera fase del diálogo; la intención era poner a consideración de las representaciones de cientos de pueblos, comunidades y organizaciones los avances de las mesas y las propuestas emanadas de las dos fases anteriores.

A diferencia del caso guatemalteco, el horizonte político del EZLN–CNI no se centró en una reivindicación identitaria sino en la reconstitución integral de los pueblos y la construcción de una nueva relación con el Estado nacional. La experiencia de años de resistencias indígenas se encontraron y se hicieron con el EZLN dando nacimiento al CNI, concentrando sus reivindicaciones en los acuerdos de San Andrés Sacamch'en; en ese sentido las resistencias o comunalidades de los pueblos indígenas de México no se vieron “eclipsadas” por los insurgentes.

El CNI participó en todas las iniciativas que el EZLN llevó adelante para lograr la incorporación de los acuerdos a la Constitución, hasta el 2001, cuando dichos acuerdos fueron traicionados por el Estado y la clase política mediante la aplicación de una contrarreforma expresada en la “Ley Indígena” (la “Ley Bartlett–Cevallos–Ortega”), misma que fue rechazada por el CNI ya que no recogía el espíritu de los acuerdos, pues modifica en forma sustancial la Iniciativa de Reforma Constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).

Esta contrarreforma canceló la reanudación del diálogo entre el gobierno y el EZLN, imposibilitando la construcción de una paz justa y digna. Por esta razón el CNI replanteó sus objetivos tácticos y desconoció la “Ley indígena”, proclamando los Acuerdos de San Andrés como ley propia y llamando al ejercicio directo de la autonomía indígena. De ahí el EZLN dio nacimiento a los Caracoles autónomos y las Juntas de Buen Gobierno en agosto de 2003.

En 2006 se celebró el cuarto CNI en la comunidad hñahñu de San Pedro Atlapulco. Allí el Congreso se adhirió a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y asumió abiertamente un perfil anticapitalista, de abajo y a la izquierda. Desde entonces sus pasos siguieron encaminados al ejercicio de la autonomía en los hechos, la defensa de los territorios y el ejercicio de los sistemas normativos propios, así como el derecho a la autodefensa proclamado en Santa María Ostula el 14 de junio de 2009.

Diez años después, en octubre de 2016, se realizó el quinto CNI y la celebración de su 20 aniversario. En este marco se ratificó la postura anticapitalista y surgió la polémica propuesta de una candidata indígena independiente a las elecciones presidenciales mexicanas del próximo año.

Mirando a lo que siguió la firma de los tratados de paz, podemos afirmar que tanto Guatemala como México revelan que en sus coyunturas de diálogos entre el Estado y las fuerzas beligerantes, el tema de la autonomía sigue siendo anulado completamente por los Estados; por el contrario, han impuesto una agenda encaminada a blindar el modelo económico neoliberal extractivista.

Una de las grandes diferencias, sin embargo, radica en la relación de los grupos guerrilleros con las comunidades indígenas. En Guatemala, la guerra se volvió el pretexto perfecto para despojar territorios, las comunidades fueron violentadas por las políticas contrainsurgentes de un Estado criminal, desapariciones forzadas, masacres de aldeas enteras, violaciones y asesinatos de mujeres y niños llenan los expedientes de los años ochenta.

En el caso mexicano, en cambio, el EZLN, desde el cese al fuego demandado por la sociedad civil, ha optado por iniciativas pacíficas, llamando a la colaboración de los sectores disidentes antes que concentrarse en la lucha armada, pasando del arma de fuego al arma política. Desde ahí toma sentido la propuesta conjunta EZLN-CNI, sobre todo cuando el diálogo con el gobierno federal se encuentra interrumpido y el CNI no ha sucumbido a las dádivas contrarreformistas. Así, sin la intención de deslegitimar el proceso guatemalteco ni descalificar la necesaria firma de paz, es necesario resaltar que las reivindicaciones indígenas y las luchas por las autonomías para el caso mexicano se han ejercido de facto durante estos veinte años, y actualmente están proponiendo en la agenda política nacional como respuesta al incremento del despojo y la represión.

El caso guatemalteco enseña que la propuesta es susceptible de ser cooptada, capitalizada por pretendidas líderes e interlocutores del movimiento indígena y neutralizada por reformas integracionistas que contrarrestan las luchas por las autonomías. De la misma manera, los nuevos rostros del indigenismo, la subsunción del discurso reivindicativo, los mecanismos integracionistas al Estado y la invasión de los partidos políticos en zonas autónomas son los riesgos que corre la propuesta en México, tal como lo ilustran las políticas del Estado guatemalteco.

En Guatemala, los acuerdos de paz han sido funcionales para la instauración del Tratado de Libre Comercio (TLC) y la creación de un paraíso extractivo para las empresas transnacionales, desmovilizando, omitiendo y cooptando las luchas indígenas. En el caso mexicano, igual se aprobó el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 y se han concedido los territorios indígenas a empresas transnacionales, pero tanto la expresión guerrillera como la lucha indígena no han claudicado y actualmente discuten con los pueblos la propuesta de una indígena como candidata independiente para 2018, donde lo que se propone no es la formación de un partido indígena o étnico, sino la confrontación directa con una lógica de política asimétrica que, a su vez, interpela y desafía a la democracia neoliberal electorera, contra poniéndole un Concejo Indígena de Gobierno (CIG).

De ésta manera, CNI y EZLN insertan la noción de política comunal en la arena de la política neoliberal – colonial, expresándose a través de un CIG cuya agenda mantiene como premisas la autonomía y la reconstitución integral de los pueblos. Hay un cuestionamiento claro al régimen y funcionamiento de la política estatal, golpeándola justo en su estructura electoral en el momento en que exhibe al máximo la corrupción de su pervertido y obsoleto sistema partidario.

En la segunda etapa del quinto CNI, realizada los días 30 y 31 de diciembre y 1 de enero, los resultados de la consulta mostraron la participación de 43 lenguas en 523 comunidades consultadas. La mayoría aprobó la propuesta, mientras 80 siguen en proceso de consulta. Lo relevante de los resultados es que a diferencia del Movimiento Maya, el CNI no está constituido sólo por organizaciones y colectivos sino también por asambleas comunales y ejidales. Basta escuchar a los pueblos ch'oles, nayeri, tseltales, wirrarikas, ñu savi, afromestizos, nahuas o chontales, por mencionar algunos, que se han presentado a título de asambleas comunales y han aprobado la propuesta. Sin embargo la iniciativa no se reduce a un “a favor” o “en contra”, pues lo importante es que estos pueblos representan un gran proceso de lucha y defensa de sus territorios contra megaproyectos mineros, gasoducto, madereras y privatización del agua, lo que posibilita pensar la real constitución de un CIG.

No obstante, parte de la dificultad radica en el fortalecimiento de los sistemas de gobiernos comunales en pueblos cuyas asambleas se encuentran fragmentadas por los partidos. En esos lugares es incierta la repercusión que tendrá el mensaje del CNI-EZLN en la coyuntura electoral, así como en las zonas donde no se ha logrado consultar por la presencia del crimen organizado. El hecho de que comunidades en procesos de autonomía hayan

abrazado la propuesta confirma que el Concejo Indígena de Gobierno, si bien no es un proceso consumado, está lejos de ser una inflación mediática o un caparazón vacío. De ser así, la propuesta del EZLN–CNI estaría desafiando la tutela partidaria y estatal para llevar su propia forma de gobierno a escala nacional, pasando de la resistencia a la ofensiva, no de la resistencia al poder g.

Bibliografía

Antología XX Aniversario Congreso Nacional Indígena. Edición de autor, s/f.

Santiago Bastos Amigo y Brett Roddy: *El movimiento maya después de la década de la paz (1997-2007)*. Guatemala, F&G editores, 2010.

Gladys Tzul: *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'na'*. Maya Wuy, Guatemala, 2016.

Caminando la autonomía, hacia la reconstitución del Wallmapu

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2017

“Somos un pueblo ocupado, tenemos derecho a rebelarnos”

Ramón Llanquileo



La relación del Estado chileno y el pueblo nación mapuche es de dominación colonial, sostiene tajantemente la Coordinadora Arauco Malleco. De ello data la historia de usurpación y resistencia de la Araucanía, territorio actualmente ocupado por el Estado chileno mediante cordones forestales y fuerzas policiales. Evidentemente esto representa la continuidad de un pasado que se remonta a la Ocupación militar de la Araucanía en 1883, la llegada de los fundos particulares en 1945, el proceso de reducción de comunidades y la división e individualización del territorio mapuche en 1980 mediante el decreto de ley 2.586 emitido por la dictadura pinochetista (Tricot, 2014: 65) y la represión posterior al golpe de Estado.

Wallmapu, territorio mapuche ancestral, está constituido por Puelmapu y Gulumapu. El primero va del oriente de la cordillera de los Andes al océano Atlántico. Gulumapu, el oeste mapuche, va del océano Pacífico a la cordillera (Pineda, 2014: 181).

Durante la colonia, parte de Wallmapu (del río Bio Bio hasta el sur del río Tolten) mantuvo una autonomía política y territorial. Existen documentos de los siglos XVI y XVII que el historiador Martín Correa ha recopilado como evidencia del reconocimiento jurídico de las autoridades mapuche por parte de la Corona española. Además persiste en la memoria de los pueblos pehuenchés, lafkenches, huilliche, puelche, huenteche y nagche la resistencia contra el avasallamiento de los conquistadores. Estos pueblos establecieron en el periodo colonial como frontera el Bio Bio, replegando por el norte la zona colonizada del régimen español y por el lado sur el “país mapuche”. La formación del Estado chileno independiente, caracterizado por su magnánimo poder militar, sentó los precedentes de la violenta y acelerada ocupación de Wallmapu; en otros términos, significó el origen de lo que se ha denominado el conflicto mapuche. Esta guerra Araucana desatada por la República chilena contra el pueblo mapuche generó desequilibrios insoportables, la usurpación y el reduccionismo privaron al mapuche de su relación sagrada con el entorno natural, no dispuso más de los cerros, el agua comenzó a escasear, la tierra se convirtió en campos yermos y sin vitalidad,



los espacios sagrados dejaron de existir, se desatendieron los conceptos de reciprocidad y de armonía entre el ser humano y la naturaleza, fue un proceso paulatino de desestructuración del mundo mapuche (Llaitul, 2012: 31).

En el contexto liberal del siglo XIX, el reconocido “territorio indígena” fue cambiado por el naciente Estado a “territorio de colonización”, lo cual significó la legalización de la privatización de la tierra mediante la formación de haciendas y la reducción de las comunidades mapuche en “títulos de merced”. En el caso de la provincia Araucana constituida por una superficie de 542 mil 10 hectáreas, se entregaron 77 títulos de merced a los mapuche; ello equivaldría a 9 mil 700 hectáreas, es decir un 1.4 por ciento del total provincial para dos mil 477 personas (Correa, 2010), quedando más del 90 por ciento del territorio en manos de fundos y terratenientes wingkas. Este hecho histórico explica la invasión actual de dos empresas: Forestal Bosques Arauco y Mininco.

La primera pertenece a la familia Matte y la segunda a Anacleto Angelini, familias que forman parte de la oligarquía chilena cuyos intereses económicos son resguardados por el Estado. Tan sólo por mencionar un caso, el oligarca Angelini es socio y administrador del fundo La Fortuna, los astilleros de Arica, Maestranza Iquique, Aeropesca y Corpescsa; bajo la dictadura obtuvo el holding “Compañía de Petróleos de Chile” (Copec) y la empresa Celulosa Bosques Arauco (Pairican, 2009: 171). Ambas empresas representan en términos económicos la segunda entrada de divisas más importantes en el país junto con los subproductos de la madera como la celulosa, que usa como materia prima el pino y el eucalipto, cuyas plantaciones secan la tierra y las capas subterráneas ocupando más de un millón de hectáreas. Sólo el 7.5 por ciento de las plantaciones forestales está en manos de pequeños propietarios, y 66 por ciento pertenecen a grandes oligarcas; es el caso del grupo Angelini, que cuenta con 756 mil hectáreas, mientras el grupo Matte supera el medio millón de hectáreas (Zibechi en Pineda, 2014: 184).

En este escenario de colonialismo interno, el pueblo mapuche se ha levantado en lucha por la recuperación de sus territorios ancestrales situando como horizonte político y de vida la reconstitución de Wallmapu. Desde los noventa se desató una ola de reivindicaciones indígenas en Latinoamérica, el pueblo mapuche no fue la excepción y comenzó a ejercer acciones más directas y contundentes en la recuperación de sus tierras. Ello se manifestó el 1 de diciembre de 1997 en Lumanko, comuna araucana ubicada al sur de Chile, donde los comuneros incendiaron tres camiones de la Forestal Bosques Arauco, como acto político de recuperación del territorio ancestral que el Estado había sido incapaz de reconocer en la vía institucional. Durante el devenir de la década las organizaciones AD-MAPU y Consejo de Todas las Tierras consolidaron un posicionamiento político basado en la autonomía y autodeterminación, que posteriormente se convertirían en puntos fundamentales de la lucha mapuche.

De este proceso político organizativo nació la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM) la cual llegó a agrupar entre 30 y 50 comunidades mapuche de las regiones VIII, IX y X de Chile. Dentro del diverso movimiento mapuche, la CAM (Coordinadora Arauco Malleco) ha tenido un posicionamiento crítico frente a la institucionalidad y ha roto con la relación colonialista que se suele instalar en las “mesas de negociación” entre los pueblos indígenas y el Estado. Ello tiene que ver con que su programa político plantea el ejercicio de la autonomía como independiente, evitando la mediación de los partidos políticos, ONG y otras instituciones del Estado chileno; esto como premisa para la superación de la condición de pueblo oprimido.

Esta praxis política autonómica conlleva tres dimensiones: por una parte expresa la autonomía política respecto de la institucionalidad opresora, representada por el Estado y el sistema de dominación. En segundo lugar implica la revitalización e importancia de lo propio como parte fundamental del proceso de autoafirmación, es decir, la dignificación de las capacidades propias como sujetos, como pueblo, como nación (Hector Illaitul). En ese sentido, la CAM se afirma desde el indianismo anticolonial retomado del quechua Fausto Reinaga y el aymara mallku Felipe Quispe; si bien su posicionamiento refiere a uno de corte antiimperialista y antioligárquico, no se reduce a una tradicional ideología izquierdista o socialista, pues en síntesis su carácter político es anti estatal y anti capitalista indianista. Y finalmente la tercera dimensión refiere a la autonomía de pensamiento, cuyo desarrollo se basa en un proceso de descolonización ideológica.

No obstante, para la materialización de dicho proyecto político, en un contexto de despojo latente donde el problema crucial lo representa la privatización de la mayor parte del territorio ancestral, la recuperación del territorio se vuelve absolutamente esencial para la reconstrucción de la Nación Mapuche. La CAM sostiene: “la no existencia de un territorio propio, lo único que generaría sería el logro de autonomías relativas, de tipo simbólico, cultural e inclusive folklórico, que resultan funcionales al sistema de dominación. Sin una base territorial y sin los derechos políticos inherentes, es imposible la autonomía real y se imposibilita el desarrollo de una política de liberación nacional” (en palabras de Héctor Llaitul).

El planteamiento político ideológico se materializa en las acciones directas encaminadas a la recuperación del territorio. El sabotaje productivo, o el “Chem”, es la acción incendiaria contra maquinarias, transportes e infraestructura de las empresas forestales, estrategia ejecutada en Lumanko y posteriormente replicada en diversos fundos; éstas han sido consideradas ilegales y terroristas por el Estado chileno. No obstante, “para la militancia CAM estas acciones pasan a ser parte de nuestra resignificación cultural, de nuestra religiosidad y nuestra cosmovisión como Pueblo–Nación, en donde desde su dimensión simbólica, existe una reapropiación y resignificación semántica que confluye ta iñ kuifike kimun con ta iñ we rakiduam (nuestro conocimiento antiguo con nuestro pensamiento nuevo). Es a través del ‘Chem’ donde muchos militantes mapuche pasan a concebirse como weychafe, dando vigencia a la relectura de este concepto en la lucha por territorio y autonomía”, señala Llaitul, vocero de la CAM.

En este instante de riesgo el pensamiento ancestral mapuche retoma al guerrero weychafe como actor fundamental en la organización del proceso de resistencia. Asume a la vez un rol político histórico en el movimiento mapuche, encargado de ejecutar el “Chem” confrontando abiertamente a las empresas forestales, a los terratenientes y al Estado en la recuperación de tierras, como primer paso en el camino de la autonomía. A modo de paréntesis cabe explicar que el weychafe surge de la historia mapuche, de una lucha política y de reafirmación de lo propio. Héctor Llaitul apunta: “el weychafe debe ser expresión de la convicción plasmada en la formación y en el compromiso con su pueblo, porque el establecimiento del weychafe es la resistencia y la reconstrucción nacional mapuche. El rol del weychafe está asociado a la cosmovisión mapuche y a la resistencia de nuestros antiguos. Éstos se ordenaban de acuerdo a preceptos militares que devienen de Ad Mapu, o sea de las normas, valores y principios territoriales, la naturaleza y su comprensión” (Llaitul, 2012: 31).

Es pertinente enfatizar que las recuperaciones de tierras no se realizan como una medida de presión para establecer negociaciones con el Estado. Esta postura le ha costado a la CAM el distanciamiento con otras organizaciones que plantean propuestas enmascaradas en la institucionalidad de dominación (Llaitul, 17). Como consecuencia se le ha adjudicado a los weichafes de la CAM el denominativo de violentos y terroristas; es el caso de Héctor Llaitul y Ramón Llanquileo, a quienes se les ha aplicado la ley antiterrorista 18.314 con los cargos de asociación ilícita, responsables de incendios en fundos, maltrato de obra a carabineros y portación de armas. Actualmente ambos se encuentran libres y absueltos de dichos cargos.

A mediano plazo la CAM se plantea el control del territorio como plataforma básica en la reconstitución de la nación mapuche y para tal objetivo se han creado las Organizaciones de Resistencia Territorial (ORT), cuadros de guerreros u autodefensas que resguardan las zonas liberadas. La mira de largo plazo concluye en alcanzar una condición de pueblo con derechos políticos mediante el control del territorio y la autonomía.

Sería erróneo entender la reconstitución del Wallmapu como un planteamiento político separatista, pues la CAM no propone la creación de un Estado alterno al chileno, pero sí tiene lúcida su postura al afirmar que su lucha no busca la inclusión dentro del Estado, mientras la esencia misma de su estructura de dominación sostenga un modelo neoliberal capitalista pro-imperialista, según Héctor Llaitul.



En ese sentido, el horizonte político de liberación nacional mapuche tendría que entenderse como la reconstitución de estructuras propias para autogobernarse, el ejercicio de prácticas comunitarias, ceremoniales y organizaciones, la reconstitución de una economía interna, el control de las relaciones sociales y la reconstitución de un sistema de reproducción social mapuche como fue antaño y del cual hay suficiente memoria histórica en el pueblo. El referente es el modo de vida de los pueblos originarios ineludiblemente contrarios y críticos a la economía de mercado y a la planificación estatal.

Desde esa lógica, Héctor Llaitul señala que la CAM establecerá un diálogo con el Estado sólo si se ubica como punto central la devolución de tierras. Ya que, pese a la existencia de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) desde 1993, supuestamente destinada a atender la “devolución de tierras”, no se ha logrado resolver el conflicto mapuche, por el contrario, dicha institución ha resultado una estrategia de contención de la lucha autonomista.

En ese sentido, el weichafe Ramón Llanquileo analiza: “El papel del Estado en Latinoamérica, y las instituciones que de ésteemanan, ya sea neoliberal, progresista, socialista o indigenista, ha evidenciado que su función consiste en respaldar un horizonte de desarrollo económico capitalista donde el reconocimiento de los territorios indígenas, indios o como se quieran autollamar no tiene cabida. Desde esa lógica, la vía electoral o partidaria ha demostrado su corte institucionalista e integracionista a un Estado que intrínsecamente ha instaurado una relación de subordinación, por tal ese camino no nos plantea un cambio revolucionario ni transformador”. De ahí que la CAM se mantenga al margen de estas dinámicas para seguir construyendo la autonomía, desde una política descolonizadora basada en el fortalecimiento de las autoridades ancestrales antes que en un régimen de política Estatal al estilo winka o criollo, hasta alcanzar la reconstitución del territorio ancestral nombrado en mapudungun como Wallmapu.

Raíces históricas del concejo indígena de gobierno

Suplemento La Ojarasca N° 244, Diario La Jornada, 2017

Del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) constituido en la asamblea del 26, 27 y 28 de mayo de 2017, conformado por 71 concejalas y concejales de los pueblos que integran el Congreso Nacional Indígena (CNI), sus orígenes son largos como la vida e historia de cada nación india que aún habitamos estas tierras.

A la llegada de los conquistadores, franciscanos y dominicos reportaron en textos de los escribanos del siglo XVI que los mayas no tenían gobierno, que los zoques no conformaban una unidad sociopolítica, que muchos pueblos estaban en *behetrías*, término medieval vasco que refería en castellano al desorden, a los sin gobierno sin Estado único y central “propio de los salvajes”. La lúcida y sensible historiadora Gudrun Lenkersdorf ha abordado la complejidad de este asunto desmantelando los enfoques que sobreponen las formas de gobiernos estatales, imperiales y señoriales sobre la vasta diversidad de autoorganización política de los pueblos mesoamericanos. De ello señala que los escribanos registraron en sus informes que “muchas de las naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en *behetrías*, en comunidades donde se gobiernan por concejos de muchos”.

Por tal, estas *behetrías* fueron combatidas y enclaustradas en el nuevo orden del régimen político colonial que adjudicó a cada nación y pueblo una delimitación territorial, un señorío, un gobernador y un cacique. Desde ahí se dislocó un mundo, se irrumpió un tiempo y se fragmentó un territorio.

Pero las prácticas de las *behetrías* resistieron, sobrevivieron y se apropiaron de varias instituciones que delegó la República de Indios. En algunos pueblos se mantuvo más fuerte el arraigo a los concejos indígenas o de ancianos, se retomó el municipio gobernado por un cabildo, conformado por un concejo y elegido por la población local, pero vigilado por el estado. Sin embargo, en algunos casos adaptaron las formas de gobierno impuestas a sus principios organizativos ejerciendo su propio autogobierno.

De modo que las formas políticas de los pueblos tienen largas raíces concejales, asamblearias y de diálogo

Lamentablemente eclipsadas por una monomanía de gobierno central unipersonal y jerárquico que bien podría traducirse en nuestro tiempo como un Estado Nación. Estos sistemas de gobiernos concejales han sido violentados por los regímenes coloniales, liberales y neoliberales e incluso en algunos casos cooptados, como es el emblemático de la tradición chamula que otorga el bastón de mando cada sexenio a los gobernadores en turno.

En el movimiento independentista no figuraron en primer plano y por el contrario, una vez instaurado, el régimen liberal juarista intentó desmantelar con las leyes de desamortización la tenencia comunal.

Justo en este periodo de mediados del siglo XIX, las luchas indígenas y campesinas se encontraron con las vertientes anarquistas que miraban en el modo de vida de los pueblos las ideas básicas de Fourier y Proudhon. De ella da cuenta John M. Hart al recordar el levantamiento emprendido por Julio Chávez López, quien formado en la escuela El Rayo fundada por Rhodakanaty en Chalco, emprendió la recuperación de tierras que las haciendas habían acaparado en la zona de Chalco y Texcoco, el movimiento logró extenderse a Morelos, al este de San Martín Texmelucan y al oeste hasta Tlalpan, Apizaco Tlaxcala, Veracruz e Hidalgo.

Este levantamiento se proclamó el 20 de abril de 1869 en un manifiesto de Chávez López donde se instaba a una reorganización de la sociedad y llamaba a la lucha para las recuperaciones de tierras y la formación de sociedades agrícolas comunales que vigilarán siempre la defensa común sin necesidad de extraños que dieran órdenes y castigarán. La propuesta de sociedades agrícolas retomó y mantuvo vivo el principio de poblados con gobiernos autónomos, convirtiéndose en precursora del municipio libre que formaría parte de la terminología agraria de 1870 y más tarde sería retomada por la lucha zapatista de principios del siglo XX.



Una vez estallada la Revolución, la cuestión agraria y la defensa del municipio libre se mantuvieron en el zapatismo y el magonismo. En el programa del Partido Liberal Mexicano (PLM) fue central la demanda de restitución del territorio comunal, el respeto a su autonomía y la reivindicación de la forma de vida comunal como posibilidad organizativa de la nueva sociedad mexicana (Beas y Maldonado, 1997). De ello se apunta en los artículos 46 y 50 de las reformas constitucionales propuestas por el PLM, que llaman a “la reorganización de los municipios que han sido suprimidos y el robustecimiento del poder municipal”... “Al triunfar el Partido Liberal, se confiscaron los bienes de los funcionarios enriquecidos bajo la Dictadura actual, y lo que se produzca se aplicará al cumplimiento del capítulo de Tierras –especialmente á restituir a los yaquis, mayas, y otras tribus, comunidades o individuos, los terrenos de que fueron despojados– y al servicio de la amortización de la Deuda Nacional” (*Programa del Partido Liberal Mexicano*, 1906).

“¡Tierra y Libertad!” gritaban al unísono los indígenas magonistas y zapatistas. En el programa de estos últimos también figuraban predominantemente la comunidad organizada sobre el principio de tenencia comunal y la política local autónoma. Estos puntos centrales parecían ser la continuidad del programa de Julio Chávez López elaborado casi medio siglo antes. La férrea defensa del municipio libre que sostuvo Emiliano Zapata logró influencia y posición en los debates del Congreso Constituyente, hasta plasmar en la Constitución de 1917. Quedó así reflejado en el artículo 27, el cual mantenía el espíritu de la histórica demanda de reforma agraria y el reconocimiento del municipio como gobierno local (Hart, 1974).

De la Constitución de 1917 sabemos que no se logró concretar la reforma agraria, y pese a las reivindicaciones del movimiento campesino que le siguieron en los años setenta y ochenta, la contrarreforma al artículo 27 se impuso durante el gobierno salinista con los claros objetivos de abrir las puertas al Tratado de Libre Comercio que ya anunciaba la entrada al neoliberalismo.

El sorpresivo levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional logró posicionar nuevamente el tema indígena y agrario en la agenda nacional, dando lugar a las reivindicaciones de autonomía y territorio en los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de 1996, donde se apuntaba:

El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada, sin menoscabo de la soberanía nacional y dentro del nuevo marco normativo para los pueblos indígenas. Esto implica respetar sus identidades, culturas y formas de organización social. Respetará, asimismo, las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar sus propios desarrollos. Y en tanto se respete el interés nacional y público, los distintos niveles de gobierno e instituciones del Estado mexicano no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus organizaciones y formas de representación, y en sus estrategias vigentes de aprovechamiento de los recursos naturales. (Acuerdos del gobierno federal y el EZLN sobre Derechos y Cultura Indígena, formalizado el 16 de febrero de 1996).

Evidentemente si este acuerdo hubiese sido respetado por el Estado, hoy la Secretaría de Economía no estaría concediendo nuestros territorios a empresas mineras. Sin embargo la cuestión es mucho más compleja pues los Estados están sujetos a la economía-mundo capitalista.

La cuestión de fondo es que mientras el Estado-Nación siga reproduciendo estructuralmente el racismo y el patriarcado, ninguna “redistribución de poder” representa un logro para la lucha de los territorios y autogobiernos de los pueblos indígenas. Es bien sabido que posteriormente a la traición de los Acuerdos de San Andrés por parte de la clase política partidaria, el CNI emprendió un ejercicio de la autonomía de facto dando con ello continuidad a la larga data de la política comunalista de los pueblos.

De ese tiempo irrumpido, el 21 de diciembre del 2012 las bases de apoyo zapatistas anunciaron:

¿Escucharon?

Es el sonido de su mundo derrumbándose.

Es el del nuestro resurgiendo.

El día que fue día era noche.

Y noche será el día que será día.

De ese territorio fragmentado y de esas *behetrías* combatidas desde el siglo XVI, hoy se expresan vivas en el CIG a la luz del siglo XXI. Contexto en el que la estructura del Estado-Nación prioriza los intereses capitalistas sobre los sectores de mujeres trabajadoras, trabajadores, campesinos, estudiantes e indígenas.

En este siglo de guerra y crisis civilizatoria donde el Estado-Nación es incapaz de responder a las necesidades del pueblo, el CIG se constituye como una instancia política de autogobierno respetando las formas propias de cada comunidad. Hace un llamamiento a la sociedad civil, a las mujeres y los sectores diversos de esta sociedad. Llama a articular las luchas y resistencias anticapitalistas nacionales e internacionales, a los afromexicanos, a los pueblos de otros países, a los migrantes, a los abogados de derechos humanos y organizaciones no ligadas al gobierno partidista. Retoma los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en y se basa en los siete principios zapatistas.

En la asamblea constitutiva del CIG, las mujeres indígenas han hecho resonar su voz y han posicionado una necesidad que atravesamos en los pueblos: la urgencia de reconstituir la reposición de tierras para las mujeres y nuestra participación íntegra en las asambleas y la toma de decisiones. Esta demanda, y otras que son centrales en la lucha de las mujeres, no pueden pasar desapercibidas ni a segundo plano para hacer realmente nuestra una vocería femenina. Como dijeron las luchadoras kurdas: "la compañera Marichuy será no sólo la voz de los indígenas de México sino de todas las mujeres del mundo".

Que el siglo XXI sea no sólo el tiempo de los pueblos sino también el de la liberación de las mujeres en todo lo que implica la mujer y la vida, la mujer y la libertad, la mujer y la tierra, la mujer y la naturaleza, como apunta el Movimiento de Liberación de las Mujeres del Kurdistán. En ese sentido se vuelve necesario el vínculo de las feministas de la ciudad y las mujeres de las comunidades, sobre todo en un contexto extractivista donde nuestros cuerpos son los primeros territorios violados y por tal la primera instancia a defender tanto en las urbes como en los pueblos.

De modo que las raíces históricas de la defensa de la vida que nos han legado nuestras ancestrales, los autogobiernos concejales y las luchas de los pueblos son muchas más largas que apenas cinco siglos de Estado y doscientos de Estado Nación. Es inconcebible pensar que se agotan o se inician en una coyuntura electoral. Ello no resta la relevancia histórica a la Asamblea Constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno, el cual marca un nuevo paso en este largo caminar de las luchas de los pueblos.



Los Chimalapas: historia de agravios y defensa de la tierra comunal

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, 2015

Los conflictos agrarios, la defensa de la tenencia comunal y los despojos territoriales se encuentran vigentes en la vida de los pueblos indígenas de México. Es la misma historia que se ha suscitado en el territorio Chimalapas, el cual consta de 594 mil hectáreas. Política y culturalmente se divide en dos municipios: Santa María y San Miguel. 591 mil 88 hectáreas son tierras comunales, mientras dos mil 912 son ejidales. Es vasto en hidrología, flora y fauna. En náhuatl, chimalapa se interpreta como *río de los escudos* por ser geográficamente el corazón del istmo de Tehuantepec. Colinda al oeste con los municipios de Asunción Ixtaltepec; al sur con los municipios de Tapanatepec, Santo Domingo Zanatepec, Santiago Niltepec, Santo Domingo Ingenio y Juchitán de Zaragoza; al norte con Uxpanapa, Veracruz, y al este con el municipio de Cintalapa, Chiapas.

Su ubicación geográfica y su vasta riqueza en biodiversidad la han posicionado como un punto de enorme interés geopolítico y económico, llevándola a una disputa interminable entre caciques, ejidatarios, empresas transnacionales, comuneros y gobernadores en turno de Oaxaca y Chiapas. De modo que su historia, es larga tanto como el tiempo habitado por sus milenarios pobladores zoques a quienes algunos historiadores refieren como antiguos olmecas.

Pretendo dar cuenta de un episodio, clave en la historia agraria del territorio Chimalapas, que data de dos procesos de poblamiento: en los límites Chimalapa–Uxpanapa y Chimalapas–Cintalapa durante las décadas de 1970 y 1980, respectivamente. Este periodo es un antecedente fundamental en la aparición del vigente *conflicto de límites interestatales* entre Oaxaca y Chiapas. Tiene pertinencia ante la lectura que se tiene en la actualidad sobre los resonantes conflictos de tierras entre comunidades de Chimalapas y ejidos chiapanecos, puesto que de ello ha derivado una Controversia Constitucional, emitida y promovida desde el 2012 por el gobernador de Oaxaca ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, de la cual hasta la actualidad no se tiene un resolutivo, y el *conflicto de límites inter estatales* permanece aún en una letárgica administración.

Pese a la existencia de la Controversia Constitucional y al dictamen de la Suprema Corte de Justicia, que indica no aprobar proyectos en la zona de conflicto hasta que se tenga un resolutivo, continúan las confrontaciones violentas entre zoques de Oaxaca y tsotsiles y mestizos de Chiapas, debido a que la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y la Nacional Forestal (CONAFOR) insisten en aprobar proyectos de electrificación y concesiones de extracción de resina en la zona, lo cual agudiza las tensiones. Esto se ve reflejado en los últimos acontecimientos, que ha hecho públicos el Comité Nacional de Defensa y Conservación de los Chimalapas. La primera denuncia refiere la presencia de un grupo paramilitar denominado “Ejército Chamula”, dirigido por el propietario del predio “Los Ocotones Chiapas”. La segunda remite al reciente suceso del 24 de febrero del presente año, en una práctica usual en los límites Chimalapas–Cintalapa que consiste en detener a talamontes chiapanecos por parte de comuneros chimas. De ello se desprende el último suceso, ocurrido en la congregación de San Francisco La Paz, Santa María Chimalapa, mismo que demanda el CNDCCH como un punto invadido por chozas de lámina calculadas, según testimonios de los talamontes, para 60 familias.

El desierto verde, un refugio de los sin tierras. El agravio a las tierras comunales chimas se ha ejercido con la implantación de poblados del lado norte y ejidos del lado Este, que devienen en desplazamientos forzados y reubicación de comunidades indígenas cuyos territorios han sido contemplados dentro de los denominados proyectos de modernización y desarrollo de las cuencas hidrográficas de Veracruz y Chiapas. Son proyectos que inician desde 1940 como un intento de réplica del modelo Tennessee Valley Authority de Estados Unidos.

Este modelo se aplicó en 1974 bajo la administración de la vocalía ejecutiva del Papaloapan con la implantación de la presa “Cerro de Oro” en la zona de Tuxtepec. Concretarlo tuvo como consecuencia la inundación de 43 ejidos, de los cuales 37 correspondían a los municipios chinantecos de Ojitalán y Usila. Como solución, la CFE reubicó a más de mil 661 campesinos indígenas en el norte de los bienes comunales Chimalapas, lo cual implicó la destrucción de 85 mil hectáreas de selva virgen (comisión de Papaloapan, 1984). Se realizó en tres etapas: en la primera, desde el programa gubernamental se intentó convertir la zona en ejidos colectivos, lo cual fracasó. En la segunda se dotó de ganado a los campesinos, pretendiendo que esa actividad se convirtiera en su fuente de ingreso. Para 1986, al calor de una serie de protestas y movilizaciones por parte de los sin tierra, el Estado comenzó a ceder servicios y planificó un reacomodo que dio origen a 16 poblados en tierras comunales a lo largo de los límites Chimalapa-Uxpanapa, mismos que hoy integran un nuevo municipio veracruzano.

Por otra parte, la violencia y confrontaciones se encuentran exacerbadas en los límites de Chimalapas-Cintalapa, donde en dos momentos hubo dotación de ejidos en tierras comunales chimalapas. Primero, entre 1940 y 1967, gestionados por las empresas madereras y aprobados por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización para consentir el caciquismo y la permanente explotación de los aserraderos de la empresa Sánchez Monroy. El segundo momento se da en los años setenta y más enfáticamente en los ochentas. Se trató de ejidos emitidos por la Secretaría de Reforma Agraria a lo largo del límite Este de los Chimalapas y conformados principalmente por tsotsiles desplazados de sus tierras por motivos socio-religiosos. Este fenómeno se detona en un contexto de militarización y paramilitarismo en Chiapas durante el gobierno de Absalón Castellanos. En ese entonces se agudizaron los desplazamientos y reubicación de comunidades indígenas debido a la implantación de hidroeléctricas, con el claro objetivo de desarticular movimientos campesinos que exigían el reparto agrario.

Parte de las comunidades indígenas despojadas de sus territorios serían reubicadas en el desierto verde (los límites Chimalapas-Chiapas), condenados a ser invasores de las tierras comunales, mientras que para el estado de Chiapas y su estructura de cacicazgo serían un escudo indígena. Como parte medular de “La familia chiapaneca”, los Castellanos relevaron el tráfico de madera después de que los comuneros habían expulsado a las empresas. La estrategia de explotación del territorio fue mediante arbitrariedades de instancias legales que aprobaron ejidos en tierras comunales chimas, mismas que habían sido reivindicadas en los años setentas por el movimiento campesino. La dotación de ejidos registrados en la década de los ochenta incluye a los llamados Luis Echeverría, Flor de Chiapas y La Lucha en 1981; Pilar Espinoza de León en 1984; Jorge de la Vega en 1985; Plan de Guadalupe en 1986; Canán y Cal Mayor en 1987; Elsy Herrerías en 1988 y Guadalupe Victoria II en 1989.

La dotación de ejidos ejecutada por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización se orientó por los lineamientos del Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODSECH), al cual el Departamento de Asuntos Indígenas se había incorporado, siendo el objetivo concreto los reacomodos de campesinos chamulas de Botatulán procedentes de Chaníbal (Huitiupán), desplazados en 1975 en el oeste de Chiapas; formaron un núcleo poblacional que para los ochentas se reconocería como Cal y Mayor. Le siguió en 1977 el reacomodo de diez campesinos procedentes de Comaltitlán (Carpio, 2004). La misma estrategia regirá para el ejido Los Pilares. Estas arbitrariedades, respaldadas por la Secretaría de Reforma Agraria, encubrieron a los pequeños propietarios, quienes vinculados a políticos caciques podían establecer la legalidad de la explotación forestal en la selva chima.

Los representantes de estos intereses fueron miembros de la familia Castellanos, quienes intentaron apropiarse de la zona oriente de Chimalapas. El gobernador Absalón Castellanos Domínguez fue el responsable, mediante la Subsecretaría de Asuntos Indígenas y el PRODSECH, de la reubicación de los poblados que serían afectados por la presa Itzantún y con ello la creación de cinco ejidos en tierras de bienes comunales de Santa María Chimalapas. Ello con el evidente propósito de cubrir la espalda a Ernesto Castellanos (Morquecho, 2013), personaje que traficaba con madera y se había apropiado de la finca cafetalera “San Luis Casa Blanca”, y después de que la subversión campesina de los años setentas había logrado desalojar a la empresa Rodolfo Sánchez Monroy.

La nada inocente creación de poblados también tenía la intención de desmantelar la organización de los chamusas, quienes en 1984 formaron el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH) como respuesta a la brutal expulsión de sus comunidades emprendida por caciques y respaldada por el gobernador Castellanos. Las instancias que dieron fe y legalidad a este proceso fueron la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, mediante su dirección de Tecnología Apropriada, responsable de diseñar el plan de reubicación. En complicidad con la Secretaría de Reforma Agraria se fundaron los ejidos Canán, Nuevo Jerusalén, Monte Sinaí I y II, con parte de la población chamula desalojada de los Altos. Estas invasiones se concretaban y respaldan por la vía legal. Otro episodio fue la aprobación de una iniciativa de Castellanos el 7 de enero de 1984, publicada en un diario de Tuxtla Gutiérrez, donde se anuncia la creación de la Corporación de Fomento de Chiapas, empresa paraestatal que tuvo la finalidad de explotar y comercializar la madera. Con este respaldo, la empresa fue dirigida como un negocio privado del gobernador, su familia, los funcionarios agrarios y los allegados del gobernante, en un ambiente de corrupción.

Mientras tanto, del lado de Chimalapa, en Oaxaca, los ex trabajadores asalariados de las empresas madereras junto con zoques y tsotsiles constituyan el Frente Chima, estableciendo las comunidades de Río Frío, Benito Juárez, Chocomanatlan y San Antonio Encinal como una forma de delimitar el territorio. Enfrentaron directamente a los propietarios enmascarados de “ejidos” y a la invasión de los Castellanos. De ahí el secuestro de Ernesto Castellanos en 1986 como una medida de defensa de la tenencia comunal, la cual denotaba la organicidad de los comuneros chimalapas; después de su liberación se recupera el territorio y se inicia una etapa de negociaciones y movilizaciones contra proyectos capitalistas y la continua presencia de los caciques.

Despojados siempre, los indígenas. Antes que denominar a los ejidos como “chiapanecos invasores”, se tendrían que considerar sus orígenes, que remiten a una historia de múltiples despojos. En la maniobra de crear el conflicto radica el poder de explotar la selva y generar confrontaciones entre indígenas, ya que su existencia significa la permanencia de intereses económicos y políticos.

La creación del conflicto comienza en 1970 cuando jornaleros de las madereras, todos ellos mestizos, tsotsiles y zoques de Chiapas, en unión con zoques oriundos de Chimalapas, comenzaron a reivindicar las tierras comunales haciendo frente a la estructura caciquil de la zona oriente. Entonces comienzan las violentas confrontaciones. Por eso este intento de documentar dicho episodio para dar cuenta de cómo las instancias gubernamentales han sido cómplices en la creación del conflicto. También han contribuido a mantener las confrontaciones inter campesinas e indígenas para solapar y encubrir la explotación forestal.

Es necesario reflexionar cabalmente sobre los responsables directos. Me refiero a los principales beneficiados, cuyos intereses se respaldan en la perpetua administración del conflicto. Ello, antes que seguir estigmatizando a la población indígena chamula, grupo originario que históricamente ha resistido a los embates del colonialismo/capitalismo.

Este breve repaso intenta visibilizar una estrategia de Estado, a modo de exhortación para pensar este artificial *conflicto de límites interestatales*, develando la historia que intenta mantenerse oculta, y así interpelar al presente y entender el letárgico y cadavérico estado de la Controversia Constitucional.



Artículos de Fermín Ledesma Domínguez



FERMÍN LEDESMA DOMÍNGUEZ (1978) ES ZOQUE ORIGINARIO DE CHAPULTENANGO, CHIAPAS (MÉXICO), INTERESADO EN INVESTIGAR LOS PROBLEMAS TERRITORIALES Y SOCIOAMBIENTALES QUE ENFRENTAN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS Y PUEBLOS INDÍGENAS. Es Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (Ciudad de México).

ACTUALMENTE ES PROFESOR-INVESITGADOR DE TIEMPO COMPLETO EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO, MIEMBRO DEL SISTEMA NACIONAL DE INVESTIGADORAS E INVESTIGADORES DEL CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES, CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS (CONAHCYT, 2024-2027) E INTEGRANTE DE LA ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS RURALES (AMER).



Disputas por la naturaleza y el territorio: una lectura desde la ontología relacional zoque

Revista Liminar, Vol. 20, No. 2, Junio-Diciembre, 2022

Introducción

En junio de 2017, el gobierno mexicano, a través de la Secretaría de Energía, pretendía ampliar la zona de extracción de gas y aceite hacia diez municipios zoques y tsotsiles del norte de Chiapas, bajo la llamada ronda petrolera 2.2, pero la movilización de comunidades indígenas aglutinadas en el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (ZODEVITE) logró suspender la licitación.

Con este proyecto se buscaba extraer 239 millones de barriles de petróleo en la región sur de México. En el marco de la lucha del ZODEVITE, los pueblos de Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán y Tecpatán reactualizaron un conjunto de narrativas que revelan formas propias de comprender la naturaleza.

Los relatos sobre Piogba Chuwe y otros guardianes de los cerros y las montañas muestran cómo seres sobrenaturales impiden que los espacios simbólicos del territorio zoque sean profanados por la acción de proyectos extractivos, como la explotación petrolera. Estas narrativas contrastan con la idea de progreso y desarrollo que el gobierno promueve desde una perspectiva tecnocientífica, en concreto sobre el norte del estado de Chiapas, visto como una región de gran potencial energético, hídrico y mineral. En ese sentido, la lucha de los pueblos zoques contra la ronda petrolera 2.2 es singular porque pone de manifiesto la confrontación de tres perspectivas distintas sobre modos de organizar el mundo y de relacionarse con la naturaleza.

La primera es la perspectiva indígena, que atribuye a los cerros y las montañas características y comportamientos humanos como si se tratara de seres vivos, de tal suerte que los seres sobrenaturales son quienes ordenan defender el territorio; la segunda perspectiva es la cristiana, según la cual la tierra y la naturaleza son objetos de dominación/colonización por mandato divino; finalmente, la tercera es la perspectiva tecnocientífica, que desacraliza la naturaleza para convertirla en recurso y mercancía, objeto de explotación y flujo de valor del proceso económico (Leff, 2019).

Son estas formas ontológicas de organizar la comprensión del mundo las que están presentes en la disputa del territorio y la naturaleza en el norte de Chiapas. De acuerdo con la perspectiva cristiana –nutrida por el pensamiento judeocristiano de corte antropocéntrico– se concibe que la naturaleza está conformada por dos esferas separadas: naturaleza y religión. En el libro del Génesis, la tierra pierde su sacralidad porque Adán y Eva comen el fruto prohibido, la manzana, es decir, cometan el pecado original, por tanto, la tierra pasó a ser un lugar decadente al haber desobedecido el mandato de Dios.

En general, la Biblia está plagada de relatos sobre maldiciones destinadas a destruir la humanidad mediante hambrunas, plagas y diluvios, de tal suerte que se asume que solo Dios es creador de todo cuanto existe en la tierra y que la naturaleza está al servicio del ser humano. En ese sentido, la religión cristiana vació de significado a la naturaleza (Cristoffanini, 2017). Un artículo publicado en la revista Science por Lynn White (1967) abrió el debate sobre la forma en que la fe cristiana contribuyó a la degradación ecológica del mundo por imponer una visión monoteísta de la vida a partir del mandato de Dios: “tengan hijos y multiplíquense, dispársense sobre la tierra y dominenla” (Biblia Católica, s. f., Gn 9:7). Según White, este relato moldeó la actitud, el comportamiento y las creencias de gran parte del mundo sobre la naturaleza, que se consideró como subordinada y como objeto de explotación ilimitada. Al triunfar el cristianismo, la narrativa hegemónica del libro del Génesis derivó en la muerte del paganismo, que centraba sus creencias en una relación más estrecha con los animales y la naturaleza (Álvarez, 1993; Cristoffanini, 2017; White, 1967).



De acuerdo con el cristianismo, la historia de la humanidad es lineal, sea teleológicamente o como futuro abierto; el mito de la creación que figura en el Génesis es el punto de partida, y el juicio final contenido en el Apocalipsis es el punto de transición hacia el advenimiento de un mundo nuevo en el que la naturaleza no será necesaria porque habrá: “un nuevo cielo, nueva tierra donde no se necesitará luz, ni sol, ni de la luna” (Biblia Católica, s. f., Ap 21:23). Esta visión contrasta con otras perspectivas –mesoamericanas, andinas y griegas– según las cuales la historia humana es cíclica y repetible, recurrente, circular, y la naturaleza es un organismo vivo (Collingwood, 2019; Koselleck, 2001).

El surgimiento de la teología de la liberación en América Latina en la década de 1960 contribuyó a moldear la perspectiva antropocéntrica del catolicismo sobre la naturaleza al reconocer la polifonía de las voces indias y de forma tangencial preocuparse por el tema de la degradación ambiental (Boff y Boff, 1986, p. 81). Este giro ecoteológico de la Iglesia se hizo más evidente después de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida, Brasil, en 2007.

Finalmente, la publicación de la encíclica *Laudato si'* (Alabado seas) en 2015, como el “nuevo evangelio verde”, dotó a las personas creyentes de un novedoso marco de significado religioso para defender la casa común, a partir de una interpretación hermenéutica de la Biblia tendiente a incorporar y revalorizar la naturaleza y la tierra, a la vez que se reconocieron los hallazgos de la ciencia sobre el deterioro de las condiciones ambientales. Por su parte, la perspectiva tecnocientífica, resultado de la Ilustración del siglo XVI y del positivismo racional, se presenta neutral y objetiva como el único conocimiento capaz de gestionar la abundancia de la naturaleza y el territorio, por tanto, esta corriente niega la existencia de otras formas posibles de conocimiento.

Desde esta perspectiva, la naturaleza es un recurso natural generador de energía y renta pública –como en el caso del petróleo y la minería– sujeto a las reglas del mercado global. Esta visión está despolitizada en el sentido de que la naturaleza se ve como un: “enorme banco de recursos genéticos que son materia prima de los grandes consorcios” (Leff, 2019). Tanto las visiones cristianas como la tecnociencia impusieron formas monoteístas de concebir la naturaleza y la historia, mientras que las perspectivas indígenas, más cercanas al animismo, en sus mitos fundadores mantuvieron la personificación de las fuerzas de la naturaleza como dioses.

El animismo, según Descola y Pálsson (2001), dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales, mientras que, según el totemismo, cercano al cristianismo, los no humanos son tratados únicamente como signos y símbolos. Desde la década de 1970, a partir de la ecología política se comenzaron a entender las relaciones de poder ejercidas sobre la naturaleza; en particular, la antropología de las ontologías reconoce que natura-leza y sociedad no están separadas, sino que existe toda una red de interrelaciones y materialidad según la cual los no humanos adquieren características humanas y agencia, de tal suerte que: “[...] cuando se está hablando de una montaña o una laguna o un río como ancestro o como entidad viva, se está referenciando a una relación social, no una relación de sujeto a objeto” (Escobar, 2015, p. 33). No existe tal separación, sino un solo mundo, de tal suerte que el territorio o la comunidad incluye a los no-humanos que pueden ser animales, montañas y espíritus.

La ontología relacional encuentra en la ecología popular, en los movimientos indígenas y en las sociedades indígenas los datos empíricos para explicar formas diferenciadas de concebir y apropiarse de la naturaleza en sus formas de ser, habitar y estar en el mundo.

En Latinoamérica el giro ontológico o el perspectivismo amerindio se apoya en la antropología simbólica de corte posestructuralista (Descola y Pálsson, 2001) y en la teoría del actor-red de Bruno Latour. Este último otorga centralidad a la naturaleza como ser actuante cuando postula que “los objetos tienen capacidad de agencia”, por tanto, las relaciones sociales no son solo interacciones cara a cara entre humanos, sino una red compleja de conexiones en la que interviene la naturaleza (Latour, 2008). El giro ontológico busca superar el naturalismo moderno, centrado en explicar los sentidos materiales del mundo como aspectos que definen la vida cotidiana y las relaciones sociales (Blaser, 2019; De la Cadena, 2009; Descola y Pálsson, 2001; Escobar, 2014; Viveiros de Castro, 2010).

En ese sentido, este trabajo se enmarca de manera general en la perspectiva de la ontología relacional para dar cuenta de la producción de narrativas y relatos como formas otras de enunciar la naturaleza en el actual contexto del capitalismo extractivo, que avanza sobre los territorios indígenas guiado por la perspectiva tecnocientífica del libre mercado. Las observaciones y entrevistas de corte etnográfico fueron realizadas en los municipios de Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán y Tecpatán. Muchos de los testimonios fueron contados por personas zoques en espacios asamblearios, talleres y encuentros regionales del ZODEVITE de 2016 a 2020, período de tiempo en el que se llevaron a cabo las más intensas movilizaciones contra la ronda petrolera.

Los zoques de Chiapas: tierra y territorio
 Los zoques están presentes desde hace 3 500 años en el sur de Veracruz, la sierra de Tabasco y la selva occidental de Oaxaca, territorio lingüístico mixe-zoque-popoluca, donde conformaron una vasta área cultural integrada en cinco grandes subáreas: la primera de ellas sobre la cuenca del río Grijalva, entre Tabasco y la parte central de Chiapas; la segunda en la planicie del golfo de México, en los estados de Veracruz y Tabasco, que alcanzaba el sureste del estado de Puebla; la tercera en la costa del Pacífico, en la región del Soconusco, Chiapas, que en su momento se extendió hacia Guatemala y El Salvador; la cuarta en el Istmo de Tehuantepec, y la quinta en la sierra mixe de Oaxaca (Acosta, 2016; Linares, 2014; Pye y Clark, 2006; Voorhies, 1991).

En el caso de Chiapas, los zoques habitan un conjunto de montañas quebradas con ligeros valles, planicies y paisajes cársticos, al noroccidente del estado, en los límites con Tabasco y Veracruz. Las montañas alcanzan los 1,400 metros sobre el nivel del mar, pero decrecen en el norte hasta solo 50 metros por el lado del municipio de Ostuacán hasta los límites con Tabasco.

En Chapultenango, el emblemático Piogba Cotzak (volcán Chichonal) se impone con sus 1,050 metros de altura sobre el nivel del mar. Los grandes cañones formados desde Malpaso hasta Ostuacán propiciaron la construcción de las presas hidroeléctricas Malpaso y Peñitas, a partir de 1958, para controlar el escurrimiento del río Grijalva hacia la planicie tabasqueña. Todos los ríos y arroyos que nacen corren hacia el río Grijalva para desembocar en el golfo de México.

La temperatura máxima promedio es de 24 a 26 grados centígrados, aunque en las partes más bajas el clima puede ser caluroso, como en Ostuacán e Ixtacomitán, por su cercanía con la planicie del golfo de México. Sobre las planicies prevalecen climas calientes entre los 30 y 40 grados, mientras en las partes más montañosas predominan temperaturas por debajo de los 18 grados. La media anual de precipitaciones durante las cuatro estaciones alcanza de 2 300 a 4 000 milímetros, concentrándose particularmente entre los meses de junio y octubre (Palacios y Rzedowski, 1993).

De acuerdo con cada microclima se define el maíz que debe sembrarse, de tal modo que el cam-pesinado gestiona diferentes cultivos según los requerimientos climáticos (Sánchez y Lazos, 2011). Por ejemplo, los zoques de tierras frías asentados en Ocotepec, Rayón, Tapalapa y Panteppec, donde se concentra la mayor parte de los hablantes de la lengua zoque, practican la ganadería y la agricultura de temporal con la siembra de maíz, frijol y quelites, principalmente.

Pese a la amenaza de la ganadería extensiva, se conservan algunos bosques de niebla, así como manchones de selvas y cultivos de cafetales, es decir, prevalece una diversificación de cultivos y vegetación. En las partes bajas de Chapultenango, Francisco León, Ixtacomitán, Ostuacán, Tecpatán y Copainalá, consideradas como las zonas más calurosas, la ganadería y el comercio son las actividades dominantes.

Los pueblos de Chapultenango, Ixtacomitán, Amatán, Francisco León, Ixhuatán, Tapilula, Ixtapangajoya, Ostuacán, Tapalapa, Jitotol, Coapilla, Tecpatán, Rayón, Nicapa, Ocotepec y Panteppec constituyen actualmente el corazón zoque, por ser áreas donde la mayoría de la población habla esta lengua y donde pueden distinguirse con suma facilidad –más allá de la lengua– experiencias zoques vividas y com-partidas, así como modos particulares de

organización y de religiosidad que se expresan en las fiestas patronales, en los intercambios de santos y en las apropiaciones simbólicas y materiales del territorio. En Tapalapa y Ocotepec la lengua zoque es central en las transacciones económicas, políticas y culturales.

El territorio zoque es un espacio donde se ensamblan múltiples territorialidades y proyectos que permiten organizar, gestionar y estructurar la vida cotidiana. En concreto, en la zona se despliegan cuatro matrices expliadoras de la naturaleza bajo la lógica tecnocientífica.

La primera es la matriz energética, en la que se incluyen los proyectos hidroeléctricos como las presas Peñitas y Malpaso sobre el río Grijalva, que en su conjunto inundaron 30 000 hectáreas de tierras entre los años 1958 y 1987. A estos proyectos se suman los campos petroleros de Ostuacán, Juárez, Reforma, Sunuapa y Pichucalco, que además pretenden ampliar la zona de extracción sobre 100 000 hectáreas, y la planta geotérmica sobre el volcán Chichonal proyectada por la Comisión Federal de Electricidad para ocupar 15 000 hectáreas a partir de 2015.

La segunda es la matriz ambiental, que bajo la invención de la “ecorregión zoque” se busca integrar pequeños bosques y selvas al gran Corredor Biológico Mesoamericano. La tercera es la matriz minera, que habilitó antiguas zonas de yacimientos de oro, plata y cobre con la intervención de la empresa Minera Frisco en el llamado distrito minero Santa Fe-La Victoria sobre 27 000 hectáreas.

Y finalmente se encuentra la matriz agroindustrial, que incluye la ganadería de ladera y el desarrollo del parque acuícola sobre la presa Malpaso, proyectos que usan de manera intensiva agua, tierra y mano de obra a costa de procesos de degradación del suelo e introducción de pastizales.

 El conjunto de proyectos de carácter extractivo dinamiza y crea tensiones por el uso del territorio. Si antes la pesca artesanal en Tecpatán y Ostuacán era una actividad circunscrita al mercado, la llegada de la transnacional Acuagranjas en 2006 impuso límites a la explotación de tilapia en la presa Peñitas, lo que contribuyó a la desaparición de la pesca ribereña que llevaban a cabo las familias de la zona.

En Solosuchiapa, Minera Frisco comenzó a limitar a los pobladores de El Beneficio el acceso a los antiguos caminos sacacosechas, impidió la recolecta de leña en las tierras de la minera y su actividad llevó a la reducción de la cantidad de peces en el río La Sierra. De manera general, se observa la producción social, por un lado, de un territorio definido por el extractivismo interno, orientado a crear una región económica funcional por su contenido energético y, por otro lado, de un territorio densificado por los zoques como lugar vivido, imaginado y percibido por las múltiples relaciones sociales entre actores humanos y no humanos.

Hacia una ontología zoque de la naturaleza

Para los zoques, el territorio es compartido con duendes, hombres salvajes y mujeres ancianas que se refugian en cuevas, montañas y lugares oníricos. Según sus relatos, los seres sobrenaturales se desplazan libremente en el territorio como los verdaderos dueños de los cerros y las montañas. Son poderosos porque anuncian catástrofes, vigilan los bosques y en algunas ocasiones regulan la sobreexplotación de los bienes naturales presentándose en sueños a las personas.

Esta perspectiva pone de manifiesto las formas propias de conceptualizar la naturaleza y relacionarse con el ambiente. Así Piogba Chuwe (vieja que quema, en zoque) es la dueña de Piogba Cotzak (cerro que quema o volcán Chichonal) en Aj way (Chapultenango), mientras que Munganan (hombre rayo) vigila el frío bosque de niebla del cerro del Calvario en Tapalapa, en tanto que Tzama Pet (hombre de la montaña) camina libremente en las montañas de Kujya Tema (Francisco León) y Aj way.



De todos los seres, Piogba Chuwe, la dueña del volcán, es la más poderosa no solo porque habita en Piogba Cotzak, sino porque su presencia y su actuar impidieron que los ingenieros de Petróleos Mexicanos (Pemex) perforaran las montañas del volcán Chichonal en la década de 1970. Los dueños de los cerros habitan en cuevas, montañas, bosques de niebla y ríos, desde donde dialogan con los humanos, para dar abundancia de cosechas o riqueza material. Desde esta noción, los cerros y las cuevas tienen vida propia como espacios autogobernados donde se desarrolla un mundo paralelo similar al de la tierra:

“Se mira como cerro, pero es una casa; allá hay vivientes, así como en la tierra; hay gobierno, presidente, ellos son los que ordenan a quiénes van a matar. Es como aquí, que hace fiesta el presidente, que se mata la vaca, igual es allá. Todos los animalitos son naguales: los pájaros, la mariposa, el pescado, el alacrán, la culebra. Mi suegra decía que era viento (Filiberta Domínguez Gómez, entrevista, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre de 2020)”.

Se cree que los espíritus de las montañas se esconden en grandes pozas y en las cuevas. Cuando las personas entran creyendo que hay oro, son “encantadas” por los espíritus (Wonderly y Cordry, 1988, p. 100). La persona encantada hace un pacto en el que se compromete a otorgar algo a cambio de obtener dinero en oro. En Chapultenango, las montañas como Mag-Chucha, Toro Cotzak, Poquio Cotzak, Nenguen Tzá, Bovéda Cotzak y Tanki Cotzak son lugares que tienen dueños y encantos porque ahí se almacenan riqueza y vida como si fueran bodegas.

Siguiendo a Descola y Pálsson (2001), pueden identificarse dos modos de relaciones sociales de orden simbólico que mantienen los zoques con la naturaleza. El primero se centra en la reciprocidad y consiste en que se pide algo a la tierra para obtener abundantes cosechas agrícolas o riqueza material, y ella responde a la petición porque la naturaleza tiene el don de escuchar y otorgar. Un segundo modo de relación se refiere a los actos de protección que los seres del mundo zoqueano realizan sobre la naturaleza.

Munganan, Tzama pet, Saspalangui y Piogba Chuwe, como dueños de cerros y montañas, inhiben la sobreexploración de los bosques y las selvas, es decir, tienden a la regulación de los bienes comunes. Si alguien pretende apropiarse de la montaña de Tapalapa, aparece Munganan, según cuenta don Celso Morales, campesino del lugar:

“Hay lugares que tienen dueño, y cuando el dueño de la tierra o del lugar donde va a querer trabajar como que se enoja, no quiere que se trabajen ahí, entonces en el sueño le avisa que ahí en ese lugar no puede trabajar porque hay una persona que le corresponde ese lugar y no puede entrar ahí otra persona. El lugar como que tiene dueño y así decía, pero ahorita ya no, va uno a trabajar así donde quiera trabajar, pues ya no se ve, ya no nos presenta en el sueño nada (C. Morales, entrevista, Tapalapa, Chiapas, mayo de 2015)”.

La idea de que los cerros tienen dueño no implica un sentido de patrimonio o bien privado, sino una forma de protección para que el lugar permanezca intacto ante la presencia humana. Tocar un cerro es profanarlo, por tanto, Piogba Chuwe o Munganan saldrán a defender su territorio.

En ese sentido, los cerros y las montañas adquieren características humanas; por ejemplo, tienen un nombre propio y cuentan con capacidad de dar, recibir e incluso negar o castigar. Así, Nasakobajk (madre tierra) es un ser vivo que siente, actúa, piensa y dialoga. Desde la perspectiva zoque, los elementos de la naturaleza mantienen comunicación recíproca en tres dimensiones: a) con el ser humano (humano-naturaleza), b) entre sí mismos (naturaleza-naturaleza), y c) en forma onírica. Los cerros como Ipstejk o Piogba Cotzak, y las montañas donde se desplaza We y a We y á en Copainalá, tienen vida propia, por tanto, son seres a los que se les puede pedir o con quienes se puede hablar o mantener comunicación para hacer bien o mal:

“La madre tierra te habla, si tú tienes esa facilidad, te dice ¿qué quieres? Qué puedes hacer, qué no puedes hacer. Nada más piensa y te va a dar una respuesta [...]. Tú le propones algo a la madre tierra, y la madre tierra te contesta, pero si le hablas bien te contesta bien, pero si le hablas mal te contesta mal. En el tono que tú le hables vas a tener respuesta (T. Gómez Estrada, entrevista, Chapultenango, Chiapas, septiembre de 2020)”.



En otros casos los elementos de la naturaleza se comunican entre sí, por ejemplo, cuando el maíz y el frijol son menospreciados por los humanos o cuando se desperdicia la comida: El frijol y el maíz hablan entre ellos, sienten mucha tristeza si nosotros los regañamos, entonces esa necesidad llega hacia nosotros porque nosotros los tiramos. Lo que sufren ellos del desprecio, entonces, regresa hacia mí porque el maíz y el frijol ya hablaron entre ellos; entonces, no hay que maltratar ni la tortilla, ni el frijol, ni el maíz, no lo vamos a tirar, ellos se ponen tristes, hablan entre ellos.

Así es su palabra del maíz y del frijol (C. Morales, entrevista, Ocotepec, Chiapas, julio de 2015). El siguiente relato refiere a la comunicación onírica de un “hombre vestido de blanco” con un campesino del ejido Esquipulas Guayabal, municipio de Chapultenango, para inhibir la cacería de monos:

“Mi padrastro convocó a la gente para que fueran a matar a los monos, pero después soñó que le dijeron que por qué estaba mandando a matar a los monos. “Todos esos animales son míos”, dice que le dijo un hombre vestido de blanco con sombrero. Le dijo que él estaba matando a todos sus animales: “Me los están acabando, pero ya no. Los voy a guardar [a los monos], pero ustedes se van a venir aquí conmigo si no dejan a mis animales”. [...] Todos los que fueron ahí soñaron para que no vuelvan a matar a los monos (F. Domínguez Gómez, entrevista, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre de 2020)”.

Según los relatos, Piogba Chuwe vive en Piogba Cotzak, que tiene por vecino a Tajpi Cotzak (cerro del Gavilán), donde vive Saspalangui, por el rumbo del ejido Nicapa. Piogba Chuwe es una anciana de piel blanca que, en 1982, antes de la gran erupción, invitó a la población a una fiesta en el cráter del volcán para celebrar su cumpleaños. Ella anduvo anunciando la fiesta en los ejidos Esquipulas Guayabal y Carmen Tonapac.

Algunos la vieron bañarse en el río Susnubajk, cerca del ejido Guadalupe Victoria, en febrero de 1982. Entre los zoques, Ipstejk (veinte casas) es un lugar sagrado, de justicia divina, que con frecuencia aparece en los sueños de parteras, músicos, curanderas o personas que recibirán un don.

En un relato se cuenta que Ipstejk consta de dos lugares ocultos con forma de laberinto, y que está compuesto por veinte casas donde habitan los naguales zoques. A este lugar solo se llega mediante el sueño, y cuando las personas mueren su destino es ir ahí, donde son juzgadas de acuerdo con el comportamiento que desarrollaron en la vida terrenal. Todos acuden a Ipstejk, sirvientes o empleados, personas que tenían un nagual fuerte, de tal suerte que es un lugar mítico donde personas y animales se unen en un solo cuerpo para recibir el don y el nagual.

En Jama nas Ipstec (veinte casas de la tierra del sol) residen los nahuales de las personas que murieron a edad temprana, mientras que a Norte Ipstec (veinte casas del norte) se mudan los nahuales más poderosos procedentes de Jama nas Ipstec. Una vez se entra en el laberinto, no se puede salir sino hasta el momento de la muerte, cuando llegadas a una edad muy avanzada las personas son expulsadas con un rayo (Anzivino, 2009).

En las confesiones hechas en 1801 durante el juicio por hechicería a Tiburcio Pamplona, zoque de Quechula, se confirma que Ipstejk corresponde al paisaje cártico del río La Venta, ubicado en la actual Reserva de la Biosfera El Ocote, sobre el cerro Veinte Casas en Ocozocoautla (Anzivino, 2009). Justo ahí, en marzo de 1993 espeleólogos llevaron a cabo exploraciones en las que encontraron al menos nueve cuevas, algunas de ellas de difícil acceso dada la altura, como el Tapesco del Diablo (Gorza, Domenici y Avitabile, 2009).

Por el cúmulo de ofrendas encontradas en forma de vasijas, tejidos y herramientas agrícolas, Venturoli (2004) y Lee *et al.* (2009) sugieren que este paisaje cártico fue usado por los zoques como espacio sagrado durante el Preclásico Tardío (desde 400 a.C. hasta 200 d.C.). Según Aramoni (2014), se trata de Nort e Ipstec, ubicado en las serranías de la selva El Ocote, que hasta hoy en día se llama sierra Veinte Casas. Este hallazgo permite confirmar el mundo onírico zoque, que corre en paralelo con el mundo material, debajo de cuevas, montañas y ríos.

En ese sentido, los relatos zoques no son simples metáforas o producciones discursivas, sino que revelan una forma ontológica relacional que se contrapone con la ontología dualista moderna, de corte eurocéntrico y filosófico, que separa lo humano y lo no humano, natura eza y cultura, individuo y comunidad, “nosotros” y “ellos”, mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera (Blaser, 2013; Escobar, 2015).

En el mundo zoque, naturaleza y ser humano no están separados, tampoco los sueños, sino que forman parte de un todo, por eso los cerros y las montañas tienen dueños, son como humanos que hablan y escuchan. Por eso no existe una sola idea de naturaleza, sino una multitud de relaciones sacionaturales existentes o posibles (Swyngedouw, 2011). Disputas por la naturaleza y el territorio.

En 1958 el gobierno mexicanopuso en marcha un complejo hídrico sobre la cuenca media del río Grijalva para controlar el escurrimiento de las aguas hacia Tabasco mediante tres centrales hidroeléctricas con la idea de replicar el modelo de la Autoridad del Valle del Tennessee (TVA por sus siglas en inglés) que el gobierno de Estados Unidos aplicó en 1933. Las presas Malpaso en 1958, Chicoasén en 1980 y Peñitas en 1987 representan el triunfo de la perspectiva tecnocientífica, esto es, la dominación del ser humano sobre la naturaleza, a costa de inundar 30 000 hectáreas de tierras agrícolas y del desplazamiento de 4 000 familias zoques y mestizas en tres décadas. Mediante la industrialización del país, la idea era llevar el sueño del desarrollo y la modernidad a los pueblos, para lo cual era necesario incorporar las tierras indígenas al desarrollo nacional.

En la lógica de modernización, la ganaderización del trópico húmedo avanzó desde Tabasco hacia las tierras zoques impulsada por las políticas del Instituto Nacional Indigenista, que incentivaron la organización ganadera entre los campesinos ladinos y mestizos. El resultado fue la deforestación de más de 100 000 hectáreas, que derivó en la gradual pérdida de los bosques de niebla de Tapalapa, Pantepec y Rayón a partir de 1940, un área clave para la recarga hidrológica de las subcuenca de Zayula, La Sierra, Tzimbak y Pichucalco.

La perspectiva tecnocientífica sobre el territorio se fortaleció con los hallazgos de yacimientos petroleros en el norte de Chiapas y Tabasco, lo que marcó el despegue de la ilusión del desarrollismo por el oro negro en el trópico húmedo a partir de 1972 (Tudela, 1992). En los campos de Cactus y Sitio Grande, ubicados en el municipio de Reforma, en Chiapas, se comenzaron a extraer 1 067 barriles diarios de petróleo crudo, hasta alcanzar su pico máximo en 1979 con 348862 barriles diarios. Con el petróleo, el Estado nacional mostró su faceta extractivista, y de manera simultánea se externalizaron los daños ambientales y los conflictos con la población local (Checa-Artasu y Hernández, 2016).

La narrativa nacionalista del progreso y del desarrollo basados en la renta petrolera contribuyó a considerar los bienes naturales como inagotables e infinitos. De esta manera se legitimó el extractivismo interno para procurar la abundancia de petróleo. El progreso petrolero se manifestó en Chapultenango, Ixtacomitán y Nicapa con la apertura de brechas, caminos y puentes que dieron paso a las maquinarias de Pemex. Sin embargo, la exploración fue abandonada por la erupción del volcán Chichonal en 1982 y, por otro lado, la extracción comenzó a descender a partir de 1990, al grado de que en 2020 apenas se lograron extraer 24560 barriles diarios en los campos del norte de Chiapas.

Sobre el río La Sierra se reactivó la actividad minera tras un par de décadas sin explotación: Minera Frisco en la mina Santa Fe, en Solosuchiapa, y Lineal Gold Corporation en Pantepec, empresas que comenzaron a buscar oro y plata sobre los cerros de San Isidro Las Banderas y La Mina pese a la oposición de los pueblos de Buenos Aires, Chapultenango, Laguna Grande Pantepec y San Francisco Jaconá, en Tapilula, a partir de 2005. Por las protestas, la minera canadiense Lineal Gold Corporation abandonó el sitio de exploración en 2009. No obstante, sobre el cerro La Mina siguen puestos los intereses de las empresas Fortune Bay, Industrias Peñoles y Minera Frisco.

A partir de 2006, la Compañía Mexicana de Exploraciones S. A. (COMESA), bajo el proyecto llamado “Desarrollo de Actividades Petroleras del Proyecto Cactus”, comenzó a realizar estudios de prospección en busca de gas y aceite

en nueve municipios de Chiapas y en siete de Tabasco, con la idea de instalar 75 pozos petroleros sobre 447 961 hectáreas (Pemex, 2016). Se trataba del proyecto de ampliación de la frontera petrolera del norte de Chiapas, dada la baja producción obtenida hasta entonces, y de una nueva forma de colonización de la naturaleza: Anteriormente pasaban eso que se llamaban de “la línea” que andaban buscando, pasaban por donde quiera.

“Ahí les daban gratificación al dueño de la parcela. Le dieron vuelta a todo el ejido El Naranjo [Francisco León]. Era una miseria que recibían por el tramo que pasaban midiendo, marcaron algo. Ya después pasaban por todos los arroyos, no sé qué andaban buscando [...] Hablaban de que era un beneficio, y entonces la gente estuvo de acuerdo esperando ese beneficio (A. González, entrevista, El Carrizal, Francisco León, 25 de noviembre de 2017)”.

Mientras avanzaban los trabajos de prospección en minería y extracción de petróleo, el gobierno de Chiapas inició un proceso de reacomodo de los pueblos zoques aledaños a las mineras y zonas petroleras para trasladarlas a las llamadas “ciudades rurales sustentables” de Ixhuatán y Ostuacán a partir de 2007, bajo el argumento de que la reconcentración rural facilitaría al Estado la dotación de servicios a las localidades indígenas y rurales dispersas. Este nuevo reacomodo recuerda el periodo colonial, cuando una decena de pueblos zoques fueron reconcentrados de 1545 a 1611 con el objetivo de facilitar la evangelización y tasación de impuestos.

Tras el paso de COMESA, vino la reforma energética, que permitió la participación de empresas privadas extranjeras en la extracción de hidrocarburos en México a partir de 2013. Dos años después, la Comisión Federal de Electricidad declaró zona de interés geotérmico un total 15 000 hectáreas de Chapultenango y Ostuacán, incluyendo el cráter del volcán Chichonal, mientras las empresas Renaissance Oil Corp (Canadá), Grupo R (Méjico) y Diavaz Offshore (Méjico) obtuvieron 14 196 hectáreas en Juárez, Ostuacán y Sunuapa para explotar ocho pozos de gas y aceite en el marco de la ronda petrolera 1.3 en un lapso de 25 años. El contrato de extracción representaría para el Estado mexicano el ingreso de 35.5 millones de dólares.

En junio de 2017, la Comisión Nacional de Hidrocarburos programó la licitación de la ronda 2.2, con la que se pretendía extraer 239 millones de barriles de petróleo en doce pozos distribuidos en 84 500 hectáreas ubicadas en Tecpatán, Francisco León, Ixtacomitán, Chapultenango, Amatán, Ixtapangajoya, Pichucalco, Solosuchiapa, Sunuapa y Ostuacán. La organización inesperada del ZODEVITE irrumpió en Tuxtla Gutiérrez el 22 junio de ese mismo año para exigir la cancelación de la ronda petrolera 2.2, hecho que motivó que la Comisión Nacional de Hidrocarburos excluyera los polígonos 10 y 11, y en consecuencia se suspendió temporalmente la licitación bajo el argumento de que no se realizó la totalidad de las consultas a la población indígena afectada.

Esta radiografía permite visualizar el avance de la perspectiva tecnocientífica, que construye un territorio ecoeficiente de matriz energética basado en la lógica del extractivismo interno gestionada por el Estado, la cual consiste en “extraer recursos de una región para beneficiar a otra” (García, 2017). En este sentido, la ocupación y el reordenamiento del territorio serían necesarios con el objetivo de hacer del norte de Chiapas un área clave suministradora de materia prima para el sureste del país, sobre todo de gas, aceite y energía.

Los zoques tienen claro que los municipios de Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León son territorios con reservas naturales de petróleo que se encuentran bajo el acecho del gobierno y las empresas. Por eso, los protectores como Piogba Chuwe y San Andrés, santo patrono de Nicapa, actúan para impedir que se lleven la sangre de la tierra, el petróleo. Según los zoques, la disputa por el territorio y la naturaleza se abrió cuando los geólogos –perspectiva tecnocientífica– taparon la boca del volcán: Cuando vinieron los geólogos del petróleo en 1973, estuvieron tres días y tres noches en el volcán, cerquita de la boca. Salió la vieja molesta y les dijo que se fueran, no obedecieron y taparon la boca del volcán. Estos geólogos son los culpables porque antes el volcán tenía respiradero (Báez-Jorge, Rivera y Arrieta, 1985, pp. 75-76).

De acuerdo con Filiberta Domínguez Gómez, no hay duda de que Piogba Chuwe fue quien evitó la extracción del petróleo del fondo del volcán:

“Ese cerro del Gavilán [Poquiotz] que pertenece al volcán, cuando quisieron perforar ahí los gringos, no los dejaron. Decían que los petroleros miraban cerca el petróleo, como que ya mañana le iban a llegar [extraer], pero cuando llegan, al otro día miran que está más profundo. Hasta que, por fin, nunca le llegaron, entonces, vieron una virgen o una mujer vestida de blanco llena de estrellas, con corona, y había un gavilán. Esa mujer les dijo [a los petroleros]: “Aquí no pueden entrar, aquí mando yo. Nunca lo van a lograr, y si ustedes siguen, el gavilán los va a atrapar como la culebra”. Y así fue como lo dejaron, nunca hicieron nada, ahí quedó todo el caserío que hicieron cerca del rancho San Juan, por eso nadie puede tocar [el cerro] donde hay dueño (F. Domínguez Gómez, entrevista, Ixtacomitán, Chiapas, septiembre de 2020)”.

Los relatos con mayor carga discursiva son los que aluden a la potencia de Piogba Chuwe porque es la guardiana del volcán Chichonal, quien ahora regresa no para anunciar una tragedia, sino para defender la tierra.

Para los zoques de Francisco León, Piogba Chuwe dejó un mensaje para luchar contra la ronda petrolera: Ella [Piogba Chuwe] no permitió que exploraran el volcán, entonces, estamos viendo que nos deja una reseña [enseñanza], que nos dice que nos debemos levantar para defender no solo el volcán, sino a nivel de territorio, de nuestro estado, nuestro país (taller en la casa ejidal de Chapultenango, 11 de noviembre de 2017).

Desde esta perspectiva, son los “dueños de las montañas” quienes ordenan a los zoques que defiendan el lugar a través de los sueños. Un señor de la colonia Buenos Aires en Chapultenango me contó el siguiente sueño, el cual sucedió cuando había una amenaza de una minera canadiense en esa zona. Los de la minera no pudieron entrar en ese cerro Ajtziki y lamentablemente entraron del otro lado, que es Ixhuatán, donde también estamos en otro proceso de defensa del territorio y de expulsar a esa minera. La que entró es la de Carlos Slim.

El sueño era este: “Y vi al dueño del cerro Ajtziki, un anciano de larga cabellera blanca, su presencia era magnífica e imponente. Ya mis abuelos me habían hablado de él, pero no lo había soñado antes. Nunca me dijo su nombre, pero yo ya sabía quién era. Imponía respeto, pero no miedo. Estaba rodeado de hermosas serpientes tornasol de diferentes tamaños. El anciano me dijo: deberás defender mi casa, no permitas que los mineros destruyan esta montaña” (M. Sánchez Gómez, entrevista, San Cristóbal de Las Casas, 19 de noviembre de 2019).

El cerro Ajtziki es una imponente montaña escarpada cubierta de neblina la mayor parte del año, colindante con las tierras de Pantepec, que se levanta sobre la subcuenca del río Pichucalco. Para los pobladores de Buenos Aires Chapultenango es un lugar simbólico, pero para la empresa canadiense Fortune Bay es una montaña de oro y plata que se enmarca dentro del Proyecto Ixhuatán, definido por el gobierno como el distrito minero La Victoria.

Desde la visión católica, los santos cristianos también actúan para impedir la extracción de hidrocarburos. Se afirma que San Andrés, patrono de Nicapa, pidió a los ingenieros que mejoraran la vida de los pueblos a cambio de que se llevaran el petróleo, pero como se negaron, fueron castigados.

“Un compañero que estuvo trabajando ahí por una comunidad de Nicapa, dice que hace más de cien años explotaron el petróleo ahí, pero que los ingenieros sí le hablaban al patrono de Nicapa que es San Andrés. Cuenta que los ingenieros le fueron a hablar para que pudieran sacar petróleo, pero les dijeron: “Compongan mi pueblo, mi iglesia, todo, háganles las casas a mi pueblo porque ese petróleo es de mis hijos”. Según ellos, los ingenieros no aceptaron y sí alcanzaron el petróleo, pero al momento de alcanzar hizo mucha presión que alzó las torres y se cayeron. Ahí murió gente importante de esa obra, de esa empresa, como más de treinta. Sí es cierto, yo caminaba por ahí donde me dijo este amigo y sí, ahí brota agua de azufre blanco, ahí por el cerro de Nicapa, quedaron ahí tubos donde brota el petróleo. Dicen que el patrón San Andrés no dio permiso (E. Sánchez, taller en la casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2017)”.



El anterior relato, por un lado, muestra la potencialidad del santo patrono de Nicapa, pero por otro revela que solo los santos cristianos pueden negociar o pactar la entrega del petróleo, de tal suerte que las perspectivas cristiana e indígena coexisten en el marco de la movilización contra la ronda petrolera, y serán usadas como argumentos para territorializar la lucha, es decir, como procesos de politización.

Para los zoques que militan en el ZODEVITE, la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco, dada a conocer el 24 de mayo de 2015, marca una nueva tarea evangelizadora. Los servidores de la Iglesia y los sacerdotes zoques encontraron en esta encíclica un marco novedoso de significado para defender a la madre tierra, la casa común:

"En el ZODEVITE lo que nos anima, nos abre la mente, es el cuidado de la naturaleza, de la madre tierra, porque a veces nosotros decimos, ¿por qué está lloviendo mucho?, ¿por qué está haciendo mucho calor? Ya ni se aguanta. Ahí nos dicen, porque tienen documentos, que tenemos que cuidar la tierra. [...] El padre Juan, mi respeto, porque él trabaja desde aquí hasta arriba, porque el papa hace los documentos, entonces, como cristianos es importante cuidar la madre tierra (H. Hernández Álvarez, entrevista, San Pablo Tumbak, Francisco León, 29 de mayo de 2021)".

La presencia de la Iglesia católica dentro del movimiento del ZODEVITE confronta a las otras religiones protestantes, sobre todo a los adventistas de Chapultenango y Tecpatán, quienes afirman que “todo está escrito en la Biblia, son tiempos del apocalipsis”, por tanto, los proyectos petroleros y mineros deben ser vistos y aceptados como oportunidades de desarrollo para los pueblos. Para los adventistas, los católicos que participan en el ZODEVITE solo hacen política electoral cada vez que se aproximan las elecciones locales.

"Entonces, eso es lo que pasa, pero vemos dos cosas importantes. Hay una fuerza que quiere luchar en favor de la tierra, pero está la otra que no permite que tú luches por la voz del pueblo [...] pero ¿qué tenemos que hacer? Formar esta asamblea donde el pueblo decida el rumbo, pero no nos permiten los partidos políticos, los líderes, las cabezas enfermas (taller en la casa ejidal de Chapultenango, noviembre de 2018)".

El 28 de marzo de 2019, una imagen de Emiliano Zapata servía de fondo al templete en la plaza principal de Chapultenango, donde los sacerdotes católicos Marcelo Pérez Pérez, Margarito Saénz Díaz y fray Fernando Alvarado Flores celebraban la liturgia para recordar la erupción del volcán Chichonal de 1982. Era un acto político-religioso e indígena para mostrar la potencia política de la lucha por el territorio iniciada por el ZODEVITE. Después de la liturgia se llevó a cabo la danza del Tzundy, un ritual zoque, para rendir homenaje a los muertos por la erupción del volcán; las familias prendieron una veladora e hicieron una cruz cristiana sobre el piso.

Curiosamente, los zoques de Francisco León se mantuvieron al margen de la celebración porque consideraban que estos actos eran muestras de paganismo o viejas costumbres. En paralelo, una marcha de adventistas, principalmente del ejido Vicente Guerrero, de Francisco León y de la propia cabecera municipal de Chapultenango, cruzó frente a la presidencia municipal con pancartas que contenían frases alusivas a la lucha contra el alcoholismo. Desde la perspectiva de los sabáticos, el alcohol es el principal problema del pueblo zoque. Todas estas escenas reunidas parecían sintetizar los procesos de lucha dentro del territorio.

Reflexiones finales

La lucha zoque contra la ronda petrolera 2.2 en Chiapas pone de relieve las disputas ontológicas por la naturaleza y el uso de los bienes naturales como las fuerzas que definen el modo de comprender y habitar los territorios. Esta lucha es singular porque desafía la hegemonía de quienes promueven el extractivismo petrolero del Estado mexicano, legitimada sobre la narrativa del progreso y el desarrollo.



Los anteriores datos muestran cómo el territorio y la lucha contra la ronda petrolera están dinamizados por el cruce de la religiosidad popular indígena, la competencia entre la Iglesia católica y la protestante, y las diferentes formas de ver y comprender el mundo desde la perspectiva tecnocientífica y étnica, que entrecruzan sus territorialidades e intereses en el norte de Chiapas.

Desde la perspectiva zoque, los seres sobrenaturales son las verdaderas fuerzas que luchan por el territorio, sobre todo a través del sueño, lo cual hace que en el plano material se eviten las confrontaciones físicas en los conflictos o la sobreexplotación de los recursos. También significa la aparición de un sujeto político subalterno y antagónico que se apropiá y adapta las buenas nuevas del evangelio verde de la encíclica Laudato si' como el nuevo ethos ambiental de la Iglesia católica. Un aspecto crítico del Laudato si' es que no cuestiona a las naciones más desarrolladas, más bien asume que todos los hijos de Dios son responsables del deterioro ambiental, a la vez que admite que las acciones políticas y religiosas no son suficientes para resolver el problema global.

Bibliografía

- Acosta, G. (2016). Modos de producción y agricultura temprana: nuevos datos del centro y sur de México. En J. Jiménez López et al, El poblamiento temprano en América (pp. 133- 145). Museo del Desierto.
- Álvarez, A. S. (1993). ¿Es la religión judeo-cristiana responsable de la crisis ecológica? Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, (31), 163-180. <https://revistaiztapalapa.itz.uam.mx/index.php/itz/article/view/1195>
- Anzivino, B. (2009). El documento Quechula, III A.1 del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Edición paleográfica y observaciones. En P. Gorza, D. Domenici y C. Avitabile (coords.), Mundos zoque y maya: miradas italianas (pp. 49-72). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aramoni, D. (2014). Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Báez-Jorge, F., Rivera Balderas, A., y Arrieta Fernández, P. (1985). Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra: condiciones socioeconómicas y sanitarias de los pueblos zoques afectados por la erupción del volcán Chichonal. Instituto Nacional Indigenista.
- Biblia Católica (s. f.). <https://www.bibliacatolica.com.br/es/>
- Blaser, M. (2013). Un relato de la globalización desde el Chaco. Universidad del Cauca. Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. América Crítica, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americacritica/3991>
- Boff, L., y Boff, C. (1986). Cómo hacer teología de la liberación. Ediciones Paulinas.
- Checa-Artasu, M., y Hernández, R. (coords.) (2016). El petróleo en México y sus impactos sobre el territorio. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Collingwood, R. (2019). La idea de la naturaleza. Fondo de Cultura Económica.
- Cristoffanini, P. (2017). Cristianismo y naturaleza: de ideología legitimadora a evangelios verdes. Sociedad y Discurso, (31), 19-42. <https://130.225.53.24/index.php/sd/article/download/2011/1544>
- De la Cadena, M. (2009). La política indígena: un análisis más allá de la política. Red de Antropologías del Mundo, (4), 139-171. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Descola, P., y Pálsson, G. (coords.). (2001). Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas. Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. Cuadernos de Antropología Social, (41), 25-38. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>



- García, A. (coord.) (2017). Extractivismo y neoextractivismo desde el sur de México: múltiples miradas. Universidad Autónoma Chapingo.
- Gorza, P., Domenici, D., y Avitabile, C. (coords.) (2009). Mundos zoque y maya: miradas italianas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Koselleck, R. (2001). Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia. Paidós.
- Latour, B. (2008). Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Manantial.
- Lee Whiting, T., Domenici, D., Esponda Jimeno, V., y Del Carpio Penagos, C. (coords.) (2009). Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el Occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://doi.org/10.29043/CESMECA.rep.106>
- Leff, E. (2019). Ecología política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida. Siglo XXI Editores.
- Linares, E. (2014). Sociedades complejas prehispánicas en la región zoque de Chiapas [tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Chiapas]. <https://repositorio.unach.mx/jspui/handle/123456789/2970>
- Palacios, R., y Rzedowski, J. (1993). Estudio palinológico de las floras fósiles del Mioceno Inferior y principios del Mioceno Medio de la región de Pichucalco, Chiapas, México. Acta Botánica Mexicana, (24), 1-96. <https://doi.org/10.21829/abm24.1993.677>
- Pemex (2016). Manifestación de impacto ambiental de Desarrollo de Actividades Petroleras del Proyecto Cactus. Gobierno de México. <http://sinat.semarnat.gob.mx/dgiraDocs/documentos/tabc/estudios/2006/27TA2006X0040.pdf>
- Pye, M. E., y Clark, J. (2006). Los olmecas son mixe-zoque: contribuciones de Gareth Lowe a la arqueología del formativo. En D. Aramoni (coord.), Presencia zoque. Una aproximación multidisciplinaria (pp. 27-222). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas; Universidad Autónoma de Chiapas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Cortés, M., y Lazos Chavero, E. (2011). Indigenous perception of changes in climate variability and its relationship with agriculture in a Zoque community of Chiapas, Mexico. Climatic Change, (107), 363-389. <http://dx.doi.org/10.1007/s10584-010-9972-9>
- Swyngedouw, E. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. Urban. Revista del Departamento de Urbanística y Ordenación del Territorio, (1), 41-66. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/410>
- Tudela, F. (1992). La modernización forzada del trópico: el caso de Tabasco. Proyecto integrado del Golfo. El Colegio de México.
- Venturoli, S. (2004). Ritualidad en una cueva en el área zoque de Chiapas. El caso de La Hierbachunta. En Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 2002 (pp. 427-441). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://repositorio.cesmeca.mx/handle/11595/332>
- Viveiros de Castro, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural.
- Katz. Voorhies, B. (ed.) (1991). La economía del antiguo Soconusco, Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas; Universidad Autónoma de Chiapas.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. Science, 3767(155), 1203-1207.
- Wonderly, D., y Cordry, D. (1988). Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas. Gobierno del Estado de Chiapas.

La lucha contra la ronda petrolera en México: el antagonismo del pueblo zoque de Chiapas

Revista Ecología Política, N° 60 (79-83), Icaria Editorial, 2022

Introducción

En su nueva fase de acumulación, el capitalismo extractivo avanza sobre territorios indígenas, sobre todo aquellos que poseen alta biodiversidad, revalorados a partir del new deal inaugurado por el consenso de las commodities que encuentra en los bosques, minerales, hidrocarburos y aire, una renovada forma de especulación financiera a costa de explotar la naturaleza, principalmente en América Latina (Svampa, 2012; Harvey, 2003).

A contracorriente surgen movimientos socio ambientales de matriz comunitaria-indígena que defienden su territorio, desde donde apelan al retorno de formas ancestrales de vivir, construyen novedosos procesos autonómicos, fuera de la racionalidad ambiental moderna y, alejada de la vigilancia del Estado. Autores como Martínez Alier (2011) sitúan a este nuevo ciclo de luchas en el ecologismo de los pobres como conflictos distributivos de los recursos por sus renovados lenguajes de valoración de la naturaleza.

El extractivismo interno en el sur de México

Junto a los Mixes y Popolucas, las comunidades zoques son una familia lingüística que habitan el sur de México desde hace 3,500 años en los estados de Veracruz, Tabasco, Chiapas y Oaxaca, donde elaboraron el calendario más largo, fechado en el año 36 a.C. Los rastros arqueológicos indican que domesticaron de manera temprana el maíz, lo cual permitió desarrollar la agricultura, además, funcionaron como sociedades políticas sin Estado desde la frontera con Guatemala hasta el Golfo de México, por lo cual, podría tratarse de la cultura madre de Mesoamérica (Pye y Clark, 2006: Bachand, 2013).

Sin embargo, a partir de 1524, la conquista española sometió a la población zoque mediante una agresiva campaña de captura de indios para esclavizarlos. A la par, la evangelización cristiana, la encomienda y la reconcentración de los pueblos, como políticas de control poblacional, desencadenaron hambrunas y epidemias que terminaron por reducir a la población al grado de su extinción durante el siglo XVIII (Villa Rojas, 1975). No obstante, algunos pueblos se sublevaron ante el cumulo de injusticias y agravios como Ixtacomitán en 1533, Tuxtla en 1693, Ocozocuautla en 1722 y Chapultenango en 1884. Durante la revolución mexicana de 1910 permanecieron al margen de las grandes revueltas.

A partir de 1950, el Estado Mexicano intervino una porción del territorio con la idea de replicar el Tennessee Valley Authority (TVA) a través de la Comisión del Río Grijalva, que logró construir 3 centrales hidroeléctricas sobre las turbulentas aguas del Río Grijalva, a costa de desaparecer los pueblos de Usumacinta, Quechula y Chicoasén. Las consecuencias fueron la inundación de 30.000 hectáreas de tierras agrícolas y el desplazamiento de 4.000 familias, de 1950 a 1980 (Ibarra, et al., 2018). En tanto, la ganadería deforestó un millón de hectáreas de bosques y selvas del trópico húmedo y se instalaron 150 campos petroleros en Tabasco y Chiapas (Villafuerte, et al., 1997). En su conjunto estos proyectos configuraron el extractivismo interno mexicano, es decir, una política de intervención del Estado para favorecer a otras regiones del país (García, et al., 2017).

A partir del año 2000, el gobierno determinó convertir a la zona en un distrito minero sobre 70.000 hectáreas, en particular con la minera Frisco que explora yacimientos de oro, plata y wollastonita en la localidad de Solosuchiapa; mientras en el Volcán Chichón se busca instalar una planta de geotermia; 3 mini-hidroeléctricas sobre los ríos Magdalenas y Tzimbac y ocupar 100.000 hectáreas para extraer gas y aceite.



La racionalidad extractiva del Estado contrasta con la percepción que las comunidades zoques tienen sobre su propio territorio. Según los habitantes, el lugar está habitado por seres míticos dueños de los cerros y las montañas, guardianes de los bosques quienes inhiben la sobreexplotación a través de los sueños, como formas otras de proteger a la naturaleza. Así Piogbachuwe (viaje que arde, en zoque), la dueña del Volcán Chichón, impidió que se llevaran el petróleo, durante la erupción volcánica de 1982, mientras Munganan (hombre rayo) y Tzama Pet (hombre de la montaña) cuidan los bosques de Tapalapa y Chapultenango.

El derrumbe del mito petrolero

Tras la nacionalización del petróleo en 1938, el Estado Mexicano fundó el mito nacionalista del progreso y el desarrollo sobre la base de la renta petrolera que permitió justificar el extractivismo interno de los territorios indígenas para obtener ingresos públicos, pese a los altos costos ambientales. El boom petrolero por los yacimientos descubiertos en Tabasco y norte de Chiapas aceleró la modernización forzada del trópico húmedo, a partir de 1970 (Tudela, 1992). Sin embargo, la abundancia entró en crisis; si en Chiapas se extraían 334.000 barriles de petróleo crudo diario en la década de 1980 para 1990 descendieron a 84,281 y en el 2000 a 48,174 barriles (SENER, 2020).

La caída fue atribuida al largo historial de corrupción dentro de la paraestatal Petróleos Mexicanos (PEMEX) que generó atraso tecnológico de la empresa. La solución fue abrir el sector energético a la inversión privada después de 78 años de control estatal, para lo cual el congreso mexicano modificó los artículos 25, 27 y 28 de la Constitución Política en diciembre de 2013. La reforma energética, prometía reducir el precio del gas a la población y aumentar la producción petrolera de 2.5 millones de barriles diarios a 3 millones (SENER, 2020).

Para alcanzar la meta, el gobierno organizó las rondas petroleras para subastar 111,800 millones de barriles de petróleo crudo de las reservas marítimas y terrestres del país; en marzo de 2014, la ronda Cero licitó los campos del Golfo de México; la ronda 1 los yacimientos de Veracruz, Tabasco y una porción de Chiapas. En agosto de 2016, la ronda 2.2 por primera vez incluyó tierras indígenas, bajo la promesa de atraer 2.000 millones de dólares de inversión en 12 áreas ubicadas en Tamaulipas, Tabasco y Chiapas. En este último se pretendía extraer 239 millones de barriles de petróleo de 12 campos sobre una extensión de 84,500 hectáreas, habitado históricamente por las comunidades zoques.

El conjunto de las rondas petroleras reportaron 111 contratos de exploración y extracción de hidrocarburos en México, de los cuales 51 son áreas terrestres; 32 aguas someras y 28 en aguas profundas. En las licitaciones participaron 73 empresas de 20 países con una inversión acumulada de 5,954 millones de dólares, de los cuales, 2,352 millones fueron ingresos para el Estado Mexicano, según el reporte de julio 2020 (SENER, 2020).

Sin embargo, el anuncio de la ronda 2.2 motivó que las comunidades del norte de Chiapas conformaran el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (ZODEVITE), aglutinado por indígenas católicos y campesinos de Tecpatán, Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León. El movimiento irrumpió con una multitudinaria protesta en Tuxtla Gutiérrez el 22 de junio de 2017 para exigir la cancelación del proyecto petrolífero.

Ante la movilización, la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) decidió excluir los bloques 10 y 11 bajo el argumento de no haber logrado realizar las consultas a las comunidades indígenas de las 10 municipalidades afectadas, en términos del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), suscrito por México en 1992. El ZODEVITE rechazó las consultas del gobierno y a cambio, desplegó sus propias autoconsultas, asambleas comunitarias sin intervención gubernamental, organizadas por los propios pueblos afectados y expresadas en la lengua local.

El ZODEVITE encontró en el giro eco-teológico de la encíclica del Laudato Sí del papa Francisco, promovida por la Pastoral Social de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, un nuevo marco de significado religioso para emprender la defensa de la casa común –la tierra– que se entrecruzó con la acumulación de agravios históricos propi-

ciados por el gobierno, deterioro de las condiciones de vida de la población, impactos de cambio climático y por otro, procesos de revalorización de la identidad étnica como ejes que detonaron el movimiento frente a la amenaza de la ronda petrolera.

El ZODEVITE incorporó en su repertorio otras demandas territoriales para exigir el retiro de la minera Frisco en Solosuchiapa, tarifas preferenciales de energía eléctrica, la suspensión de los proyectos hidroeléctricos sobre el Río Magdalena y promover la iniciativa ciudadana de una nueva ley general de aguas en México. En ese sentido, las asambleas comunitarias fueron espacios de reflexión, articulación y de poder comunitario desde donde se tejieron la identidad del movimiento y las demandas.

Tras la suspensión de la ronda petrolera, el ZODEVITE comenzó a trazar su propio proyecto político para hacer frente al extractivismo interno del Estado, en una lógica autonómica. En septiembre de 2016, las comunidades plantearon incentivar la soberanía alimentaria y la defensa del agua, como primeras tareas para reapropiarse del territorio.

Reflexiones finales

La aparición del ZODEVITE como sujeto político se inserta en el marco de un nuevo ciclo de luchas campesina-indígenas y populares de carácter ambiental, de confrontación abierta contra proyectos mineros, eólicos e hidrocarburos, como actores claves en el cambio de las políticas ambientales en México en la última década.

El caso particular del ZODEVITE cuestiona el mito del desarrollo y el progreso construido por el Estado Mexicano sobre la base de la renta petrolera, además, pone de relieve la configuración de nuevas subjetividades políticas indígenas y la aparición de nuevos marcos de significados religiosos como el Laudato Sí, derivada de la creciente conciencia ambiental promovida por los movimientos sociales urbanos y rurales. Una contribución fundamental de esta lucha es haber logrado mantener bajo subsuelo 239 millones barriles de petróleo, y con ello, evitar la generación de 71.7 millones de toneladas de efectos gas invernadero.

Finalmente, el movimiento zoque evidencia dos proyectos políticos en confrontación permanente en el modo de concebir y apropiarse de la naturaleza. Por un lado, el mundo moderno guiado por el capitalismo que convierte a la naturaleza en mercancía y por otro, el mundo indígena de tradición campesina y comunitaria que apela a su ancestralidad para equilibrar la explotación de los bienes comunes.

Bibliografía

- Bachand, B., 2013, «Las fases formativas de Chiapa de Corzo: nueva evidencia e interpretaciones», Revista Estudios de la Cultura Maya, 42, pp 13-52.
- García, A., et al., 2017, Extractivismo y neoextractivismo desde el sur de Mexico. Múltiples miradas. Texcoco, Estado de México, Universidad Autónoma Chapingo.
- Harvey, D., 2003, El nuevo imperialismo. España, Akal.
- Ibarra García, M. V. y E. Talledos, coords, 2015, Megaproyectos en México. Una lectura crítica. México, Itaca
- Martínez Alier, J., 2011, El ecologismo de los pobres. Madrid, Icaria Antrazyt.
- Sener, 2020, rondas, Secretaría de Energía, México. Disponible en: <https://www.rondasmexico.gob.mx/esp/rondas/>
- Svampa, M., 2012, Cambio de época, movimientos sociales y poder política, primera edición, CLACSO, Siglo XXI editores: Buenos Aires, Argentina.



- Pye M, y J. E., Clark, 2006, «Los Olmecas son Mixe-Zoques: contribuciones de Gareth Lowe a la arqueología del formativo» en: Aramoni, D., et al., coords., Presencia Zoque. Chiapas, UNICACH, pp 207-222.
- Tudela, F., 1992, La modernización forzada del trópico. México, Colmex.
- Villa Rojas, A., et al., 1975, Los zoques de Chiapas. México, INI
- Villafuerte D., et al., 1997, La cuestión ganadera y la deforestación. Chiapas, UNICACH.

La gestión del riesgo desde abajo: crisis ambiental en tierras zoques

Suplemento La Ojarasca N° 284, Diario La Jornada, Diciembre, 2020

Cuando se presentan inundaciones en Tabasco y Chiapas, las caras visibles son imágenes de cuerpos de rescate, refugios habilitados, vehículos “todo terreno” incluyendo aeronaves y lanchas. Los funcionarios como parte del *performance* llegan hasta el lugar de los hechos para dar mayor verosimilitud ante los medios de comunicación, pero ¿qué hacen las comunidades afectadas? ¿Cómo gestionan el riesgo desde sus propias formas y saberes?. La experiencia acumulada muestra la potencia organizativa de las comunidades indígenas y campesinas para sobreponerse a las catástrofes cuando los esfuerzos gubernamentales son rebasados.

Históricamente, el noroccidente de Chiapas es habitado por comunidades zoques, quienes junto a mixes de Oaxaca y popolucas de Veracruz constituyen una sola familia lingüística desde hace más de tres mil 500 años. A partir de la década de 1930, el Estado mexicano comenzó a introducir la ganadería, primero con los ladinos de Pichucalco y luego con los zoques de Chapultenango y Francisco León. Tal estrategia asignó a estas tierras la producción de alimentos a bajo precio, a costa de deforestar más de 1.5 millones de hectáreas de bosques y selvas en todo el sur del país.

Sobre el río Grijalva, que atraviesa una parte de la porción zoque, el gobierno diseñó un complejo hídrico mediante tres centrales hidroeléctricas para controlar el escurrimiento de las aguas hacia Tabasco, generar energía eléctrica y llevar el “desarrollo” a los pueblos, tal como el gobierno de Estados Unidos hacía sobre el Valle del Tennessee desde 1933. Las presas Malpaso en 1950, Chicoasén en 1980 y Peñitas en 1987 representaron ese modelo de gestión hídrica.

Lo único que vieron los pobladores fue la desaparición de los pueblos de Chicoasén, Usumacinta y Quechula cuando las compuertas de las presas se abrieron y cómo toda esa energía eléctrica comenzó a fluir a las ciudades para mover a las industrias. Las promesas del progreso nunca llegaron; por el contrario, se estima que cuatro mil familias fueron desplazadas de manera gradual y 30 mil hectáreas de tierras inundadas terminaron por aislar comunidades, cortar rutas de comercio y transformar el paisaje natural.

En la década de 1990, tras la caída del precio internacional del café, los campesinos del norte de Chiapas encontraron en la ganadería una alternativa económica para hacer frente a la crisis; por ello, derribaron sus cafetales y milpas para convertirlos en campos de pastizales para el ganado, gracias a los incentivos y créditos ganaderos otorgados desde el antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI).

En 2016, el gobierno pretendió ampliar la zona de extracción de gas y aceite hacia 10 municipios zoques y tsot-siles, pero la oposición de los pueblos aglutinados en el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (Zodevite) logró suspender la licitación de la ronda petrolera 2.2.



Este conjunto de acontecimientos explica en parte la construcción social del riesgo generada por el propio Estado a partir de las políticas de ganadería extensiva y gestión hídrica. Ahora las seis cuencas hidrográficas del norte de Chiapas presentan cambios de uso de suelo y erosión, a raíz del abandono gradual de la agricultura campesina por la introducción de pastizales.

El huracán Eta que azotó al norte de Chiapas durante los primeros días de noviembre pasado propició que, de la noche a la mañana, los niveles de ríos y arroyos aumentaran. Carreteras asfaltadas y caminos de terracería colapsaron. Varios tramos de las vías Tuxtla-Bochil-Villahermosa y Tuxtla- Ciudad de México sufrieron cortes.

Los deslizamientos de tierras obstruyeron caminos de terracerías, los sistemas de agua entubada colapsaron en Chapultenango y Francisco León, la energía eléctrica se interrumpió por una semana y varias parcelas campesinas resultaron con deslizamientos de laderas. Los casos graves fueron la muerte de dos personas en El Avellano, Pantepec y la cabecera municipal de Ixhuatán, donde se desgajaron los cerros.

Las lluvias revelaron no sólo la vulnerabilidad de las comunidades indígenas, sino el histórico abandono del gobierno en el mantenimiento de las vías de comunicación, obras públicas construidas en zonas de riesgo y fallas de acceso a información de los sistemas de alerta hidrometeorológico.

Sin embargo, el paso de Eta mostró la potencialidad organizativa de las comunidades indígenas para asegurar su sobrevivencia en tiempos de desastres. La solidaridad y cooperación, el tequio, las redes y lazos familiares, la memoria histórica y el conocimiento local fueron puestos en escena como formas de autogobierno para recuperar la vida comunitaria colectiva.

En el ejido Vicente Guerrero, en Francisco León, el sistema de tuberías que trae el agua para uso doméstico desde el Cerro del Mono colapsó en los primeros días de noviembre. Para restablecer el servicio, la comunidad organizó a una docena de hombres en pequeñas brigadas que por casi una semana completa cargaron tuberías y arreglaron las válvulas en los tramos dañados, a lo largo de más de cuatro kilómetros.

El tequio como forma comunitaria de trabajo no asalariado fue central para retornar a la normalidad. Otra parte de la población se organizó con los poblados vecinos de El Carrizal, Buenavista y Carmen Tonapac para reparar el camino asfaltado que colapsó por el deslizamiento del cerro y con ello evitar quedaran incomunicadas por vía terrestre hacia Chapultenango y Tecpatán. Al cabo de unos días, el camino se rehabilitó de forma provisional, sin intervención de las autoridades de gobierno.

En otro caso, las familias de Viejo Carmen Tonapac en Chapultenango, cerca del volcán Chichonal, perdieron sus viviendas y animales domésticos por las corrientes de agua que se formaron sobre las laderas del pueblo. Días después comenzaron a construir nuevamente sus viviendas, mientras la ayuda en especie proveniente de los pueblos vecinos comenzó a fluir. El centro de Atención Primaria de la Salud “Waba Itjkuy” (*Buen vivir en zoque*), institución administrada por religiosas católicas, comenzó a acopiar víveres. A más de 200 kilómetros de distancia, las familias de Nuevo Carmen Tonapac, reubicadas en Chiapa de Corzo tras la erupción del Chichón, aportaron víveres, ropa y dinero para los afectados de Viejo Carmen. La continuidad de los lazos familiares, las redes de comunicación comunitaria y la memoria de que alguna vez sus abuelos habitaron el terruño del volcán movilizó a los jóvenes para colectar ayuda desde la iglesia católica.

Un aspecto central fue el uso de las tecnologías, sobre todo internet. El Centro de Lengua y Cultura Zoque elaboró un mapa interactivo con fotografías geo-referenciadas y videos grabados con teléfonos celulares que las personas afectadas circulaban en Facebook y mensajerías de Whatsapp. El mapa disponible como herramienta en <https://puebloszoques.ushahidi.io> permitió situar las afectaciones en más de 90 puntos y dimensionar el impacto del huracán en el norte de Chiapas.

La gestión de los zoques para sobreponerse ante catástrofes no es un asunto nuevo, se alimenta de la experiencia colectiva y el conocimiento ancestral del territorio. En los días previos a la erupción del volcán Chichonal de 1982, la población cuenta que Piogba Chuwe, la dueña del volcán, salió a invitar a los pueblos a su fiesta que celebraría dentro del cráter. Para algunos fue el alertamiento temprano de una catástrofe mayor. Las familias pusieron en marcha mecanismos similares de sobrevivencia durante Eta en medio de la crisis ambiental que supuso la erupción. Muchos lograron ponerse a salvo porque conocían las veredas y los caminos para huir.

Esta gestión desde abajo contrasta significativamente con el modelo hegemónico de gestión de riesgos centrado en la recuperación de bienes materiales e infraestructura pública en manos de las autoridades o los especialistas, donde los conocimientos locales, la comunidad y las personas afectadas son subordinados o desvanecidos. Esta gestión desde abajo aún no cuenta a la hora de diseñar las políticas públicas como formas comunitarias que los propios pueblos reactualizan para asegurar su sobrevivencia.

La comunidad zoque: asambleas en tiempos de despojo territorial

La Jornada del Campo, N° 130, 21 de julio 2018

 **E**l 25 de febrero de 2017 un inusual movimiento de mujeres, hombres, niños, niñas, campesinos, profesionistas y ganaderos zoques de una veintena de comunidades auto-convocadas por sus autoridades ejidales se centró en el domo principal de la cabecera municipal de Chapultenango para decidir sobre la llegada de la ronda petrolera 2.2, que amenazaba con instalar 12 pozos petroleros en 84,500 hectáreas de tierras del norte de Chiapas.

No era la primera vez que ocurría una asamblea para discutir temas comunitarios, pero la urgencia del tema había movilizado a los barrios, rancherías y ejidos zoques desde septiembre de 2016, tiempo en que comenzó a organizarse la defensa del territorio desde Tecpatán y Francisco León. De esta manera, la asamblea se convirtió en el espacio del poder comunitario para trazar el rumbo del movimiento indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (Zodevite), pero también como un lugar privilegiado para expresar el sentir subyugado durante centurias, recrear la memoria colectiva y sus narrativas y para re-conocerse como comunidad agraria y étnica, desmantelada en el actual contexto del despojo territorial.

Los zoques tienen una historia de 2,500 años en el noroccidente de Chiapas que pese a las políticas colonizadoras de exterminio (hambruna y epidemias) persisten en medio de las contradicciones que impone la racionalidad económica del capitalismo. No es la primera vez que a los zoques intentan despojarlos de sus tierras. En el siglo XIX, la compañía deslindadora *Mexican Land Colonization* penetró las tierras zoques, principalmente en Ixtacomitán, Chapultenango y Magdalena Coalpitán para apropiarse de 214 mil hectáreas. Solo en algunos casos, los zoques opusieron resistencia a sangre y fuego como ocurrió contra la familia Pastrana de Ixtacomitán en 1922.

Para evitar la resistencia de los zoques, el Estado posrevolucionario del siglo XX desmanteló por completo las instituciones indígenas locales. Para empezar, desde Tabasco el gobierno de Tomás Garrido Canabal emprendió una campaña “desfanatizadora” contra las creencias zoques, en particular contra el catolicismo y el alcohol; luego siguió el retiro del *Ore Tzame* como lengua local mediante la puesta en marcha de caravanas culturales y la enseñanza forzada del español como lengua nacional, además, de estigmatizar como “brujos” a músicos tradicionales y curanderos, algunos de los cuales, ostentaban el cargo de *Kubguy jiara* (padre del pueblo).



Eran los tiempos del *despojo cultural* para desindianizar a los zoques, para convertirlos funcionales al proyecto nacional del naciente *Estado hecho gobierno*. Así es como en parte la comunidad agraria y étnica fue desmantelada parcialmente.

Todo ello permitió un lento ingreso de los proyectos que ahora conocemos como extractivos. En primera, las presas hidroeléctricas (Peñitas, Malpaso y Chicoasén) construidas desde la década de 1960 sobre la cuenca del Bajo Grijalva inundaron 30 mil hectáreas de tierras agrícolas y desplazaron a más de 4 mil familias en 3 décadas; la ganaderización del trópico húmedo alcanzó las tierras zoques con miles de cabeza de ganado y la deforestación de miles de hectáreas, entre ellas, bosques de niebla como la Selva Negra, en Rayón. A partir del año 2000, el ingreso de proyectos mineros a Ixhuatán y Solosuchiapa y para 2016 el anuncio de la extracción de gas y aceite natural sobre 10 municipios, alertaron a la población zoque sobre el inminente despojo de su territorio.

Las asambleas frente al extractivismo

Desde que el gobierno anunció la ronda petrolera 2.2 en agosto de 2016, como nunca los zoques comenzaron a celebrar un sinnúmero de asambleas para discutir las ventajas o desventajas de los proyectos extractivos, en particular la extracción de hidrocarburos. Finalmente, el 31 de mayo de 2017 crearon el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y la Tierra (Zodevite) en la parroquia de la Santísima Trinidad en Ixtacomitán, Chiapas, que no es más que la suma las asambleas parroquiales de Francisco León, Ixtacomitán, Tecpatán y Chapultenango.

Cada mes, las asambleas del Zodevite se han constituido en verdaderos espacios de construcción del poder comunitario en la lógica del liderazgo horizontal y dialógico que destruye las ideas jerárquicas de las asambleas controladas por el gobierno o el partido político en turno para reproducir el poder.

Las asambleas del Zodevite se han convertido en espacios auto-convocados, plurales y diversos, donde confluyen católicos, no católicos, mestizos, profesionistas, campesinos con tierras o sin tierras, ganaderos, profesores y sacerdotes. Son espacios privilegiados para expresar el *sentir zoqueano*, recrear la memoria colectiva y sus narrativas, para tomar conciencia sobre la amenaza de los *proyectos de muerte* ante la crisis sistémica y para proyectar el futuro del territorio. Todo ello permite marcar las fronteras culturales del territorio Zoque, re-conocerse como comunidad agraria y étnica y cohesionar a las comunidades, tantas veces fragmentadas, es decir, se construye *un nosotros* para revalorar el territorio habitado a partir de la defensa y lucha contra el despojo.

Las asambleas del Zodevite tienen características propias que pueden distinguirse del resto de los movimientos socio-ambientales de México. En primera, son móviles y descentradas en tanto que las reuniones son programadas en diferentes lugares del territorio. Un mes puede ser en una parroquia y el siguiente en el domo del ejido más distante de la zona. Así es como el movimiento recorre el territorio para articular sus redes y mostrar su posición política para marcar su frontera.

Otra de las características es la capacidad autogestiva de las asambleas. Desde las primeras reuniones contra la ronda 2.2, las asambleas fueron auto-convocadas, sin mediación de la autoridad gubernamental, eclesiástica o partido político, únicamente con la autoridad ejidal o comunitaria. Los zoques llevaron a cabo un sin número de reuniones masivas de deliberación en su propia lengua, para rechazar la licitación de la Secretaría de Energía.

El caso emblemático fue la asamblea masiva llevada a cabo en la cabecera municipal de Francisco León el 24 de marzo de 2018, en la que 3 mil zoques de 40 pueblos en una especie de democracia directa votaron de manera simbólica en contra de la llegada de los proyectos extractivos, con sus propios recursos, medios y discursos. Este carácter autogestivo permite que los zoques controlen las temáticas y las decisiones de las asambleas.



El carácter imaginativo como proyección del futuro y la búsqueda de alternativas a la crisis civilizatoria es otra de las características de las asambleas del Zodevite. En septiembre de 2016, durante la asamblea en Tecpatán, los asistentes discutieron en 4 mesas de trabajo un horizonte político, económico y ambiental del territorio. Ahí se discutió, entre otras cosas, la posibilidad de construir la autonomía política en virtud de la crisis que se visualiza en los partidos políticos y en las elecciones, establecer mecanismos de soberanía alimentaria y económica por la gran dependencia de alimentos de las compañías transnacionales, así como la recuperación del *Ser zoque* en sus diferentes visiones cosmogónicas.

Reflexiones finales

Las asambleas del Zodevite no son arenas de disputas de poder, sino un conjunto de redes de actores en defensa del territorio que construyen un poder comunitario desde una nueva subjetividad ética, política y teológica que privilegia la preservación de la tierra y el respeto a la vida en contraste con el capitalismo que privilegia la mercantilización de la vida cotidiana.

Las asambleas en el mundo zoque para la defensa del territorio no son espacios para hacer trámites burocráticos, sino verdaderos espacios de deliberación y confrontación de ideas donde la palabra y el pensar *Zoque* tienen un lugar central para la toma de conciencia política e histórica para producir sujetos políticos que hagan frente al despojo en tiempos de políticas neoliberales.

Del Chichonal al Volcán de Fuego: Pueblos indígenas bajo ceniza

Suplemento La Ojarasca N° 254, Diario La Jornada, Junio de 2018

Mientras escribo estas líneas, los pueblos de Suchitepéquez y Escuintla se encuentran bajo los retumbos del Volcán de Fuego en Guatemala, erupción que inició la tarde del 3 de junio en medio de la negligencia del gobierno, el éxodo de miles de familias, la muerte de mujeres, niños, niñas y hombres. No es la primera vez que la población indígena y los pobres son los más vulnerables a los fenómenos naturales.

En este texto reflexiono sobre los mecanismos sociales y políticos que se despliegan durante la crisis eruptiva, en particular desde el Estado. El texto pretende recuperar la experiencia de los zoques de Chiapas durante la crisis del Volcán Chichonal en 1982 para tratar de enlazarla con los recientes sucesos en el Volcán de Fuego.

Después de las erupciones ocurren las mayores calamidades sociales, a partir de decisiones políticas erradas que derivan en efectos sociales de larga duración. Estos son: estrategias de evacuación contradictorias, agravamiento de la crisis ambiental y social, nuevos conflictos por tierras, corrupción institucional en el manejo de la ayuda internacional, fragmentación de las familias y el territorio, aparición de un mercado de tierras controlado por mestizos, traumas psicológicos, muertes por depresión, alcoholismo y conflictos alentados por la xenofobia, el racismo y el estigma hacia los indígenas o la población afectada.

Una historia que contar

La tarde del 28 de marzo de 1982, los pueblos zoques del norte de Chiapas se encontraban en los preparativos del carnaval para pedir abundancias de cosechas agrícolas. Esa misma tarde, el volcán Chichonal entró en fase eruptiva arrojando material piroclástico a una distancia de 37 mil kilómetros cuadrados y una altura de 17 kilómetros, que semejaba un inmenso hongo de más de 100 kilómetros de diámetro. En pocas horas, la erupción devastó la vegetación nativa, campos de cultivos y sepultó catorce pueblos zoques que se encontraban a 12 kilómetros a la redonda, principalmente Esquipulas Guayabal y la cabecera municipal de Francisco León, en el noroccidente del estado. El volcán realizó siete fases eruptivas hasta el 4 de abril. El área más dañada fue de diez kilómetros de radio a partir del cráter, en la que desapareció toda existencia de vida animal y humana.

El fenómeno afectó a 35 mil 600 hectáreas de propiedad ejidal que ocupaban campesinos zoques, y dos mil 133 hectáreas de propiedad privada de rancheros y mestizos, cultivadas con maíz, café y ganado. El monto de daños se calculó superior a los 117 millones de dólares pero la gravedad del desastre pudo saberse por la muerte de entre mil 770 y dos mil personas, y el desplazamiento de 22 mil 351 personas de siete municipios, de los cuales 15 mil fueron albergadas temporalmente en 37 sedes distribuidas en Chiapas y el estado vecino de Tabasco. Los zoques de Chiapas se convirtieron en los primeros refugiados ambientales del México moderno.

Ante la emergencia de la erupción, la respuesta del gobierno fue ambigua, contradictoria y tardía; puso al descubierto la grave ausencia del Estado mexicano en los pueblos indígenas en materia de infraestructura y servicios públicos. Además, reveló las desigualdades sociales y el control que ejercían los finqueros sobre la población local. Por citar, los zoques tuvieron pocas rutas de evacuación durante la emergencia volcánica toda vez que años atrás los terratenientes se habían negado a la apertura de nuevos caminos para no perder el negocio de las avionetas “saca-cosechas”.



Ausencias y consecuencias

► **Errada evacuación.** El gobierno privilegió la evacuación del ganado y el café porque los empresarios locales lo presionaron para evitar la caída de la producción. Se sumaron las escasas rutas de evacuación y servicios primarios de atención. La desordenada salida llevó a la mayor parte de los zoques a los albergues de un parque de feria en Tuxtla Gutiérrez y a Villahermosa, a más de 200 kilómetros de distancia. Paradójicamente en los albergues ocurrieron más muertes, por enfermedades diarreicas de menores de edad y ancianos. Un factor clave fue la mala alimentación proveída por los militares.

La peor decisión del gobierno fue la orden militar de retornar a las familias a sus lugares cuando la emergencia no había concluido. Miles de zoques quedaron atrapados bajo las cenizas de la segunda y la tercera erupción, entre ellos el presidente municipal de Francisco León, Rodimiro Ramírez Estrada.

► **Crisis emocional y de salud pública.** Muchos perdieron familiares, objetos personales y bienes que daban sustento material y arraigo a su vida. Los afectados comenzaron a sufrir pánico, temor y depresión. El gobierno fue omiso para atender la crisis emocional y el estrés colectivo. A ello se sumó la aparición de infecciones intestinales, conjuntivitis, tos, piojos, sarampión y otros padecimientos. La desnutrición se agravó, sobre todo por concentrar a los enfermos en hacinamiento. Muchas muertes fueron posteriores a la erupción.

► **Crisis ambiental.** Los pueblos zoques perdieron cerca de 35 mil 600 hectáreas de tierras en una radio de 10 kilómetros: cultivos de maíz, frijol y café, aves de corral, ganado, peces. Esto complicó la sobrevivencia humana en los primeros meses. Sumado a ello, arroyos y ríos se azolvieron, quedando inservibles para consumo humano.

► **Ayuda internacional.** Generalmente, en momentos de crisis humanitaria la ayuda que llega de países extranjeros se canaliza al gobierno central o los gobiernos subnacionales, que monopolizan la ayuda o la dirigen a personas no afectadas, sin que existan mecanismos de transparencia y participación ciudadana. Es regla que la ayuda económica termine en manos de políticos corruptos. En el caso zoque, el presidente municipal de Pichucalco, Manuel Carballo Bastar, fue encarcelado por corrupción en la entrega de la ayuda.

► **Políticas de reubicación o reconstrucción.** El gobierno instrumentó un programa de reconstrucción que consideró otorgar apoyos emergentes, viviendas y compra de tierras. Se calculó adquirir 41 mil 711 hectáreas para tres mil 344 padres de familias, que incluían a dos mil 133 ejidatarios, un millar de avecindados y 67 pequeños propietarios, con un costo de 834 millones 220 mil pesos. Sin embargo, el gobierno sólo compró 16 mil 193 hectáreas para 14 grupos organizados, es decir, apenas pudo resarcir el 39 por ciento del área afectada.

La reubicación se dirigió a la colonización de espacios inhóspitos o culturalmente inapropiados, los cuales generaron escenarios de xenofobia, racismo, discriminación, estigma y conflictos por tierras en los nuevos lugares de asentamiento como Rayón, Acala y Chiapa de Corzo. Hasta hoy, estos problemas tienen repercusiones en las relaciones inter e intra comunitarias.

En 22 grupos familiares se formaron 19 asentamientos en 12 municipios de Chiapas. Algunas familias se anexaron a poblados existentes como Liquidambar en Villaflor, y el Valle del Uxpanapa en Veracruz, donde ocuparon pequeñas porciones de tierras ante la ausencia de sus antiguos pobladores. Hubo quienes nunca recibieron tierras, como los de San Antonio Las Lomas en Ixtacomitán y la ciudad de Guadalajara y los del Barrio San Sebastián en Ocotepec, convirtiéndose en campesinos sin tierras o jornaleros; otros acabaron como albañiles o trabajadoras domésticas en Villahermosa.

La peor reubicación fue el traslado de familias zoques a la selva Lacandona, en el valle de Santo Domingo, donde entre mosquitos y la guerrilla guatemalteca construyeron Nuevo Francisco León. Ahí algunos murieron de enfermedades y otros por depresión.

► **Mercado de tierras.** Es común que en estas crisis los propietarios privados creen un mercado artificial de tierras a precios elevados para ser ofertados al gobierno cuando decide la colonización dirigida. Muchas de tales tierras son montañas, zonas agrestes o en disputas que a la larga resultan en conflictos sociales. En el futuro, un volcán adquirirá potencial para generar energía geotérmica.

La presencia de pueblos indígenas en áreas volcánicas obedece a un proceso histórico de colonización de zonas de riesgo, empujada por políticas agrarias que a la postre resultan ser de exterminio. Para los zoques, la erupción representó un cambio violento en la vida cotidiana de sus pueblos, lo cual generó rupturas territoriales agravadas por la presencia, o ausencia, del Estado.

Fiestas, mitos y crisis del maíz entre los zoques

La Jornada del Campo, N° 123, 16 de diciembre, 2017

El maíz tiene un papel central en la construcción de mitos, fiestas y ritualidades como representación de los saberes, conocimientos y cosmovisión de los pueblos indígenas y comunidades campesinas de Mesoamérica. En particular entre los zoques -asentados en el sur de México- el maíz, no sólo adquiere un carácter alimentario, sino que, trasciende al plano simbólico, que entre otras cosas, permite configurar la identidad, los lazos de parentesco, establecer prácticas de reciprocidad y cooperación pese a la amenaza que representa el avance de la agroindustria y el monocultivo.

Los zoques

Los zoques son una cultura milenaria que se desarrolló en los actuales estados del sur. Ellos desarrollaron el uso del tecomate, crearon cacicazgos simples y avanzados y fueron los primeros en domesticar el maíz en Mesoamérica, de ahí que el arqueólogo Thomas A. Lee los nombrara los *Mojk ayas* o *Mokayas* (hombres de maíz). Los zoques se hacen llamar *Ore Püt* / *Ore Yomo*, que significa hombres / mujeres de palabra / palabra.

A raíz de la colonización española del siglo XVI, los zoques comenzaron a sufrir procesos de explotación y hambruna que impactaron severamente a la población. El censo episcopal de 1798 encontró que varios pueblos habían desaparecido y otros se habían reducido a aldeas familiares.

Para los siglos posteriores, los zoques fueron empujados a colonizar las montañas más agrestes del sur; quedaron dispersos y territorialmente fragmentados en la sierra de Tabasco; el sur de Veracruz, la selva Chimalapas de Oaxaca y el norte de Chiapas, lugares donde enfrentaron el proceso de des-indianización para incorporarlos al proyecto del Estado post-revolucionario, en particular con la política anti-clerical y “desfanatizadora” de Tomás Garrido Canabal, impulsada desde Tabasco hacia la década de 1930.

Los zoques y el maíz

Los zoques configuran tres dimensiones de uso y apropiación del maíz: alimentario, medicinal y simbólico. En un primer momento, los zoques equiparan el desarrollo del maíz y de otras plantas con las etapas del desarrollo humano. Por ejemplo, los zoques de Chapultenango denominan *Mojk Une* (*maíz tierno*) el lugar donde la milpa apenas está creciendo. Esta visión es muy cercana a los popolucas del sur de Veracruz, quienes cuentan los relatos de *Homshuk*, considerado el dios del maíz, tradición oral que pone de manifiesto la transformación del maíz en un ser humano como interpretación mitológica de la domesticación del grano en el mundo mesoamericano.



El uso inmediato del maíz entre los zoques es alimentario, que incluye: *ane* (tortilla), *anyeky* (tamal), *waye ujkuy* (pozol), *tsaka tzaku* (memela), *tsejk anda yaken* (tortilla de frijol o gruesa), *waye juri* (atole) y *pore* (pinol), que generalmente procesan las mujeres para consumo de toda la familia.

En el plano medicinal, los zoques usan el maíz rojo para confeccionar una pulsera que cura de “ojos” a los recién nacidos, o para preparar un atole para la diarrea. El pelo del elote se usa para curar problemas en las vías urinarias o como infusión; en otros casos, el *joloche* del maíz rojo (hojas del elote) se usa para ensalmar a alguien enfermo de *espanto* o para contrarrestar el *mal de la envidia*.

Fiestas y mitos en torno al maíz

El maíz aparece también en forma de mitos para explicar el origen del grano, la escasez y como una divinidad femenina. Así, los zoques popolucas del sur de Veracruz cuentan el relato de *Homshuk*, un niño que se transforma en huevo, luego en maíz y finalmente en un dios, para explicar los ciclos del grano y de la vida.

Los campesinos mayores de Chapultenango cuentan dos mitos: el primero relata la batalla que libra una hormiga para impedir que un cangrejo obtenga maíz almacenado en una cueva cuando el pueblo sufre escasez de maíz a causa de que un hombre maltrató a una mujer; la otra historia se relaciona con la adquisición del color rojo de la mazorca, donde el grano del maíz se convierte en mujer, interpretado así por los campesinos a partir del pelaje de color amarillo en el maíz rojo, que representa a la *virgen maría*.

Otra práctica simbólica que gira en torno al maíz entre los zoques se refiere a la siembra, que se manifiesta en forma de fiestas y danzas. En febrero, antes del inicio del ciclo agrícola se lleva a cabo la danza del *tzuntyi etze*, que practican principalmente los zoques de Chapultenango. La danza clama por un periodo de abundantes cosechas de maíz. El *tzuntyi etze* se prepara desde el primer día de febrero con la pedida de semillas de maíz a cada familia de la comunidad, para repartirlas a los pobladores el día de la danza.

En Nuevo Francisco León, los zoques reasentados de la Selva Lacandona llevan a cabo, junto con choles y tzeltales la *fiesta del elote* cada 13 de agosto como una forma simbólica de agradecimiento a la tierra por la abundante cosecha y para pedir mejores cosechas en el próximo ciclo.

La siembra del maíz posibilita reforzar relaciones de intercambio, reciprocidad, cohesión y parentesco dentro de la comunidad sobre todo en áreas donde predomina la siembra de autoconsumo, hecho que ocurre mediante el intercambio de semillas o préstamos de granos en épocas difíciles. El favor puede prolongarse hasta con el préstamo de una porción de tierra cuando alguno de ellos no tiene para sembrar maíz, siempre y cuando, el grano sea el mismo que ha pedido prestado. En Rayón gran parte de los milperos recurre a la ayuda de un hermano, primos, tíos o compadres para ayudar en la siembra, sobre todo cuando la cantidad rebasa los más de 5 kilos. Estas prácticas permiten la conservación del maíz criollo.

Crisis milpera

Con la modernización de la agricultura mexicana, cuya cara más conocida es la *revolución verde*, la siembra del maíz entre los zoques comenzó a ser amenazada en su biodiversidad como sistema de policultivo, al reducirse miles de hectáreas de siembra por la inundación de más de 30 mil hectáreas de tierras durante la construcción de las presas Chicoasén, Malpaso y Peñitas, de 1960 a 1980.

La crisis del maíz en el área zoque de Chiapas se ha acentuado con la reducción de la superficie sembrada: en el año 2001 alcanzaba 31,474 hectáreas y pasó a 26,241 en 2011, es decir, se perdieron 5 mil hectáreas en una década, principalmente en los municipios de Ocotepec, Ostuacán, Coapilla y Tecpatán.

Hoy un campesino zoque siembra maíz en un promedio de 1 hectárea cuando antes sembrada de 3 a 5 hectáreas. Las tierras donde se han dejado de sembrar maíz pasaron a formar parte de extensos potreros para la introducción de ganado.

Reflexiones finales

Desde la percepción campesina hay una evidente crisis en el campo que se expresa en pérdida de conocimiento ancestral y domesticación del maíz. El maíz y todo el sistema cultural que gira en torno a él se encuentra amenazado por la introducción de políticas que incentivan la productividad y los rendimientos crecientes mediante el avance del monocultivo y la adopción de paquetes tecnológicos. Los propios campesinos reconocen que en el plano simbólico se manifiesta una disminución de la transmisión oral de los mitos y leyendas que anteriormente hacían posible comprender el mundo zoqueano para marcar sus diferencias con respecto a otros grupos étnicos del norte de Chiapas, pero a la vez, se reconfiguran nuevas historias que posibilitan reinterpretar el presente y el futuro de la agricultura.

Tierras Zoques de Chiapas. Enclave de la defensa territorial

Suplemento La Ojarasca N° 240, Diario La Jornada, 7 de abril de 2017

Los territorios indígenas se han convertido en el centro de enclave en gran parte de América Latina por la disputa de los “recursos” naturales que ahí se encuentran, tanto que las políticas gubernamentales han dado un viraje hacia el territorio como una posibilidad de desarrollo económico a costa de explotar su riqueza biocultural. En respuesta, emergen conflictos socio-ambientales de carácter étnico que cuestionan el conjunto de políticas extractivistas y movilizan a la sociedad ante una posible devastación. En toda América podemos ejemplificar un sinnúmero de luchas ambientales, desde la Patagonia hasta Dakota del Norte en Estados Unidos.

En el caso de México prevalecen ciertas áreas que reflejan las andanadas de proyectos extractivistas de gran calado sobre tierras indígenas como parte del nuevo orden mundial de reconfiguración geopolítica para la explotación de tierras, agua, gas y minerales. El caso más emblemático son las tierras de los zoques de Chiapas, ubicados en el sur del país, donde se desarrollan políticas extractivistas desde el siglo pasado, pocas veces referidas en la historia mexicana por ser un área cultural de poco interés arqueológico y de poco “folclor y misticismo de su gente”, según la exigencias de las políticas indigenistas del siglo pasado.

A partir de 1940, el Estado Mexicano emprendió una serie de proyectos con la idea de incorporar las tierras inservibles al “desarrollo nacional”, sobre todo en las áreas rurales indígenas. El proceso de industrialización nacional encontró en las tierras del norte de Chiapas –donde habitan los zoques– el espacio idóneo para la implantación de grandes proyectos sobre el río Grijalva como parte del proceso de la modernización forzada del trópico húmedo, sobre todo de las regiones petroleras y ganaderas de Tabasco y Veracruz. A partir de esta lógica desarrollista, en el área zoque se implantaron 4 mega-proyectos en los últimos 70 años y 2 más se encuentran en «proyección», que en su conjunto tienen un impacto profundo en la vida cultural y cotidiana de los campesinos zoques y sus tierras.

El primer proyecto desarrollista se relaciona con la ganadería, que tuvo su centro de extensión en las planicies de Tabasco y Veracruz para luego alcanzar las tierras de Campeche y el norte de Chiapas, área asignada en el marco de la división internacional al trabajo para producir alimentos a bajo costos. Tan sólo durante la década de 1940 a



1950, los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán devastaron más de un millón de hectáreas de tierras boscosas, según el estudio realizado por Daniel Villafuerte Solís en “La cuestión ganadera y la deforestación” (1997).

El caso es que hoy el 50 por ciento del territorio zoque (100 mil hectáreas) son tierras ganaderas, lo que ha dado pie a la concentración de la tierra agrícola, procesos acelerados de minifundio y la conversión de campesinos en jornaleros “pica campo”.

El segundo proyecto de gran impacto sobre el territorio zoque son los megaproyectos hidroeléctricos instalados sobre las aguas del río Grijalva. El aumento de niveles de agua inundó tierras agrícolas, provocó la desaparición de vestigios arqueológicos como Malpasito y Quechula y de pueblos enteros como Osumacinta, el desplazamiento de la población local y la alteración de la biodiversidad de cinco municipios.

A partir de 1958, una porción de tierras de Ocozocuautla y Tecpatán fueron inundadas por la operación de la presa Malpaso; para 1974, la presa Chicoasén afectó tierras de Osumacinta y Chicoasén, y finalmente la presa Peñitas en Ostuacán en 1983. Durante este lapso, en total 4 mil 64 familias fueron desplazadas del territorio por la inundación de 30 mil hectáreas de tierras (Ibarra García, 2015).

El embalse de las presas dio paso a que empresas como la transnacional Acuagranjas exploten a gran escala la pesca de tilapia para su exportación, desplazando de este modo a los pescadores ribereños y el mercado local. Actualmente se encuentra en marcha sobre el mismo río Grijalva la construcción de la presa Chicoasen II sobre 200 hectáreas, pese a la oposición y resistencia de los ejidatarios.

El tercer proyecto en el área zoque es la explotación petrolera, un asunto que lleva más de un siglo de operación, interrumpido solamente durante el proceso de la Revolución mexicana. En 1901, Maximino Alcalá descubrió en la finca Guadalupe ubicado en Tectuapán Pichucalco un “criadero de petróleo”. Ello bastó para que el 14 de agosto de 1907, la compañía angloamericana Oil Fields Ltd. obtuviera los derechos de explotación, hasta la nacionalización del petróleo durante el cardenismo.

Para la década de 1970, la explotación del petróleo en manos del Estado se había extendido a Juárez, Ostuacán, Reforma y Sunuapa con la extracción de gas en 17 pozos; para 1984 se había instalado un complejo petroquímico –Cactus– en el municipio de Reforma como centro de acopio y transformación de gas. Por otro lado, la relación histórica de la paraestatal Petróleos Mexicanos (Pemex) con los campesinos ha sido conflictiva por las acusaciones de contaminación de manantiales de ríos y lluvia ácida sobre los campos ganaderos y agrícolas.

La creencia popular de los zoques es que los municipios de Chapultenango, Ixtacomitán y Francisco León eran en realidad las reservas naturales de petróleo que el gobierno exploraba, lo que provocó la erupción del volcán Chichonal en 1982.

La reforma energética en México realizada en 2013 plantea la exploración y extracción de hidrocarburos a empresas extranjeras, de tal modo que el territorio zoque nuevamente es visto como espacio de (en) clave para el mercado mundial de los hidrocarburos. Es así como desde el 24 de agosto de 2016 se puso en marcha el proceso de licitación de 84 mil 500 hectáreas de tierras ejidales y privadas en 5 municipios, en el marco de la ronda 2.2 de la Secretaría de Energía. Desde luego, las comunidades campesinas y organizaciones civiles se oponen al proceso de licitación porque miran en ella un proyecto de “muerte” y de devastación ambiental sobre su territorio, máxime cuando los zoques tienen la firme creencia de que *Tza Manganan*, *Munganan* y *Tzama Pot*, personajes y dioses zoques, son los guardianes de los cerros y las montañas.

El cuarto proyecto en marcha bajo la idea del desarrollo es la minería. Al igual que el petróleo, data del siglo XIX en el área zoque. En 1879, los hermanos Zepeda descubrieron vetas de oro, plata y cobre en el río Los Pinos de la finca La Zacualpa en Solosuchiapa, a partir del cual una compañía inglesa comenzó a explotarlas hacia 1884, aunque un tiempo después fue cerrada.

A partir de 2006, el extractivismo retornó con las compañías mineras extranjeras canadienses como Linear Gold Corporation, o Brigus Gold Corporation, Kinross y su filial mexicana KG Minera Ixhuatán, Minera Frisco, Cangold Limited y Apollo Gold Corporation, quien ejecuta el Proyecto Ixhuatán. Oficialmente un total de cinco concesiones mineras se han otorgado sobre más de 70 mil hectáreas en los municipios de Pantepec, Tapilula, Ixhuatan, Copainalá y Coapilla, aunque por ambigüedades y opacidad de la información gubernamental el número de superficie concedida podría elevarse a 181 mil hectáreas distribuidas en 12 de los 13 municipios zoques.

Tanto la minería como las presas hidroeléctricas han generado procesos de desplazamientos y reconcentración de la población. En 2006, familias enteras de San Isidro Las Banderas Pantepec fueron llevados a Ixhuatán tras el hundimiento de una porción del pueblo; el deslizamiento de tierras y “el tapón del Grijalva” dio paso a la creación de Nuevo Juan Grijalva en Ostuacán en 2007, una aldea “modelo” de “ciudades rurales sustentables” para reordenar el territorio.

El quinto proyecto también tiene su lógica en la extracción de los recursos naturales pero se encuentra en fase de “proyección”. Desde 2010, la Comisión Federal de Electricidad realiza trabajos de prospección en el cráter del volcán Chichonal para instalar un centro geotérmico como generador de energía alternativa sobre tierras de los campesinos de Chapultenango y Ostuacán, pese a que las tierras se encuentran en litigio agrario entre zoques de Rayón y Chapultenango que reclaman el espacio como territorio ancestral.

Entre la población local, el proyecto geotérmico se oferta como sinónimo de progreso y desarrollo dada la promesa gubernamental de abrir caminos y mejorar la infraestructura de escuelas, alumbrado y vivienda.

El sexto proyecto extractivo se inserta dentro del discurso de la gobernanza ambiental. Desde 1982 y 2002 se decretaron como Área Natural Protegida 101 mil hectáreas de tierras de la Selva El Ocote, en Ocozocuautla y Tecpatán, donde tres comunidades zoques quedaron inmersas dentro del polígono de conservación.

En 2006 se decretó como reserva estatal un total de 201 hectáreas de Tzama Cumy Puny en las montañas de niebla de Tapalapa, lo cual dio paso a la introducción del Programa Pago por Servicios Ambientales. Ambos proyectos se insertan en la lógica del megaproyecto ambiental que busca integrar la Gran Selva Zoque con la Selva Lacandona, la Península de Yucatán y el Petén Guatemalteco bajo el plan del Corredor Biológico Mesoamericano, un proyecto que involucra desde Panamá hasta México, fondeado con recursos del Banco Mundial.

Contagiada por la ola de la gobernanza ambiental, la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas promueve desde 2012 la creación de un geoparque en el Volcán Chichonal, con la posibilidad de incorporar a las comunidades locales y a las instituciones en la toma de decisiones de actividades artesanales, educación ambiental, fomento de la identidad cultural zoque y la instalación de un geomuseo, es decir, convertir el cono volcánico en un espacio multifuncional para el turismo y la ciencia. La avanzada de este proyecto es la instalación del centro ecoturístico comunitario “Mujer de fuego” que opera en las faldas del volcán en Chapultenango desde abril de 2016.

La implantación de los megaproyectos de “desarrollo” en el área zoque de Chiapas es la configuración de un territorio deprimido y fragmentado, en el sentido de que ahí se expresan graves carencias de la población, lo cual genera condiciones adversas de sobrevivencia humana dado la explotación intensiva y extensiva de los recursos naturales, migración, pobreza, conflictos agrarios.

En perspectiva, los megaproyectos han minado las tierras agrícolas de los campesinos a la vez que se generaron procesos de desplazamientos de la población, tanto que en los últimos 10 años se han reducido más de 5 mil hectáreas de siembra de maíz y más de 4 mil personas han emigrado hacia los polos turísticos del país y hacia Estados Unidos como mano de obra barata. Actualmente, el 98 por ciento de la población zoque se encuentra en la pobreza. Una válvula de escape para la población joven es la migración interna e internacional como un proceso de vaciamiento territorial.



Desde luego, la implantación de los megaproyectos obedece a las actuales geopolíticas globales del desarrollo que buscan espacios como el área zoque para la reproducción del capital mediante la acumulación por desposesión, lo cual implica una serie de transformaciones espaciales e históricas con un profundo impacto el paisaje y la cotidianidad de los pueblos, sobre todo en la reducción de tierras agrícolas.

El territorio zoque de Chiapas ha servido para la reproducción del capital económico a costa de tensiones y contradicciones sociales, de ahí que debemos repensar dicho territorio pues está en juego la sobrevivencia de la población indígena. La esperanza es que los pueblos zoques han abierto canales de información y reflexiones para la discusión colectiva e individual sobre el impacto histórico de los megaproyectos en su territorio y ante lo que se avecina.

Video indígena y comunicación política-cultural. El caso Chiapas

Revista Mexicana de Comunicación, 2016, Vol. 1, N° 138, 2016

Análisis del caso Chiapas

Este artículo pretende mostrar la emergencia del uso del video como recurso de comunicación política-cultural en el estado sur oriental de Chiapas (Méjico), particularmente entre los jóvenes indígenas zoques. Hasta la década de 1990, los indígenas de Chiapas eran objeto de registros videográficos como sujetos pasivos de investigaciones antropológicas pero, a partir de la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, el uso de medios audiovisuales supone un viraje en la forma en que los grupos étnicos se apropián y auto-representan en el lenguaje audiovisual.

Comunicación indígena: devolver la voz a los pueblos

Desde la década de 1960, los teóricos de la comunicación surgidos al amparo de la escuela latinoamericana de comunicación –influidos por la escuela de Fráncfort y por los principios de la educación popular de Paulo Freire– proponían devolver la voz a los pueblos para contrarrestar la colonización “imperialista” que expandía su control sobre la producción, circulación y consumo de los medios masivos de comunicación en el mundo mediante las llamadas industrias culturales, principalmente de Estados Unidos. En ese sentido, desde la perspectiva de Mattelart, (1973:91) al estudiar a la sociedad chilena proponía crear células de información y talleres populares para que las clases trabajadoras elaboraran sus noticias y las discutieran.

Esto significaba que los pueblos debían ser emisores directos de sus propias miradas en oposición al modelo clásico de comunicación unidireccional emisor-receptor establecido por las corrientes sociológicas de la Escuela de Chicago.

Los estudios seminales de la escuela latinoamericana confiaban en la “clase trabajadora” como grupo subalterno responsable directo de movilizar al pueblo para combatir la “falsa conciencia” creada por las industrias culturales como planteaba Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* (1967), de tal suerte que dejaban en un segundo plano a los grupos étnicos como productores de sus propios contenidos. No es la primera vez que los grupos indígenas y campesinos permanecen al margen de los grandes estudios de comunicación.



La idea de la emancipación de los pueblos a través de los medios de comunicación cobró mayor fuerza a raíz de los triunfos de los movimientos libertarios, entre ellos el de la revolución cubana en 1959, pero también se nutrió de experiencias comunitarias de las radios mineras de Bolivia creadas en 1944.

Así para la década de 1970 en Latinoamérica se acuñó el concepto del tercer cine/third cinema como centro ideológico y emancipador de los pueblos a través del cine (Solana y Getino, 1969). Sarkar, citado por Magallanes y Ramos (2015: 19) refiere que la característica del tercer cine es su bajo costo y “casero”, producido en las márgenes de las industrias audiovisuales y de comunicación dominante con proyección ideológica inspirado en Franz Fanon, de tal suerte que lo que está en curso es “un proyecto neo-fanoniano de emancipación cultural más allá de las dicotomías de auténtico y falso, original y copia, resistencia y complicidad” es decir, el proceso de descolonización de los medios de comunicación para hacer frente al control político y cultural de la información.

Así la idea de la descolonización de los medios de comunicación ha cobrado fuerza desde la década de 1970. En la segunda declaración de Barbados emitida en julio de 1977 se estableció que “los medios masivos de comunicación sirven de instrumento para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural” de tal suerte que era necesario crear formas propias de comunicación interna y medios de información entre los pueblos (Grupo Barbados, 1978: 392).

A partir del Nuevo Orden Mundial de la Información y Comunicación (NOMIC), el informe de Sean McBride Un solo mundo, múltiples voces publicado en 1980 confirmó el proceso desigual del flujo de información y acceso a los medios de comunicación para las minorías del mundo, sobre todo, los pueblos indígenas.

La configuración de este proceso desigual fue posible gracias a la intervención del Estado. Para el caso de México, el surgimiento de los medios de comunicación en la segunda década del siglo XX estuvo ligado al modelo empresarial (Hernández y Orozco, 2007), lo cual concentró el flujo de información en monopolios familiares como parte de un proyecto de integración nacional.

A contracorriente de la política institucional, surgieron los medios de origen popular, sobre todo radios comunitarias en espacios rurales como alternativas para dar voces a los movimientos excluidos, los cuales en algunos casos se consolidaron mediante organizaciones civiles. Es el caso de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) creada en la ciudad de México en 1985. Para el año 2010, apenas 16 estaciones de radios comunitarias habían sido reconocidas legalmente por las instituciones gubernamentales (AMARC, 2017).

Las reflexiones epistémicas surgidas en el “giro decolonial” del movimiento Modernidad/Colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) o desde los estudios subalternos han dotado a los estudios latinoamericanos de comunicación un nuevo marco teórico para cuestionar las visiones eurocéntricas de los medios de comunicación y las teorías difusionistas de la modernización. El giro decolonial apuesta por mirar a los subalternos, a las minorías, a los excluidos, a los sujetos invisibilizados y sus auto-representaciones.

Por otro lado, la masificación de Internet en México a partir de la década de 1990 posibilitó la diversificación de los medios de comunicación con la expansión de los “medios alternativos”, “medios libres” o “medios independientes” para diferenciarse de aquéllos controlados por el Estado y la iniciativa privada de clara orientación mercantil. A este fenómeno de apertura se suman las redes sociales, convertidas ahora en la nueva tribuna pública y en los nuevos medios de comunicación para la población, organizaciones sociales y religiosas con acceso a Internet por donde fluyen, no solo los contenidos informativos, sino los imaginarios sociales y las nuevas luchas sociales. A todo este proceso se le ha dado por llamar comunicación popular, comunicación alternativa y más recientemente comunicación para el cambio social (Barranquero y Baeza; Magallanes y Blanco, 2015).



Un lugar llamado Chiapas

Chiapas es un estado del sur de México donde se concentran 12 pueblos originarios de Mesoamérica, con una cultura que data de más de 2,500 años de antigüedad. Pese a que actualmente tiene una población de 1.1 millones de indígenas y 12 lenguas indígenas prevalecen esfuerzos mínimos desde el aparato gubernamental y la legislación local para reconocer e incorporar a los indígenas en el control y manejo de sus propios medios de comunicación; por el contrario, sus escasos espacios han sido desmantelados.

En diciembre de 2015, un total de 12 locutores indígenas (zoques y tojolabales) entre ellos la directora de la radio, la poeta Zoque Mikeas Sánchez, fueron despedidos de las estaciones de radios indigenistas controladas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, antes INI) en Copainalá y Las Margaritas. En las 18 estaciones de radio públicas –CDI, IMER y SCHRTyC– ningún puesto directivo es ejercido por indígenas.

Los medios de comunicación –prensa, radio, Tv, cine e Internet– se concentran principalmente en los centros urbanos, excluyendo las zonas rurales más empobrecidas. Tan solo 4 de los 122 municipios concentran la mayor presencia de los medios: Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Comitán y San Cristóbal de las Casas. El argumento central es la dificultad para hacer llegar los medios de comunicación a las poblaciones rurales dada la accidentada geografía del estado.

Del total de las estaciones radiales, el Estado controla 18 radiodifusoras, mientras que la iniciativa privada lo hace sobre 37 estaciones. Tan solo el Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía posee 13 estaciones de radio que fungen como repetidoras de los contenidos que se producen en Tuxtla Gutiérrez, la capital del estado. En la iniciativa privada, las familias Valanci Buzali y Simán Estefan concentran el espectro radiofónico. El grupo Valanci tiene 5 estaciones; el corporativo Radio Núcleo de la Familia Simán Estefan posee 13 estaciones en todo el estado (Martínez, 2013: 133-134).

El poder de los medios privados también se expande hacia las decisiones públicas del estado como un campo de poder. Algunos de sus directivos y periodistas han ocupado algún puesto público. Los casos más emblemáticos son el de Ariel Gómez León “El Chunco” quien pasó ser el locutor de mayor rating del grupo Valanci a legislador local y luego, federal; Simón Valanci Buzali, presidente del corporativo Valanci fue nombrado legislador federal por el PRI y miembro importante de la Cámara Nacional de la Industria de la Radio y la Televisión, mientras que Luis Armando Melgar Bravo, quien de ser un alto directivo de TV Azteca pasó a ser Senador de la República por el Estado de Chiapas.

Respecto a los contenidos, la participación indígena apenas es visible en espacios marginales del Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía. A partir del año 2001, el noticiero Voces de Nuestras raíces logró incorporar 5 de las 12 lenguas (tzeltal, tzotzil, zoque, chol y tojolabal), excluyendo de algún modo las que se encuentran en riesgo de desaparición como el lacandón o el mam. En la parte normativa, la Ley de derechos y cultura indígena de Chiapas considera únicamente difundir información de “la cultura indígena” (artículo 42) colocando a los indígenas como meros receptores de noticias. El reglamento del Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía no considera ninguna representación indígena en la junta de gobierno como tampoco hace énfasis en el contenido de comunicación indígena. Es decir, el marco normativo limita la participación de los indígenas en los medios de comunicación públicos del Estado de Chiapas.

Indígenas y medios de comunicación

Entonces, ¿qué hacen los indígenas para tener acceso a los medios de comunicación? Es frente al escenario de limitada participación para la comunicación y acceso a la información que diversos grupos étnicos y populares se apropián de los medios de comunicación, principalmente la radio aún al margen de la institucionalidad como alter-



nativas de difusión, participación y empoderamiento. En este proceso de apropiación emergen el uso del video, la radio e Internet como instrumentos predilectos de comunicación política, cultural y religiosa, en medio de tensiones y conflictos con el monopolio estatal y privado.

La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 fue un punto de quiebre para que comunidades indígenas recibieran apoyos de organizaciones civiles para crear sus propios medios de comunicación. Otros más surgieron al amparo del financiamiento popular de asociaciones religiosas, sobre todo protestantes para reclutar creyentes, de tal suerte que los usos sociales de los medios alternativos están vinculados a la religión y como medios de resistencia política.

En el año 2002, el EZLN y su Radio Insurgente, la voz de los sin voz inauguró en Chiapas el despegue de las radios de tipo de comunitario “al margen” de la institucionalidad. Un estudio realizado por Martínez Mendoza, et al (2013:123-152) encontró que una década después, el número de estaciones de radio de corte religioso y comunitario sin permiso gubernamental se habían elevado a 78, de los cuales 67 operan como “púlpitos electrónicos” de grupos religiosos –católicos, adventistas y cristianos– en 31 municipios, principalmente en Los Altos y frontera sur de Chiapas y, 11 más difunden contenidos culturales y comerciales en 8 municipios.

El surgimiento de los medios de comunicación no ha estado exento de tensiones y conflictos con los propietarios de los medios de comunicación privados. En 2010, el Vicepresidente de la Cámara de la Industria de la Radio y Televisión, Simón Valanci Buzali –ex legislador federal del PRI– declaró en su propio diario La voz del sureste la necesidad de aplicar el Estado de Derecho a las “radios piratas” (1), entendido como la necesidad de desmantelar a las estaciones de radio sin permisos legales otorgados por el gobierno.

La prensa y la TV no han sido medios de apropiación por parte de los grupos étnicos. No se cuenta con registros que indiquen la generación de contenidos propios en alguna lengua indígena de Chiapas. El poco esfuerzo por crear una prensa indígena surgió en 2006 con la red de corresponsables indígenas para difundir información en español a través del blog www.corresponsalesindigenas.blogspot.mx. Su funcionamiento ha sido de manera esporádica, lo cual ha limitado su consumo masivo.

El activismo más notorio ha sido a partir de la masificación de internet mediante el uso de aplicaciones como Facebook, Twitter y WhatsApp, donde organizaciones campesinas y religiosas encuentran en las redes sociales la posibilidad de informar de sus actividades para la movilización social en defensa de los recursos naturales, protestar por la represión gubernamental y dar a conocer su repertorio de demandas.

Durante el paro de maestros, la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) Sección VII usó de manera permanente una cuenta de Facebook para informar los acuerdos con el gobierno y convocar a las protestas sociales contra la reforma educativa lo cual permitió generar lazos de solidaridad ciudadana en momentos de represión policiaca; la organización religiosa Pueblo Creyente de Simojovel informa en Facebook las movilizaciones y actividades que realiza para frenar la violencia en esa región, mientras que el Movimiento en Defensa de la Vida y la Tierra (Modevite) usó las redes sociales para informar sobre el avance de miles de indígenas que marcharon en caravana desde Salto de Agua hacia San Cristóbal de las Casas, en noviembre de 2016.

De la transferencia a la apropiación del video indígena

En particular, la emergencia y apropiación del video indígena se inserta en la constante lucha que mantienen comunicadores indígenas como medio de resistencia e instrumento de comunicación política-cultural para hacer frente al predominio de los espacios de difusión tradicionales, controlados por el monopolio estatal y privado. Desde una perspectiva histórica contemporánea se pueden identificar tres fases del video indígena en Chiapas.



La primera fase estaría centrada en la pasividad o baja participación de las comunidades indígenas. Es decir, los pueblos originarios son vistos como objetos de estudio antropológico como parte de un proceso para “registrar” o “inventariar” sus costumbres –sobre todo danzas, fiestas patronales y ritualidades– por especialistas –antropólogos o cineastas– para luego ser mostradas al mundo moderno. En esta etapa se pensaba que el mundo indígena sería absorbido por la modernidad, de tal suerte que era necesario conocerlos antes de su extinción o bien, porque se debía “rescatar” las costumbres y las tradiciones y en ese sentido, los indígenas eran los únicos portadores del México profundo.

En esta fase se inserta la política indigenista emprendida por el entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) quien envió a las comunidades de México a profesionales para filmar las tradiciones (danzas y música) de los pueblos para que los antropólogos estudiaran a los grupos indígenas en la década de 1970.

En particular sobre Chiapas, el INI documentó los carnavales zoques de Chapultenango y Ocotepec en el norte del estado en la década de 1980. El caso emblemático es de los cineastas Juan Francisco Urrusti y Ana Piñó Sandoval, quienes fueron sorprendidos por la erupción del Volcán Chichonal mientras registraban las danzas del carnaval zoque en marzo de 1982. El resultado fue el documental Piowachuwe, la vieja que arde que posteriormente obtuvo el premio Ariel al mejor documental testimonial en 1987.

En esta fase de pasividad, las comunidades mantienen una escasa participación en la definición de los contenidos del material audiovisual dado que la línea discursiva se centraba en “documentar/registrar” para mostrar al subalterno y sus costumbres. El público receptor no eran las propias comunidades “documentadas” sino antropólogos o investigadores, es decir, un público especializado desvinculado de la comunidad.

 132
La segunda fase del video indígena en Chiapas es de transferencia tecnológica, que a su vez tiene dos vertientes: una institucionalizada y otra alternativa. La vertiente institucionalizada inicia con el Proyecto de Transferencia de Medios (PTM) financiado por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1989 con la idea de capacitar a los indígenas para que de manera instrumental se “apropiaran” de la cámara de video. La intención era que los propios indígenas registraran las costumbres de sus pueblos.

En esta fase, el exponente pionero es Mariano Estrada Aguilar, indígena tzeltal, quien después de recibir la capacitación en Oaxaca por parte del INI, en 1992 documenta “la marcha Xi'nich”, un video sobre la lucha del Comité de Defensa de la Libertad Indígena (CDLI-Xi'nich) en Palenque. Este primer documental supone un giro de la relación video-comunidad indígena porque no solo marca el inicio de la apropiación tecnológica del artefacto sino también el surgimiento de comunicadores indígenas.

La vertiente alternativa de la segunda fase del video proviene de Chiapas Media Project que inició sus operaciones en 1995 para “transferir tecnologías a las comunidades zapatistas”. Tanto la etapa del INI como la de Chiapas Media Project puede entenderse como proceso de formación centrado en transferir tecnología, es decir, la apropiación instrumental del artefacto para que los comunicadores indígenas generaran sus propios registros y contenidos. Nuevamente, la comunidad tiene una limitada participación en la definición del contenido y en la narrativa visual.

Finalmente, la tercera fase es la de apropiación del artefacto tecnológico y sus posibilidades narrativas visuales como recurso de comunicación política y cultural, marcada por una tendencia hacia el videoactivismo. Sin duda, la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 aceleró este proceso de apropiación tecnológica.

En la fase de apropiación del artefacto tecnológico la intervención de centros de investigaciones y universidades públicas fueron claves para su aparición. En el año 2000, el Centro de Investigaciones en Antropología Social (CIESAS región sureste) organiza el diplomado en Antropología Visual y Derechos Indígenas como parte del Proyecto de Videoastas Indígenas de la Frontera Sur el cual fue el semillero de videoastas tzotziles de los Altos de Chiapas

agrupados en la Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogo@s. Hasta el año 2007 habían realizado 29 producciones en el marco de este proyecto de Chiapas (Leyva, 2012b: 31-57).

Otra institución que permitió la aparición de la tercera fase fue la creación de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) en 2004, lo cual dio paso a la institucionalización de la formación de comunicadores indígenas a través de la carrera de Comunicación Intercultural, lo cual intenta superar las visiones instrumentales de la comunicación al incorporar en su currícula las nociones de territorio, procesos socio-históricos y planeación participativa comunitaria.

Las organizaciones civiles también han sido clave en la expansión del uso video. En octubre de 2011 se llevó a cabo un taller intensivo de iniciación al género documental para 21 alumnos tzotziles en su mayoría, varios de ellos alumnos de la UNICH, Universidad Intercultural de Chiapas.

El caso es que hoy, el video se ha convertido en un elemento poderoso de información y de organización puesto que “el video sirve para activar la participación y conciencia de los actores sociales, generando espacios de diálogo y reflexión, de ruptura con el orden social dominante, en tanto que valorización de los saberes comunes, de la propia experiencia y articulación de los procesos de acción colectiva” (Sierra y Montero, 2015: 29). De acuerdo con la antropóloga, “largo ha sido el camino para que las mujeres (y los hombres) indígenas, afrodescendientes, de sectores populares, estén detrás de la cámara y no enfrente de ella” (Leyva, 2012a).

La dispersión de los grupos zoques

Los zoques de Chiapas, a diferencia de los tzotziles de los Altos, provienen del grupo etnolingüístico mixe-zoque-popoloca, vinculados a los olmecas, que desarrollaron en Mesoamérica un vasto territorio desde hace más de 2,500 años en el sur de México. A raíz del proceso de colonización española, el territorio zoque fue fragmentado, de tal suerte que una característica es su dispersión.

Actualmente encontramos asentamientos zoques en Veracruz, Tabasco, Oaxaca, Campeche y Jalisco, resultado de migraciones forzadas. Esta dispersión posibilita múltiples identidades y una nueva etnicidad. En el caso de Chiapas puede distinguirse diferentes grupos de zoques, según la variante de la lengua ore'tzame, pero por otro lado en municipios como Tuxtla Gutiérrez, San Fernando y Ocozocuautla la lengua como medio de comunicación no es central para definirse como zoque sino las fiestas, las ritualidades, las costumbres locales y el territorio. La idea de que para ser indígena en México era necesario hablar una lengua originaria no aplica para el caso de los zoques de Chiapas.

La erupción del volcán Chichonal en 1982 puso al descubierto las graves condiciones sociales y económicas en las que vivían los zoques del norte de Chiapas. La respuesta del gobierno fue crear nuevos asentamientos y compras de tierras en la selva lacandona y el valle central para reasentar a más de 12 mil familias desplazadas por el fenómeno eruptivo. A la luz de 33 años, una generación de jóvenes ha crecido desvinculada de su territorio, sobre todo por la falta de acceso a tierras, que ha redundado en la pérdida de conocimientos agrícolas ancestrales y en el abandono de la lengua materna como práctica cotidiana. No obstante, muchos han encontrado en la educación, sobre todo en la universidad, un espacio para reflexionar y revalorar su identidad y en general la cultura local como el caso de los integrantes del Centro de lengua y cultura zoque, una asociación civil creada por jóvenes zoques en 2009.

Los casos de Saul Kak (jaguar en zoque); Fortino Domínguez Rueda, Samuel Ávila Delesma y José Cordero Jiménez, todos ellos egresados de universidades públicas, son casos emblemáticos de los jóvenes zoques que hacen uso del video como instrumento y recurso audiovisual para revalorizar la cultura zoque y visibilizar los problemas socio-políticos del territorio del norte de Chiapas. Estos casos permiten ilustrar la emergencia del uso del video indígena como herramienta de comunicación política y cultural entre los indígenas de Chiapas, al margen de los medios masivos de comunicación.



En el caso de Saúl Kak, originario de Rayón y egresado de la carrera de Artes Visuales de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, su producción audiovisual se centra en mostrar las contradicciones de la modernización y la fuerza cultural de los pueblos zoques de Chiapas, a partir del cual documenta las fiestas patronales de los zoques reubicados del ejido Esquipulas Guayabal de Rayón y denuncia los procesos políticos en los pueblos zoques.

En 2015, Saúl Kak presentó el video Pan y Circo que retrata el dispendio electoral de los partidos políticos y los discursos de los candidatos en Chiapas como una forma teatralizada del sistema político mexicano. Hacia finales de 2016, un video sin título muestra una marcha llevada a cabo por campesinos por la defensa del territorio zoque contra los proyectos de los hidrocarburos en la región de Tecpatán.

La narrativa se centra en dar voz a los campesinos. Una imagen potente muestra a los campesinos armados de manera simbólica con rifles sin municiones. El video alcanzó más de 50 mil reproducciones en la plataforma de Facebook.

La perspectiva de Saúl Kak también ha sido plasmada en el cine. *The Modern Jungle. Selva Negra* en co-dirección con Charles Fairbanks fue estrenado en el Festival de Nyon Suiza en 2016 y otros foros de México y Estados Unidos. El film plantea mostrar los efectos de la modernización sobre la vida de una mujer zoque y un campesino de Rayón.

El caso de Fortino Rueda Domínguez, originario de Chapultenango e historiador egresado de la Universidad de Guadalajara, recurre al video para mostrar la rearticulación de las familias zoques desplazadas por la erupción del volcán Chichonal en 1982. El video-documental Viceversa realizado en co-producción con Rafael Villegas y Pablo González en 2007 muestra el recorrido de 1,600 kilómetros que realizaron las familias zoques para reencontrarse con las familias de Chapultenango, Chiapas después de más de tres décadas de desplazamiento. La narrativa visual tiene como telón de fondo la fiesta patronal y entrevistas que recrean las emociones por el reencuentro.

Samuel Ávila Delesma, originario de Chapultenango, es quien posee una producción documental más extensa sobre los zoques. Los mundos Zoques en 2011, Te Tzitzunh Kotzajk 30 años después en 2012 y Kubguy Jiara, el padre del pueblo en 2016, son algunos de sus trabajos como videasta, muchos de los cuales han sido financiados por el Proyecto de Comunicación Indígena de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Los videos-documentales de Samuel Ávila tienen la característica de registrar la cosmovisión de los pueblos zoques del norte de Chiapas y realizar las entrevistas en su propia lengua originaria, algo que podría diferenciarse del resto de los materiales antes citados que intercalan el uso del español para narrar la historia. En particular, Los mundos zoques que muestra las narrativas orales de los campesinos sobre los espacios sagrados del territorio es contado en lengua zoque con subtítulos en español.

Finalmente, José Trinidad Cordero, estudiante de la Maestría en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), mediante Las huellas de un volcán en 2010 busca recrear la memoria colectiva de los zoques que padecieron la erupción del volcán Chichonal como un acto de tragedia y sobrevivencia humana frente a una crisis ambiental.

Este conjunto de videos mostrados en los párrafos anteriores se han expuesto en espacios comunitarios por el Centro de Lengua y Cultura Zoque, sobre todo en las comunidades de Nuevo Carmen Tonapac, en Chiapa de Corzo, Rayón, Chapultenango y en los espacios universitarios de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, sobre todo en el aniversario de la erupción del Volcán. La razón fundamental es que se parte de la idea de que los video-documentales contribuyen, no solo a registrar la historia local reciente, sino a recrear la memoria colectiva y rearticular la cohesión identitaria y social de los pueblos zoques. Al respecto, Alonso Bolaños cita:

Los jóvenes han otorgado especial interés a las expresiones artísticas, en términos de que la historia y tradición oral juegan un papel fundamental para el restablecimiento del tejido social después del impacto del fenómeno na-

tural. La razón de esto es la propia composición del grupo: académicos, traductores, peritos en lengua zoque y productores radiofónicos. También hay escritores de poesía y prosa, videastas, artistas gráficos y músicos (Alonso, 2015).

En ese sentido, el uso del video ha jugado un papel central en la forma en que los zoques urbanos construyen sus imaginarios y evocan su historia en el lenguaje audiovisual de los medios de comunicación. Para el caso de los videastas zoques es común recurrir a la tragedia, en este caso la erupción del volcán, para resignificar su identidad como una forma de mostrarse al mundo.

Reflexiones finales

Al analizar el uso del video como medio de comunicación entre los comunicadores indígenas se puede considerar que existe un grado de apropiación del artefacto para contar historias propias sin miradas externas. El lenguaje audiovisual les permite construir y reproducir sus propios discursos políticos y culturales en contraposición a los modelos dominantes de los medios masivos de comunicación. La lengua indígena juega un papel central para comunicar al otro, al igualar el discurso con los receptores. Se trata de comunicar en forma dialógica como nuevas formas de contar las historias locales y como nuevas formas de comunicación política.

Por otro lado, la emergencia del video indígena muestra un claro interés por abordar temáticas sociales y culturales que afectan de manera directa a las comunidades. En el caso de los zoques existe un claro interés por la pérdida de la lengua, de tal suerte que el video contribuye a des-estigmatizar la lengua indígena. En otros casos, las temáticas de los videos se centran en mostrar problemáticas ambientales y electorales, de tal suerte que el uso social que los comunicadores indígenas dan al video puede entenderse como procesos de resistencia cultural frente al predominio de los contenidos de los grandes medios de comunicación.



Bibliografía

Alonso Bolaños, Marina (2015) "Somos otros, pero recordamos de dónde venimos como zoques": aproximaciones a las generaciones post-erupción y sus dinámicas regionales" en *Entrediversidades, revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de Chiapas. No. 4. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Disponible en <http://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/286/435>

Barranquero, Alejandro y Chiara Sáez Baeza (2010) "Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación" ponencia en el Congreso Internacional AE-IC Málaga, España.

Grupo Barbados (1979). Indianidad y descolonización en América Latina, documentos de la segunda reunión de Barbados. Primera edición, editorial Nueva Imagen: México, DF.

Hernández Lomelí, Francisco y Guillermo Orozco Gómez (2007) *Televisones en México. Un recuento histórico*, primera edición, Universidad de Guadalajara: Jalisco, México.

Leyva Solano, Xóchitl, (201a) en "Cine, video indígena y comunicación comunitaria desde el Abya Yala y Chiapas, para el mundo" en Revista digital de Cine y Comunicación indígena, disponible en <http://www.yepan.cl/cine-video-indigena-y-comunicacion-comunitaria-desde-el-abya-yala-y-chiapas-para-el-mundo/>

Leyva Solano, Xóchitl, (2012b) "Jóvenes mayas, demandas autonómicas y autorrepresentación. Una mirada desde el Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur" en Díaz Vázquez Martín y Ricardo Pérez Monforte, Ciencias Sociales y Mundo Audiovisual, primera edición: CIESAS-Juan Pablos Editor: México, DF.

Magallanes Blanco, Claudia y José Manuel Ramos Rodríguez (2015) *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Primera edición: Universidad Iberoamericana Ciespal: Ediciones México, DF.

Sierra, Francisco y David Montero (2015) *Videoactivismo y movimientos sociales. Teoría y praxis de las multitudes conectadas*. Primera edición, Gedisa editorial- Ciespal ediciones: Madrid, España.



Solanas, Fernando y Octavio Getino (1969) "Hacia un tercer cine", en Revista Tricontinental No 13. OSPEAAL: Paris, Francia.

Notas: 1.- Cruz Velas, Joel (2010).- "Estaciones de radio piratas desafían al Estado de derecho", nota informativa. La voz del Sureste, 22 de abril de 2010: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Disponible en <http://diariolavozdelsureste.com/estaciones-de-radio-piratas-desafian-al-estado-de-derecho/> Consultado el 22 de diciembre de 2016.

Reformas estructurales, lecciones desde el territorio zoque de Chiapas

Portal Chiapas Paralelo, 13 julio, 2016

Este texto habla sobre las discusiones públicas que se llevan a cabo en algunas localidades rurales de Chiapas en un escenario de reformas estructurales emprendidas por el gobierno nacional en materia educativa y energética, principalmente. Aparentemente, ambos temas fueron debatidos pero sólo en ciertos círculos (expertos, empresarios, líderes de opinión etc.) y no en el conjunto de la población, de tal suerte que, existe una especie de *post-debate*, es decir, la discusión del tema una vez que el programa está en marcha. De manera adicional, este texto muestra cómo la población percibe al Estado y crea sus propios canales de información para debatir asuntos públicos como respuesta al escaso proceso de deliberación en la construcción de las políticas públicas del país.

El modelo ideal, según Majone

Giandoménico Majone (1989), proponía que en un *modelo idealizado* de gobierno democrático uno de los aspectos fundamentales en la elaboración de políticas (como la ley educativa) era institucionalizar la discusión, es decir, fomentar el debate abierto donde cada una de las partes presentará argumentos en favor y en contra como una forma de exponer problemas y formular soluciones. La discusión o el debate de los temas públicos debería ser parte de un largo proceso de deliberación para la construcción de la agenda gubernamental con el fin de aumentar la eficacia de los programas públicos.

En el modelo ideal, las políticas públicas debían iniciar con el proceso de deliberación pública de los problemas; luego los candidatos y los partidos recogerían los temas en sus plataformas políticas para que sean los electores quienes definan mediante sus votos tal o cual programa; posteriormente la mayoría legislativa traduciría los programas en leyes o decretos, y finalmente, el jefe del ejecutivo y su gabinete discutiría las políticas específicas, es decir, las soluciones finales más eficaces de acuerdo al contexto.

En nuestro país sabemos que el ciclo de las políticas públicas no se aproxima ni remotamente al "modelo ideal" discutido por Majone, por el contrario, en los programas como La Cruzada Nacional contra el Hambre y en las reformas a la Ley General de Educación y en la Reforma Energética (por exemplificar algunos) imperaron la opacidad y la verticalidad en su diseño. La discusión de las reformas apenas pasó por ciertos "líderes de opinión", empresarios (Mexicanos Primero) y medios de comunicación una vez que un grupo de "expertos" analizó y discutió los aspectos técnicos del programa. En estos tipos de programas, la intervención del legislativo se centra en aprobar *fast track* las iniciativas o decretos, sin mayor margen de debate y discusión.

La práctica más recurrente en la discusión de temas públicos relevantes es crear "foros municipales, regionales, estatales o nacionales" a modo, que en el discurso alientan procesos de consultas a los pueblos, aparentemente "participativos". Todos sabemos que impera el "decisionismo" que no es más que – en palabras de Judith Shklar (1964) – "la visión de un número limitado de actores políticos que tratan de hacer elecciones calculadas entre alter-

nativas claramente concebidas”, de tal suerte que, discutir las políticas públicas (programas o proyectos) no es un asunto prioritario dentro del gobierno o como bien dice Nora Rabotnikof (2010) lo público “fue y sigue siendo una convocatoria frente a un Estado colonizado por los intereses privados, frente a una práctica estatal atrincherada en el secreto”.

Frente al atrincheramiento del Estado por negarse a discutir y debatir los temas públicos – como las reformas constitucionales en materia energética y educativa – los pueblos y los movimientos sociales crean sus propios debates y discusiones públicas con la suficiente o escasa información que poseen, tales argumentos dan cuenta, no solo del hartazgo hacia la clase política, sino anticipan que las reformas traerán pocos beneficios en el futuro es decir, hay conocimiento popular de que las actuales decisiones públicas no llevarán a buen camino al país.

Las discusiones reafirman las percepciones sobre la corrupción y el actuar de los funcionarios y las instituciones. Estas percepciones recuerdan el trabajo etnográfico de Akhil Gupta en la década de 1980 en un pueblo del norte de la India donde por las tardes los hombres y las mujeres se reunían después de trabajar para conversar principalmente sobre la corrupción del Estado, es decir, la forma en que los ciudadanos establecen su relación con el gobierno.

Lecciones desde Rayón, Chiapas

Rayón, conocido antiguamente como San Bartolomé Solistahuacán, es un municipio del norte de Chiapas (Sureste Mexicano) de apenas 6,000 habitantes. La extensión territorial no rebasa las 9,000 hectáreas. Sus tierras accidentadas y frías son trabajadas por zoques, tsotsiles y mestizos. Justo ahí se encuentra la Selva Negra, un bosque de niebla reducido por la ganadería, tanto que para visibilizar el problema de la modernidad, el artista visual zoque Saúl Kak y Charles Fairbanks se inspiraron en este bosque de niebla para dar título al filme *The modern jungle*, recientemente estrenado en el Festival de Cine en Nyon Suiza.

Además de su paisaje natural, sobresalen las desigualdades en la tenencia de la tierra, la inequitativa distribución de la riqueza y relaciones asimétricas de poder. Un campesino de Rayón puede tener menos de una hectárea de tierra para sobrevivir junto a su familia mientras que un ganadero del mismo lugar puede concentrar hasta 40 hectáreas sean propias o rentadas para introducir ganado. Es sabido que el poder político en Rayón –al igual que en muchos municipios de Chiapas – transita de familia en familia y de generación en generación.

El domingo 10 de julio, un grupo de jóvenes zoques (Saúl Kak, Rigoberto Avila y Vidal Estrada Gómez, comisariado ejidal) invitaron a un grupo de personas a reflexionar sobre el impacto de las reformas estructurales de México en la población rural e indígena. Fue una invitación abierta y pública a la que asistieron mujeres, adultos mayores, profesores, ex líderes ejidales y líderes de la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación (CNTE).

El objetivo- según los organizadores- era informar y reflexionar sobre el impacto de las reformas estructurales en el área zoque del norte de Chiapas. Un territorio sumido en la pobreza y en la desatención del Estado pero centro de atracción para empresas privadas por su riqueza en petróleo, minas, agua y paisaje natural.

El punto de encuentro fue la casa ejidal de Rayón, un pequeño espacio techado de láminas donde 245 ejidatarios se reúnen cada mes para discutir los problemas del ejido. En uno de los pasillos de la casa ejidal los organizadores recurrieron a las fotografías alusivas a Nochixtlán Oaxaca para informar sobre los acontecimientos recientes en la lucha magisterial. Otros datos se referían a las instituciones públicas privatizadas en los últimos años (Ferrocarriles, televisoras, ingenios azucareros, telefonía, etc). Había leyendas de apoyos a la CNTE y su lucha por abrogar la Reforma Educativa.



Durante casi dos horas, los invitados hablaron sobre la construcción histórica de la región, el movimiento magisterial y la campaña de desinformación en los medios de comunicación tradicionales y el recuento cronológico de las reformas de ajuste estructural emprendidas en México desde 1990. Al finalizar las exposiciones correspondieron las intervenciones abiertas. Una de las primeras posiciones de un asistente fue sobre el futuro del país, como anticipando lo que nos espera:

“Que ya no nos vengan a dar atole con el dedo, llegó el tiempo de que el pobre tiene que despertar. Tenemos que abrir los ojos. Que los grandes empresarios no nos vengan a comprar nuestro territorio, vamos quedar en la esclavitud y ¿Quiénes los van a pagar?. Triste y lamentablemente, sus nietos son los que van a sufrir, esos son los que van a venir a sufrir más sino le ponemos un hasta aquí.”

Un ex líder agrario recordó las luchas campesinas pasadas durante las movilizaciones de la década de 1990 cuando se modificó el artículo 27 Constitucional para dar fin al reparto agrario y permitir la inversión privada en las tierras ejidales. Esta intervención puso en marcha el intercambio de experiencias pasadas como una forma de transmitir el conocimiento previo:

“Conocemos de la represión de los movimientos sociales como cuando fue la lucha del artículo 27 constitucional nos opusimos al PROCEDE, participamos en las marchas nacionales, sabemos de eso”.

Otros asistente, al tomar la palabra hizo énfasis en la carencia de información en las comunidades rurales sobre la lucha magisterial y sobre cualquier asunto de interés público. No obstante, ellos buscan la forma de “estar enterrados de este asunto”. La percepción es que el flujo de información alcanza a pocos pero es a partir de esta escasa información que logran comprender las inercias de las alianzas Estado-empresarios-medios. Un líder ejidal dijo que prefieren informarse de manera directa con los actores involucrados:

“Mi esposa me trajo aquí porque iba a venir un representante de la CNTE que nos va a informar sobre lo que está pasando. Nosotros queremos saber de viva voz. Dicen que la ley 3 de 3 fue vetada pero ¿cómo es posible que a una minoría le hacen caso el gobierno, y una mayoría no le hacen caso? ¿qué pasa?”

Otro asistente expresó los conflictos originados por el propio gobierno como el caso de la disputa agraria en Chapultenango sobre las tierras del Volcán Chichonal. El asunto pone de manifiesto la percepción que los campesinos tienen sobre el gobierno como motivador de conflictos intra-étnicos:

“Desde 1998 se inició una guerra que la misma Procuraduría Agraria armó contra los campesinos. Apenas en este mes de junio, la sentencia se notificó a favor de los ejidatarios. Creanme que nos llevó 20 años luchar, y ¿Quién fue el principal actor?. La Procuraduría Agraria porque dio certificado parcelarios [aún que] había una resolución presidencial. Creanme que es una tristeza lo que el gobierno está haciendo, sin embargo, pienso que no estamos vencidos”

Todo ello nos remite a pensar que existe una creciente preocupación de la población local por los temas públicos, particularmente sobre aquellos que les afecta directamente como salud, educación, ambiente y territorio. Lamentablemente estas preocupaciones y movilizaciones surgen una vez que los proyectos y los programas están en marcha o bien, una vez que están institucionalizados en decretos y leyes. Frente a ello, surgen resistencias locales y es cuando el tema nuevamente se pone en el centro del debate o en el post-debate.

Las lecciones de Rayón nos permiten entender que ante la ausencia de espacios para los debates o deliberación de asuntos públicos por parte del Estado, los actores locales construyen sus propios lugares de reflexión, debate y análisis donde se tejen los imaginarios y la relación con el gobierno, siendo estos espacios de deliberación las asambleas ejidales y las reuniones donde se intercambian información, se recrean las luchas locales pero también donde se debaten los temas para reorientar los asuntos públicos como un primer paso para la acción colectiva.

Territorio zoque de Chiapas, campo abierto al extractivismo

Portal Chiapas Paralelo, 15 de marzo, 2015

Hoy, los territorios de los pueblos campesinos e indígenas se han constituido en lugares de disputa a partir de la implementación de nuevas políticas sociales y económicas diseñadas desde el poder con vistas al control de los recursos naturales, vistos como espacios estratégicos por el capitalismo extractivo que avanza sobre las tierras de nuestro país.

En ese sentido, este texto presenta el análisis del territorio histórico Zoque de Chiapas, donde la población local enfrenta silenciosamente los efectos de la modernización que plantea el modelo de desarrollo económico, sobre todo, bajo la narrativa del desarrollo sustentable que opera el Estado desde la década de 1990. Desde mi perspectiva, no es más que la implantación de un modelo extractivo-agroexportador que se traduce en la reprimarización de las actividades y en el uso intensivo de los recursos naturales (agua, tierra bosques), minando la capacidad de agencia de la población local, de tal suerte que ciertos territorios, como el Zoque de Chiapas, pasan a formar parte de un circuito global para la reproducción del capital económico.

¿Por qué hablar del territorio zoque?

El concepto territorio comenzó a cobrar importancia en la medida en que el concepto “región” agotó teóricamente las respuestas y explicaciones para resolver y entender los problemas geográficos como pobreza, marginación, agricultura tradicional (roza, tumba y quema), que desde la óptica del modelo económico neoliberal, limitan el crecimiento económico de todo un país, de tal suerte que ciertos territorios, sobre todo indígenas, fueron categorizados como “regiones perdedoras” o áreas deprimidas puesto que “no lograban” contribuir a la mejora económica del país.

Hoy, el viraje es mirar al territorio como área clave para detonar a las “regiones perdedoras” pues contiene no sólo recursos naturales disponibles, sino un alto capital social, económico y bienes culturales, basado en el sentido de pertenencia, cohesión, cooperación, identidad, intercambios de experiencias vividas, paisaje, lazos de parentescos y vecindad así como otras características que permiten transformar escenarios adversos en el mundo globalizado, dicho de otro modo, la cultura hoy puede ser convertida en mercancía.

Sin embargo, posiciones como la del geógrafo marxista David Harvey (2012) afirman que lo que está en juego dentro del “territorio” es la expansión del poder del capital económico en su versión de imperialismo como una nueva forma de acumulación del dinero o *acumulación por desposesión*, que no es más que, la explotación intensiva y el despojo de los recursos naturales como los bosques, generadores de estabilidad ambiental global, y por otra, expansión de la minería, el petróleo y la búsqueda de energía alternativas. Incluso la nueva acumulación alcanzaría a los tan anunciados “centros ecoturísticos” que no es más que la mercantilización de la naturaleza, de tal modo que, el territorio se convierte en el centro de la disputa entre quienes habitan el terreno y quienes aspiran a explotarla como espacios multifuncionales, creando de esta manera tensiones y conflictos por la apropiación del bien.

En medio de esta nueva dimensión económica del territorio surgen lenguajes de valoración por parte de los actores locales que se expresan en movimientos sociales en defensa del agua, los bosques y la tierra como bienes comunes, corriente bautizada por Joan Martínez Alier (2011) como el “ecologismo de los pobres” surgida en oposición al conservacionismo a ultranza que plantea un culto extremo a lo silvestre.

Un ejemplo del conservacionismo a ultranza es la creación de áreas naturales protegidas donde la presencia humana está vedada. Otra corriente surgida es la eco-eficiencia, que plantea el uso “eficiente” empresarial de la naturaleza, interiorizada como discurso bajo la responsabilidad social empresarial por parte de las grandes com-



pañías en su afán de “reponer” algo a la naturaleza. En la corriente del “ecologismo de los pobres” se demanda el respeto al territorio, la autonomía y la autogestión de los recursos naturales mediante acciones directas de movilizaciones (Svampa, 2011) pues lo que está en riesgo es la reproducción social de quienes habitan el territorio y no de quienes aspiran a explotarlo.

El territorio histórico Zoque de Chiapas

Desde hace aproximadamente 2,500 años, los zoques construyeron un vasto territorio desde el sur de México, principalmente en el sur de Veracruz, Tabasco, Oaxaca y Chiapas, que Gareth Lowe (1998) definió como el área cultural zoque de Mesoamérica, que en algún momento estuvo integrada a su vez por dos grandes áreas: la parte nuclear se encontraba en la costa del Golfo de México y una sub-area Olmeca estaría formada por Tabasco y Chiapas que en su momento se extendió hacia Guatemala y El Salvador. De esta manera, los resultados arqueológicos han podido afirmar que los zoques constituyen en realidad la “cultura madre” antes que los Olmecas.

Sin embargo, los procesos sociales, políticos, económicos y ambientales ocurridos en el territorio zoque como la conquista, la aparición de epidemias, hambrunas y la erupción de volcanes han diezmado la población originaria en los últimos 5 siglos, quedando reducidos en pequeñas “islas”. En el caso de Chiapas, las políticas modernizadoras del siglo XX diseñadas desde el Estado moldearon constantemente al territorio zoque como un espacio idóneo para el desarrollo del capital económico mediante el uso intensivo de los recursos naturales que ha dado como resultado un territorio indígena intervenido. Veamos algunos ejemplos.

El primer indicio del territorio zoque intervenido por el Estado fue la implantación y desarrollo de una política de ganadería extensiva en el trópico húmedo desde la década de 1930, que en el caso del área zoque arrancó en los municipios de Juárez, Ostuacán, Pichucalco, Reforma, mismo que se extendió hacia Chapultenango e Ixtacomitán y Francisco León, lugares tradicionalmente zoques.

Para 2010, los efectos de la política ganadera de larga duración, no solo ha contribuido a la devastación de gran parte de los bosques de niebla de Rayón, sino que en conjunción con las constantes crisis económicas, aceleró la conversión del campesino zoque en jornalero o migrante en los centros del gran turismo de la Riviera Maya y a otros polos urbanos. Tan solo en el periodo de 2006 a 2010, un total de 4 mil personas de 13 municipios zoques migraron hacia Estados Unidos.

El territorio zoque también ha sido utilizado para el desarrollo de mega proyectos como las presas hidroeléctricas de Malpaso y Peñitas desde la década de 1960, los cuales, generaron el desplazamiento de miles de campesinos e inundaron más de 30 mil hectáreas de tierras de cultivos agrícolas en Ostuacán y Tecpatán así como propiciaron la construcción de riesgos propios de países industrializados, de tal suerte que las turbinas de las hidroeléctricas pasaron a formar parte del paisaje natural en el bajo Grijalva, a costa del deterioro ecológico y el desplazamiento de comunidades campesinas.

El modelo extractivista de los recursos naturales también se ha acentuado en el territorio zoque de Chiapas mediante la ejecución del proyecto Ixhuatán, de capital extranjero y nacional a través de la compañía minera Frisco, propiedad de Carlos Slim, que involucra explorar y explotar los minerales en más de 4 mil hectáreas de tierras ejidales de comunidades indígenas zoques en un corredor minero que comprende al menos 10 municipios del área norte de Chiapas, bajo la promesa de mejora de la calidad de vida de los habitantes. Paradójicamente el capital y las decisiones de las empresas mineras son administrados desde Vancouver Canadá, colocando desde este modo al territorio zoque en el circuito global de la minería. Por su parte, la percepción del riesgo por parte de los lugareños se ha expresado en movilizaciones sociales en Tapilula.



La lógica de intervención del territorio alcanza hasta las tierras volcánicas con fines extractivos. Desde 2010, la comisión federal de electricidad realiza trabajos de prospección para establecer una plantea geotérmica dentro del cráter del Volcán Chichonal, ubicado en Chapultenango, con miras a insertarse en el mercado mundial de las energías alternativas, proyecto que no ha sido consultado a la población local, sobre todo, ejidatarios ocupantes de las faldas del volcán. A partir de las reformas energéticas realizadas en México en 2013, la posibilidad de que empresas privadas exploren y extraigan energía del Chichonal es altamente probable pues las condiciones jurídicas y políticas están dadas.

En todo este escenario, los actores locales, esto es los indígenas zoques, se les asigna una división territorial del trabajo. De esta manera, el área central del territorio – Pantepec, Tapalapa, Ocotepec y Rayón- aporta la mano de obra barata para las ciudades del sureste, los municipios del corredor ganadero y para la agroindustria bananera establecida en Tabasco a costa de una agricultura de subsistencia donde se acentúa la pobreza y los problemas ambientales del territorio. No es casual entonces que los pueblos zoques como sujetos excluidos de la producción de la riqueza ocupen espacios de riesgos en las faldas volcánicas y los conflictos agrarios se expresen en las escalas comunitarias.

Finalmente, el resultado de la intervención sobre el territorio zoque es la producción espacial de un territorio deprimido y fragmentado pues la pobreza alcanza a más del 98% de la población, en los últimos 6 años se han reducido más de 5 mil hectáreas de siembra de maíz, la emigración alcanza a las localidades más pobres y los servicios públicos son insuficientes. Desde la lógica económica, el territorio es visto como el espacio para la extracción de los recursos naturales, en este caso, tierra y agua, a costa del deterioro de las condiciones sociales del área.

En conclusión, el territorio histórico zoque de Chiapas sirve para la reproducción del capital económico bajo una endeble política de intervención y discurso gubernamental que en su conjunto reducen las tierras para fines agrícolas y minan la capacidad de agencia de quienes viven en estos lugares a costa de tensiones y contradicciones sociales, de ahí que, debemos repensar el territorio zoque de Chiapas pues lo que está en juego es la sobrevivencia de la población indígena.



Artículos de Fortino Domínguez Rueda



FORTINO DOMÍNGUEZ RUEDA (1981). Es originario de Chapultenango, Chiapas, México. Zoque desplazado a la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México, a raíz de las erupciones del volcán Chichonal o Chichón en 1982. Miembro del Centro de Lengua y Cultura Zoque desde 2014. Desde 2017 es profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara y desde 2008 es coordinador general de la Cátedra de la Interculturalidad y del Seminario de Epistemologías Decoloniales ([HTTP://WWW.CATEDRAINTERCULTURALIDAD.CUCSH.UDG.MX/](http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/)) ([HTTPS://FORTINODR.COM.MX](https://fortinodr.com.mx)). A partir de 2020 se desempeña como encargado del Semillero Zoque de Guadalajara.

Estado e indígenas en el México de la 4T: la persistencia del leviatán

Radio Zapatista, 30 de septiembre de 2024

Desde nuestra vivencia sabemos que no se impugnaron las relaciones coloniales de opresión después de que los procesos de independencia edificaran el Estado-nación mexicano. La Colonia culminó en términos formales y jurídicos y obtuvo reconocimiento internacional, sin embargo, la colonialidad ha persistido hasta el día de hoy. De esta suerte el Estado se revela como uno de los instrumentos de dominación mejor articulados para el sostenimiento del sistema capitalista mundial, donde una característica que resalta para el caso de México y de su último sexenio, es la participación activa de miembros de pueblos indígenas que pretenden construir el rostro indígena de la actual administración estatal, y quienes en conjunto con la élite blanca gobernante son los “nuevos” capataces de la finca llamada México. Historias locales y diseños globales configuran la experiencia de sometimiento y opresión, así como de resistencia que cada pueblo ha levantado para persistir a los embates del Estado a lo largo del planeta.

En México hace 30 años (1994) un nuevo ciclo de luchas y resistencia indígena se hizo presente. El levantamiento armado del EZLN cimbró al planeta entero y mostró el proyecto civilizatorio maya que como hace miles de lunas, sigue hoy, asegurando la vida y creando opciones en tiempos de muerte y destrucción que arroja la crisis civilizatoria que enfrentamos como humanidad.

A lo largo de estas tres décadas hemos presenciado la aparición de discursos, políticas públicas, modelos educativos y la discusión sobre la diferencia étnica en México, las cuales sufrieron una transformación radical a partir del levantamiento armado del EZLN. Esta bifurcación histórica transformó las maneras de nombrar, visualizar y pensar a los pueblos indígenas, de ello ineludiblemente se desplegó un renovado indigenismo de Estado con raíz colonial, pero con discurso multicultural e intercultural, con perspectiva de género, interseccional y descolonizante; sin embargo, los discursos desde el Estado, no han logrado detener la guerra de conquista y exterminio que azota a nuestros pueblos y a todo el país.

En las geografías del México de abajo se reconoce desde hace mucho tiempo que el ejercicio de la autonomía y la reconstitución integral de nuestros pueblos son un buen comienzo para impugnar el colonialismo histórico. Por su parte, en los calendarios del poder de arriba se buscó incluir en el lenguaje lo referente a la diversidad. Fue así como a la luz del neoliberalismo, la diferencia étnica, la multiculturalidad e interculturalidad se convirtieron en parte del paquete discursivo de políticos, científicos sociales, ONGs, universidades e indígenas afines a los partidos políticos y a los gobernantes en turno. Durante el último sexenio se consolidó un nuevo consenso alrededor del Estado en México. Hubo un reajuste en la relación del Estado y los ciudadanos. La serie de reformas que en la actual administración se articulan son para hegemonizar ese cambio en el Estado mexicano. En otras palabras, la máquina que perpetúa la muerte en el país necesita una modificación, ya que el capitalismo “no puede parar”.

A esto, debemos sumar la situación de la cooptación, imbricada con los intereses de poder de personajes indígenas, lo cual ha dado como resultado no solo la creación de [indígenas permitidos](#), como lo nombramos en 2019, sino también ha consolidado una clase de políticos profesionales indígenas que buscan corporativizar y tener fichas para negociar en el nuevo reacomodo de fuerzas. Sí, así justo como en el pasado con el INI, CDI y ahora el INPI de la “4D”, o sea, la Cuarta Destrucción.

Si bien el Estado y sus instituciones siempre están en una constante subsunción retórica hacia las demandas de los pueblos, ahora podemos observar cómo durante este sexenio, se registra la adopción de un lenguaje técnico y de una indumentaria por parte de los miembros de la “izquierda ilustrada e institucional” que ahora sirve a los go-



biernos en turno. Observamos un uso políticamente correcto de las demandas históricas de los desposeídos, se enarbolan las demandas y frases emblemáticas de los movimientos indígenas. Afuera de sus palacios y de las mañaneras, la realidad es diferente a la percibida por los gobernantes étnicos en turno.

Por tanto, ante la constante cooptación del lenguaje y la disputa narrativa conviene señalar que una cosa es la creación del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) impulsado por el INPI con su actual director Adelfo Regino, quien es calificado como traidor al movimiento indígena; y otra cosa es el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), sí, así mero con C, y que nació a mediados del 2017 como una iniciativa del EZLN – CNI presentada en 2016. El primero corre sobre los rieles del tren del progreso con dirección a la catástrofe y el otro teje la vida desde abajo y a la izquierda.

De ahí que no nos resulte extraño las limitantes de la hoy tan “controvertida” *Reforma Constitucional y Legal sobre los derechos de los pueblos indígenas y afro mexicanos*, puesto que nació muerta. Solo basta recordar el año 2001 para tener claro que el Estado tuvo una oportunidad para cumplir los acuerdos de San Andrés firmados en 1996 y no estuvo a la altura. Por ello, el movimiento indígena desde el espacio del Congreso Nacional Indígena CNI y el EZLN decidieron romper el diálogo y enfocarse en lo que seguía para sus pueblos. Lo anterior decantó en el ejercicio de la autonomía por la vía de los hechos, ejemplo paradigmático fue la creación de los caracoles en 2003 por el EZLN, así como la recuperación de tierras de la comunidad nahua de Ostula, en la costa de Michoacán en 2009. Muchos argumentan desde el púlpito del poder que ahora el Estado sí cumplió y que por ello la reforma va. Olvidan que no puede venir la vida de la máquina de muerte que es el Estado y esa enseñanza la miramos todos los días en nuestros pueblos y a través de las madres buscadoras. Por otra parte, es necesario señalar que en ese 2001, algunos cuantos decidieron aceptar la oferta del poder y con ello participar en los partidos políticos. De ese tiempo viene la traición de Adelfo Regino.

Sumado a lo anterior, recordar que desde el 2019, cuando el INPI y su actual director Adelfo Regino convocó a foros regionales a lo largo de la república mexicana, lo hizo bajo la bandera de que esta iniciativa cumpliría los temas que quedaron pendientes en los Acuerdos de San Andrés, y paradójicamente continuaron legitimando una política de militarización en Chiapas y de todo el país. Con la mano derecha crean “nuevas leyes” –estirando y lucrando con las demandas–, con la mano izquierda reprimen a los que se organizan y con ambas aplauden el festín de la élite gobernante.

Pero incluso antes de que fuera “descafeinada”, ya desde el 2019 en el foro nacional fue discutido el punto referente a *Tierras, territorios, recursos, biodiversidad y medio ambiente de los Pueblos Indígenas*, puesto que uno de sus principios marcaba abiertamente la supeditación de los pueblos: Reconocer el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a poseer, utilizar, desarrollar y controlar sus tierras, territorios y recursos o bienes naturales, **salvo aquellos considerados estratégicos para la Nación**, para estipularse en la modificación de la fracción VI del apartado A. del Artículo 2º y en la adición de un párrafo segundo a la misma. Un punto nada desdeñable considerando que los recursos estratégicos para la nación son: el petróleo, los minerales, la energía nuclear, los ferrocarriles y la petroquímica básica.

Por otro lado, las instituciones del Estado mexicano confirmaron una vez más que llegan tarde, sin actualización y sin querer reconocer las formas que los pueblos despliegan para asegurar la vida día con día. O sea, estamos ante la presencia de una mezcla entre una etnicidad S.A. de C.V. al servicio del Estado mexicano y revestido de progresismo ilustrado del siglo pasado, lo cual es perfectamente combinado con la participación en cargos públicos, y con todo ello, nos quieren hacer creer que las demandas de los pueblos en lucha han sido cumplidas y que ahora todo cambió. Hace un año el CNI señaló:

Méjico, a pesar de los disfraces y mentiras que brotan del gobierno de la Cuarta Transformación, no es la excepción y las cifras que describen la violencia y la guerra son elocuentes: más de 156 mil homicidios dolosos, más de

43 mil personas desaparecidas y no localizadas, más de 4 mil feminicidios, 75 periodistas y 104 personas defensoras de tierra y territorio, pueblos indígenas, derechos humanos y medio ambiente asesinadas en este sexenio, casi la mitad de estos últimos participantes en el espacio que es el Congreso Nacional Indígena CNI (CNI, 2023).

Las cifras del colapso y la destrucción son claras. Ante la oscuridad que va adquiriendo la tormenta, es nuevamente necesario continuar con los trabajos de base, escuchando la palabra, reconociendo y enlazando dolores; es decir, llevar la organización a nuestras vidas, con nuestras familias, vecinos, amigos, miembros de la comunidad.

Por último, no debemos olvidar que es necesario dejar constancia en la historia de quien decidió servir al amo y quienes decidieron caminar por abajo y en colectivo.

Zoques urbanos de Guadalajara (531 Años Despues)

Camino al Andar, 16 de octubre de 2023

Hace 531 años, en 1492 dio inicio la constitución del sistema capitalista mismo que sigue vigente hasta el día de hoy. Desde entonces, se configuró una matriz de poder, que el sociólogo peruano Aníbal Quijano identifica como la *colonialidad del poder*. La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como *el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas* se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial.

La colonización no solo significó la conquista y el dominio de los territorios, también fue la colonización de la mirada y de la representación. Debemos reconocer que ahora sabemos que el capitalismo como sistema social y modo de producción de vida no solo se levantó sobre América. De hecho, son cuatro genocidios/epistemocidios registrados en el largo siglo XVI mediante los cuales se construyó el sistema. A saber: 1) contra la población de origen judío y musulmán en la conquista del Andaluz, 2) contra los pueblos indígenas en la conquista e invasión de América, 3) contra los africanos raptados para ser trasladados como esclavos en América y 4) contra las mujeres quemadas vivas acusadas de ser brujas en Europa. El sistema se alimenta desde entonces de la muerte y destrucción de la madre tierra.

¿Calendario? El actual. ¿Geografía? Cualquier rincón del mundo (SupGaleano, 2020). Los zoques somos descendientes de los mokayas y olmecas. Hace más de 3,700 años caminamos por estas tierras que ahora se llaman México, producto de un pequeño error histórico. Desde hace 200 años el despojo, el desplazamiento y la migración se intensificaron, es decir, se hicieron más fuertes en nuestro pueblo. Por todo ello, ahora muchos zoques vivimos en ciudades de México y Estados Unidos. Uno de los enclaves históricos de la diáspora zoque es la ciudad de Guadalajara, Jalisco, ubicada en el Occidente de México. Desde finales de la década de los sesenta del siglo XX comenzamos a llegar a Guadalajara. A la ciudad nos trajimos el pueblo. Es práctica común entre los zoques urbanos el tener huertos donde sembramos chipilín, yuca, machetón, magueyito, cebollín, café, hoja santa, plátano, guayaba, mango, lechuga, jitomate, maíz, frijol, calabaza, etc. Para nosotros es la forma de reconocer que aquí seguimos estando sobre la madre tierra. Ella nos alimenta y nos guía. Sin embargo, desde hace más de 500 años el sistema nos impone una guerra y que actualmente llamamos **narco-estado capitalista**. En la geografía que ahora llaman Jalisco el Movimiento Ciudadano (MC) -puede ser cualquiera, MORENA, PRI, PAN...- a través de la diputada **Alejandra Margarita Giadans Valenzuela** integrante de la LXIII legislatura propuso la iniciativa de Ley de Huertos Urbanos, Escolares y de los Jardines polinizadores para el Estado de Jalisco.



La diputada Alejandra Margarita Giadans Valenzuela cuenta con una Licenciatura en Derecho, por la Universidad Panamericana UP (2007-2012), cuenta con un Posgrado en Comunicación Política e Institucional en el Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2014-2015), así como una segunda maestría en Política y Gestión Pública, Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO) (2017- 2021).

La propuesta de ley de Huertos Urbanos... es la manifestación más clara de la voracidad que produce el capitalismo. Desde hace un par de meses diversos colectivos de la ciudad de Guadalajara, así como de toda la entidad, nos comenzamos a reunir y así es como se acordó tener un taller (23 de septiembre 2023) donde analizamos las afectaciones que tendremos a nuestros huertos. Por ejemplo, ahí se redactó en colectivo: "la iniciativa de ley es un mecanismo de control y de simulación porque manifiesta una promoción de los huertos urbanos, y en realidad su objetivo es industrializarlos con la ambigüedad del término "sustentable". Cada propuesta de artículo es sin sentido. Nosotros como zoques no podemos concebir que se quiera regular la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Desde aquí lo decimos claro ¡No a la Ley!

Se acordó hacer acciones de visibilidad de la problemática que enfrentamos. Es así como nosotros como Zoques Urbanos de Guadalajara y siendo parte del Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Concejo Indígena de Gobierno (CIG) en el marco de la Acción Global Alto a la guerra contra los pueblos de México y del mundo, hacia los pueblos zapatistas y hacia los pueblos originarios de México participamos en diversas actividades desde 11, 12 y 15 de octubre tanto en la Ciudad de Guadalajara como en la Ciudad de México. Aquí les dejamos una crónica visual de estos días.

P. D. Arriba dicen que miran, pero en realidad no ven nada.

Desde la otra Guadalajara. 15 de octubre de 2023.

Guadalajara, Jalisco, México, Planeta Tierra.

Capitalismo y pueblos indígenas: el arriba y el abajo

Unidad Comunista N° 34, Guadalajara, Jalisco, México, 24 de septiembre de 2023

*“Si la mayor de las artimañas del diablo
es persuadir de que no existe,
uno de los cimientos del sistema capitalista
es convencer de que el dinero todo lo puede”*

Sub-Galeano, 2019.

Hoy sabemos que el espectro político que busca explicar la realidad de México entre posiciones de derecha, izquierda o centro, ya desde hace varias décadas dejó de ser funcional. Desde los pueblos agrupados en el Congreso Nacional Indígena es metáfora recurrente, el referirse al arriba y al abajo como formas para describir al sistema capitalista imperante en México y el mundo. El arriba y el abajo nos ayudan a clarificar los análisis de la realidad. Por ejemplo, hoy sabemos que el sistema capitalista en paralelo con la visión occidental, fueron cimentados y construidos sobre cuatro genocidios mundiales -la reconquista del Andalus, la conquista de América, el tráfico de esclavos de África y el asesinato sistemático de mujeres durante el largo siglo XVI-, estos hechos son la cara oculta del nacimiento del sistema capitalista y su legitimación en el imaginario social a través de la instrumentalización del conocimiento para proyectar a occidente como único referente civilizatorio.

Hoy sabemos que la creación del estado nación debe ser vista como un instrumento de dominación del sistema capitalista. Por ejemplo, en México, la independencia no terminó con las relaciones jerárquicas de poder que se cimentaron durante los tres siglos de régimen colonial en relación con los pueblos indígenas. Si bien podemos hablar de un *momento pos-colonial* en México, es evidente que el Estado moderno y su consecuente promesa de igualdad ante la ley para todos los ciudadanos mexicanos, no se materializó en la vida diaria de los pueblos, dicha contradicción la identificamos como una *realidad post-colonial*. Por momento pos-colonial me refiero al aspecto temporal y cronológico de arriba, que para el caso mexicano corresponde a la etapa post-independiente y que ahora nos han dicho se estructura de cuatro etapas históricas (independencia, la reforma, la revolución y la 4T). Por su parte, la idea de realidad postcolonial hace referencia a la persistencia en las relaciones coloniales de poder (estructuradas por el racismo, el género, la pertenencia étnica, la clase social. Lo que las feministas han dado en llamar interseccionalidad de opresión) y que justamente se van a registrar dentro del marco de existencia del Estado moderno mexicano. En el calendario de abajo, los pueblos agrupados en el Congreso Nacional Indígena y junto a diversos movimientos sociales del campo y la ciudad de todo el mundo, miramos que la crisis civilizatoria cada día se hace más fuerte. El sistema capitalista, sus instituciones estatales, las economías ilegales y poderes paralelos -carteles de la droga- con dominio de amplios territorios, necesitan de la explotación tanto de seres humanos como de los recursos naturales (minerales, agua, litio, petróleo, maderas finas) para la creación de mercancías que ofertan en el gran mercado mundial. La constante destrucción de nuestra madre, la naturaleza, ya se manifiesta en la crisis ecológica que amenaza a la humanidad entera. Todos somos testigos de la crisis y tenemos la responsabilidad de mirarla de frente.

La autonomía como proceso de liberación y construcción de un horizonte civilizatorio otro, es una apuesta que tiene una larga práctica en los territorios mesoamericanos y la prueba de su existencia y eficacia, es la razón por la cual el sistema capitalista no ha logrado destruirnos como pueblos indígenas. Al tiempo, debemos reconocer que a partir de 1994 el levantamiento armado del EZLN abrió paso a un nuevo momento en la larga lucha de los 500 años y desde ahí se abrieron frentes de resistencia al neoliberalismo. A 29 años del levantamiento debemos mirar la configuración de esos mundos heterogéneos, como lo son el arriba y el abajo. En el calendario de abajo no solo se resiste. Se construyen prácticas concretas a través de asambleas comunales que tienen el objetivo de levantar la vida.



Un ventana para mirar desde abajo

La Comunidad Indígena de Santa María Ostula, se ubica en el municipio de Aquila, Michoacán y tiene como característica el ser un pueblo nahua asentado en las costas del Océano Pacífico. La fundación de Santa María Ostula se desarrolla en el año de 1531 y es producto de las nuevas disposiciones de control que los conquistadores españoles van a desplegar sobre los pueblos de la costa del océano pacífico (en lo que hoy es Michoacán y Colima) para así poder facilitar su control y evangelización.

El 29 de junio de 2009 la comunidad de Santa María Ostula y su guardia comunal retomaron el lugar conocido como La Canaguancera, recuperando con esta acción más de 1 mil 300 hectáreas que se encontraban en poder de “pequeños propietarios”. Ahí la comunidad fundó un nuevo poblado que se llamó San Diego Xayakalán (el lugar de los danzantes con máscaras en lengua Nahua). Lo anterior, muestra la capacidad de la comunidad para organizarse internamente, de hecho la fundación de Xayakalán implicó la creación de una nueva encargatura, así como de reincorporala en las festividades cívico-religiosas de la comunidad. Lo anterior, no solo muestra la gestión que los nahuas hacen de su territorio, ante todo evidencia la relación orgánica que mantienen con la tierra a la cual consideran como su madre.

El medio natural de la costa está dominado por la selva baja subcaducifolia y caducifolia, y en sus planicies por extensas áreas de cultivo de coco, mango, plátano y papaya. En las partes serranas más altas predomina el bosque mixto (pino-encino) y hay maderas preciosas sobre todo en el área del municipio de Aquila, específicamente en Santa María de Ostula. En esta área se encuentran árboles de madera muy fina como el coral (*Caesalpinia platyloba*), el nogal, el palo de brasil (*Haematoxylon brasiletto*), el cedro (*Cedrela salvadorensis*), el cobano (*Swietenia humilis*) y la rosa morada (*Tabebuia rosea*). Por su parte, el medio marino se caracteriza por la diversidad de especies -y al igual que en el pasado- se caracterizan por su alto valor comercial como es la langosta, el ostión y las tortugas laúd, golfina y negra que en la actualidad se encuentran en peligro de extinción.

Los pueblos nahuas de la costa de Michoacán y en específico Santa María Ostula no solo tienen tierras ricas en recursos naturales también tienen la característica de considerar al mar como parte integral de su territorio. La interacción de los nahuas con el Pacífico logró consolidar una cultura marina que no solo se manifiesta en la pesca, el buceo libre y la conservación de las tortugas, también debe reconocerse que dicha interacción con el mar, se estructura desde hace mucho tiempo.

Hoy sabemos que por lo menos desde el 1,500 a. C. se considera evidente un intenso tráfico marino a lo largo de la costa del Pacífico americano (Paulsen, 1977). En tiempos prehispánicos la ruta marina del litoral costero se extiende principalmente en el Pacífico intertropical en dos direcciones, hacia el norte conectaba con la costa de Jalisco, Nayarit y Sinaloa, llegando probablemente hasta el fondo del Golfo de California, para comerciar con turquesa y con algunos mariscos. Mientras que hacia el sur la ruta de navegación se extendía a lo largo de la costa de Michoacán, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Costa Rica, hasta alcanzar la Costa de Esmeraldas y la Península de Santa Elena en el Ecuador.

Sobre ese territorio que es la costa michoacana florece la vida desde la organización indígena. Sin embargo, lo anterior no debe confundirnos, ya que es necesario reconocer que la ofensiva del estado mexicano a través de diversas instituciones en conjunto o bien en un silencio cómplice del ejército, la guardia nacional y la policía, dà como resultado la operación libre de carteles de la droga y economías ilegales que buscan tener control de los territorios. En lo que va del año 2023 la ofensiva se materializa en el asesinatos de tres miembros de la guardia comunal de Ostula. Actualmente van 36 comuneros asesinados y otros cinco han desaparecido desde la recuperación de tierras en 2009. Ahí donde florece la vida el capitalismo responde con muerte y desaparición.

El capitalismo como sistema necesita de la explotación de la tierra y como un bumerán la humanidad vive un sistemático ecocidio. La lucha por la vida va más allá de los calendarios de arriba donde las elecciones presidenciales son el espectáculo que legitima al mandón de cada seis años. La experiencia de los pueblos mesoamericanos nos da luz para entender que existen formas de vivir y organizarse, mismas que escapan a la lógica del sistema y del estado moderno occidental.

La ofensiva del Estado de Jalisco a los huertos urbanos y la criminalización de la siembra

Camino al Andar, 22 de junio de 2023

A principios del mes de julio del presente año la diputada Alejandra Giadans Valenzuela integrante de la LXIII legislatura y miembro del partido Movimiento Ciudadano presentó una iniciativa para crear la LEY DE HUERTOS URBANOS, ESCOLARES Y DE LOS JARDINESPOLINIZADORES PARA EL ESTADO DE JALISCO. A primera vista uno podría suponer que la propuesta busca fortalecer la vinculación entre los seres humanos y la madre tierra, sin embargo, cuando uno mira con mayor detalle podemos advertir que la iniciativa busca en primer lugar regular y supervisar a los huertos urbanos existentes en la entidad. En la iniciativa de ley se reconocen cuatro tipos de huertos urbanos (familiares, comunitarios, empresariales y didácticos), de esta suerte la autoridad buscaría realizar inspecciones para garantizar el cumplimiento de la ley y en dado caso generará las sanciones económicas o amonestaciones correspondientes a quienes no cumplan con la ley.

Aquí conviene señalar que en Jalisco en general y en especial en los espacios urbanos de la entidad, durante las últimas décadas se registran dos fenómenos sociales importantes, por un lado, se identifica un fortalecimiento en la organización familiar y barrial que en muchos casos ha decantado en la articulación de colectivos que tienen en la siembra en espacios públicos de la ciudad una práctica real para florecer la vida. Por otro lado, a raíz del proceso de industrialización generado desde el siglo pasado, la presencia indígena en zonas urbanas se ha acrecentado sustancialmente, este fenómeno más allá de los datos cuantitativos nos ha demostrado que los pueblos indígenas urbanos seguimos sembrando - ya sea en patios o azoteas- lo anterior no debe solo verse como un acto de persistencia cultural, sobre todo es un mecanismo de resistencia para enfrentar la crisis alimentaria provocada por el sistema capitalista.

Hasta ahora las señales son claras, no solo se busca reglamentar una práctica milenaria que tiene en Mesoamérica una larga data (por cierto, en la iniciativa de ley se hace referencia a la agricultura desde el mundo occidental, ocultando, o bien, poniendo en segundo grado la experiencia que desde la Mesoamérica profunda sigue presente. Lo anterior, solo muestra su eurocentrismo e ignorancia). De igual forma, se registra un creciente proceso de criminalización de la siembra en espacios públicos urbanos. Por ejemplo, el pasado 14 de julio tres personas miembros del colectivo Rabia y memoria - quienes siembran en el camellón de Federalismo una de las avenidas más transitadas de la ciudad de Guadalajara- fueron detenidos por la policía municipal de Guadalajara bajo el argumento de “intervenir el espacio público sin permiso y faltas contra la propiedad del municipio”. Afortunadamente los compañeros fueron liberados, sin embargo, el hecho debe ser interpretado como una advertencia para todos aquellos que sembramos desde la ciudad. Se constata que en el Estado de Jalisco sembrar es un delito. Lo anterior, además de ser absurdo, muestra como la autoridad está más preocupada por cuidar los camellones que por resolver los graves problemas sociales que enfrentamos como sociedad y que tienen en la desaparición forzada y en el fortalecimiento del narco-estado solo dos botones de muestra de la guerra que nos azota.

Cabe señalar, que la crisis civilizatoria que nos amenaza como humanidad tiene en la colonización, explotación y regulación de la tierra los ejes para el sostentimiento del sistema capitalista. A este respecto debemos señalar que la creación del Estado – Nación debe ser visto como uno de los mecanismos de opresión mejor articulados por la modernidad occidental. El Estado fue creado para fortalecer al sistema en detrimento de la sociedad. Como bien lo señaló el sub Galeano el pasado 18 de agosto de 2018 “La naturaleza es una pared elástica que multiplica la velocidad de las piedras que le arrojamos. La muerte no regresa en la misma proporción, sino potenciada. Hay una guerra entre el sistema y la naturaleza. Esa confrontación no admite matices ni cobardías. O se está con el sistema o con la naturaleza. O con la muerte, o con la vida”. <https://enlacezapa'sta.ezln.org.mx/2019/08/15/sonata-para-violin-en-sol-menor-dinero>



A 200 años de la fundación de Jalisco: En los territorios no hay celebraciones ante el despojo

Camino al Andar, 18 de junio de 2023

Guadalajara –actual capital del Estado de Jalisco– se fundó en 1542 por los invasores europeos. Después de doce años –comprendidos entre 1530 año de la llegada de Beltrán Nuño de Guzmán y 1542 año en que se realiza la cuarta y definitiva fundación de Guadalajara– es como la historia lineal, eurocéntrica y colonial inicia. Durante los trescientos años de régimen colonial estos territorios estuvieron bajo la jurisdicción de la Nueva Galicia, sufriendo así, un cambio a raíz de la independencia de México lo cual desencadenó en la creación de provincias en 1812. Fue así como la provincia de Guadalajara en donde las ideas a favor de la república sobre la de monarquía, así como de apostar al federalismo fueron el soporte para apostar por constituir un estado, de esta suerte el 16 de junio de 1823 la provincia de Guadalajara fue declarada Estado Libre y Soberano de Jalisco.

Conviene recordar que la independencia de México y el proceso de formación del Estado quedó en manos de criollos de descendencia europea, mismos que implementaron un “colonialismo interno”, es decir, pusieron en marcha un proceso de reproducción y reorganización del anterior colonialismo ibérico. Es de esta manera como algunos pensadores latinoamericanos –durante la última década– nos advierten de la necesidad de utilizar el concepto de colonialidad, mismo que nos puede ayudar a trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según los cuales, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial donde todos los ciudadanos gozamos de igualdad de derechos ante la ley.

A 200 años de la conformación del Estado de Jalisco podemos decir que el proyecto racial del mestizaje sirvió para legitimar un sistema monocultural que excluyó y excluye a las diferencias civilizatorias, en este caso a los pueblos, naciones, tribus, comunidades, barrios y colectivos indígenas que habitan en el estado. A su vez, podemos constatar que la conformación de símbolos, prácticas estéticas y emblemas, que buscaron tener un alcance nacional, hoy como antes, no reflejan la realidad. Por ejemplo, la idea de presentar al tequila como bebida nacional, al mariachi y al charro como elementos fundamentales para la creación y sostenimiento del nicho del mexicano verdadero. Hoy son insostenibles. Lo que llaman México es más que eso.

Aquí conviene aclarar que una cosa es que el gobierno del estado de Jalisco incluya en su narrativa de celebración de 200 años a los pueblos indígenas, incluya su arte, muestra respeto ante su espiritualidad e incluso incorpore a indígenas a diversos cargos dentro del organigrama del estado y otra muy diferente es que se resuelvan los añejos problemas agrarios como el caso del ejido nahua de Ayotitlán, ubicado en el municipio de Cuautitlán de García Barragán, detenga las invasiones y el despojo de territorios por capitales nacionales y extranjeros así como por el crimen organizado, ejecute las diversas sentencias a favor del pueblo wixarika para que con ello puedan recuperar más de 10 mil hectáreas despojadas en su gran mayoría por ganaderos desde el siglo XIX en los municipios de Tuxpán de Bolaños y Mezquitic, y que por fin reconozca -después de dos siglos- la existencia del pueblo Tepehuano, en específico a la comunidad de San Lorenzo de Azqueltán, en el municipio de Villa Guerrero.

A su vez, debemos señalar que los datos estadísticos ponen en evidencia que el estado de Jalisco registra durante los últimos 40 años un incremento en las cifras de población indígena, tanto por el crecimiento de los pueblos originarios, como por ser un foco de atracción de migrantes indígenas. Por ejemplo, de los 65,021 indígenas reportados en el último censo del 2020 se puede constatar que 32,644 habitan en el Área Metropolitana de Guadalajara, es decir, en Jalisco la mitad de la población indígena nos encontramos en la ciudad (*Instituto de información estadística y geográfica de Jalisco, Análisis de los principales resultados del censo 2020 de las áreas metropolitanas de Jalisco. 2010-2020, Gobierno del Estado de Jalisco, 2020*). Se confirma la consolidación de los indígenas urbanos.



Hoy como pueblos miramos que la destrucción provocada por el sistema capitalista y sus instituciones estatales no solo afecta a los indígenas, la máquina de muerte se extiende hacia todos. Hoy que es 16 de junio de 2023 -día de celebración en el calendario de arriba- podemos decir que, en cualquier geografía del Jalisco de abajo, una y otra vez se confirma el horror producido por el sistema. La crisis civilizatoria que ahora enfrentamos como humanidad se manifiesta de diversas formas y órdenes. En Jalisco se materializan a partir de los miles de desaparecidos, las muertes, las fosas clandestinas, la violencia sexual y física, los feminicidios, la explotación laboral, la contaminación de ríos y cuerpos de agua, la represión como forma de responder al dolor y la rabia de los indignados, el tráfico de órganos, el despojo de tierras y el desplazamiento humano -tanto en el campo como en la ciudad, todo ello nos interpela para pensar en colectivo como construimos una vida otra.

El internacionalismo indígena, las otras estéticas y la memoria visual

Camino al Andar, 19 de febrero de 2023

En el reloj de la resistencia indígena, en el presente año se cumplieron 29 años del levantamiento armado del EZLN (1 de enero de 1994) y el próximo 17 de noviembre se cumplirán 40 años de la fundación de dicha organización. Al respecto, debemos señalar que el EZLN se caracteriza por ser una organización indígena que tiene en el horizonte de la autonomía su praxis de transformación social.

A lo largo del tiempo, las y los zapatistas han logrado desplegar un sin número de iniciativas organizativas que han tenido una repercusión mundial. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que desde 1994 el zapatismo sigue siendo acechado por diversos grupos paramilitares y durante los últimos años se ha recrudecido. Es decir, no importa el partido en el poder municipal, estatal o nacional, la guerra de baja intensidad en contra de los pueblos zapatistas continúa. ¿Por qué la continuidad del acecho? Porque el EZLN es un movimiento que, en los hechos, es decir, de manera práctica y a través de un cambio generacional y con alto grado de participación de las mujeres, tanto en las bases como en los mandos de su organización, está transformando las formas de vivir desde un horizonte que va más allá del capitalismo y del estado-nación mexicano.

¿Dónde podemos ver esto? En la consolidación de la autonomía zapatista, es decir, en el ejercer jurisdicción sobre sus territorios, en la tenencia de la tierra, la cual se desarrolla de manera comunal, así como en la construcción de cooperativas para la cría del ganado, la siembra y comercialización de productos artesanales, sin olvidar la consolidación de las Juntas de buen gobierno, el fortalecimiento de sus sistemas normativos propios de justicia, educación y salud y también en el fortalecimiento de sus redes a nivel internacional.

El zapatismo es una alternativa civilizatoria y llega al 29 aniversario del levantamiento armado como un movimiento fortalecido. Al respecto, podemos señalar que, en los últimos años, es decir de 2019 en adelante, presentamos la expansión del zapatismo en Chiapas. Fue el 17 de agosto de 2019 cuando los zapatistas anunciaron que rompieron el cerco, es decir, pasaron de ser cinco a ser doce caracoles, (EZLN, Comunicado del CCRI-CG del EZLN. Y rompimos el cerco) <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/17/comunicado-del-ccri-cg-del-ezln-y-rompimos-el-cerco-subcomandante-insurgente-moises/> Cada caracol es una región autónoma compuesta de pueblos, comunidades, rancherías. El Caracol cuenta con una sede donde se localiza la junta de buen gobierno. Es un universo social caracterizado por la diversidad de lenguas mayas y zoques que se hablan junto al español.

A su vez, si tomamos en cuenta la iniciativa zapatista dada a conocer el 5 octubre de 2020 (en medio de la emergencia internacional por el COVID-19) los zapatistas anunciaron que recorrerán todos los continentes del



mundo y para ello comenzaría por recorrer Europa en 2021. Vale la pena recordar que en 2021 se cumplieron 500 años de la caída de Tenochtitlán, acaecida el 13 de agosto de 1521. El recorrido que los zapatistas realizaron por la Europa de abajo, no solo dio la oportunidad de fortalecer lazos y de conocer nuevas luchas, también fue el momento para darle vuelta a la historia colonial que reproducen los sistemas educativos alrededor del mundo. El 13 de agosto de 2021, en el centro de Madrid, España, el escuadrón marítimo zapatista, llamado “Escuadrón 421” a nombre de los pueblos zapatistas dio a conocer el comunicado: “Apenas 500 años después”. Estoy seguro que Hernán Cortés nunca imaginó que cinco siglos después unos mayas zapatistas estarían en Europa recordando que “nunca nos conquistaron, que seguimos en resistencia y rebeldía”.

Posteriormente la compañía zapatista aerotransportadora a la que llamaron “La extemporánea” conformada por más de 200 zapatistas, en conjunto con una delegación del Congreso Nacional Indígena -Concejo Indígena de Gobierno y del Frente de Defensa de la Tierra y el Agua, arribaron a Europa para desarrollar el recorrido que duró varios meses, y estructurando con ello un internacionalismo indígena del siglo XXI. Aquí vale la pena señalar, que dicho internacionalismo no solo busca traspasar las fronteras nacionales, es, al mismo tiempo, un proceso de formación de cuadros y la puesta en marcha de una estética otra como proceso de comunicación. Aquí las nuevas generaciones y las mujeres en particular, tienen un papel central en el proceso. Un ejemplo, lo podemos ver en la creación de sus propios medios de comunicación, mejor conocidos como los Tercios Compas y que para el caso del recorrido fueron los responsables de documentar la travesía y de difundir su material a través del internet. Además, estas nuevas generaciones de hombres, mujeres y otroas, desplegaron mecanismos de comunicación caracterizados por el arte y el performance. De esta suerte, se generaron espacios pedagógicos que brindaron la oportunidad de conocer otras estéticas como el mural y los bordados, pero desde un posicionamiento político.

Hoy a inicios del 2023 recibimos con alegría la aparición del documental *La montaña* de Diego Osorno. Un trabajo que documenta el viaje en sentido contrario que el escuadrón marítimo zapatista realizó a Europa. Hoy la historia es visual, y los zapatistas, en colectivo con más gente en el mundo, construyeron un registro en la historia para recordarnos que la civilización mesoamericana también sabe navegar los mares.

III. Mujaba Tökj –La Casa Grande– The Big House

Suplemento La Ojarasca N°300, Diario La Jornada, abril de 2022

Nuestros más mayores nos enseñaron que cada generación zoque que camina sobre la tierra tiene la misión de conservar la memoria, levantar la historia propia y asegurar la existencia de nuestro pueblo.

A lo largo de las últimas cuatro décadas los zoques de Chapultenango, Chiapas, han constatado que las erupciones del volcán no pueden verse desvinculadas de los procesos de despojo de tierras y de la violencia estructural, los cuales han recrudecido el desplazamiento y la migración. Las causas del éxodo zoque durante estos cuarenta años son justamente los hilos por donde se enraíza el neoliberalismo en el país: invasión y despojo de tierras por empresas transnacionales, crisis económicas, daños socio-ambientales por la práctica de minería intensiva –la cual es regulada y fomentada por el Estado–, relocalización de personas por las catástrofes, así como por la violencia caciquil que es desplegada desde grupos delincuenciales, sicarios, paramilitares o militantes de facciones de partidos políticos que se confrontan. De esta suerte, la nueva distribución étnica del pueblo se caracteriza por la consolidación de los lazos entre zoques urbanos asentados por varias ciudades de México y Estados Unidos. Conformando así: *Mujaba Tökj –La casa grande– The Big House*.

Apuntamos que desde los espacios urbanos los zoques seguimos recreando la memoria oral, sembrando según el menguante lunar indique, cocinando comida tradicional, hablando la palabra verdadera y aprendiendo otras, sin dejar de construir espacios de trabajo para la organización propia. Pensarnos desde el horizonte *Mujaba Tökj* nos brinda una perspectiva heurística que pone de manifiesto la expansión del territorio simbólico zoque, la puesta en marcha de formas organizativas entre zoques urbanos y la formación de comunidades conectadas por la memoria, la comida, la lengua y el parentesco. Caminar por la casa grande de los zoques nos encamina a reconocer la vida cotidiana de un colectivo humano caracterizado por su historicidad.

Acá abajo, si bien se registra una dispersión creciente de los pueblos, debemos apuntar que ahora la organización indígena urbana cuenta con redes consolidadas de apoyo y organización que no sólo se recrean en los contextos citadinos donde habitan, ante todo se encuentran arraigadas y articuladas a los tiempos y formas de lucha que la comunidad de origen despliega y a menudo trabajan de manera coordinada para defender el territorio. Incluso han alcanzado a fortalecer sus redes de apoyo mutuo y solidaridad activa con colectivos y procesos organizativos que se aglutinan en la Ciudad de México y Guadalajara, así como con el Congreso Nacional Indígena. A cuarenta años de las erupciones, los pueblos zoques están reactivando sus vínculos, compaginando objetivos de lucha entre las diversas generaciones que los conforman y caminando con más pueblos para levantar la autonomía.

P.D. Allá arriba, no sólo los funcionarios étnicos desconocen la realidad zoque contemporánea; es más que evidente que siguen reproduciendo una representación hegemónica sobre lo zoque, donde el folclor, la esencialización estratégica y la sumisión son parte constitutiva de lo que ha sido designado como *Etnicidad S.A.* Nosotros seguimos siendo de antes, sí, pero somos nuevos...

Somos:

- Una mujer zoque en una fábrica en Boston,
- Un campesino en las montañas de Chiapas,
- Una compañera de lucha en la defensa del territorio,
- Un ganadero en los territorios de Chapultenango,
- Un cineasta, una poeta, un comunicador,
- Un zoque residente en el oriente de Guadalajara,
- Una estudiante que en vacaciones migra a Villahermosa,
- Un rufero colocando techos en Haverhill, Massachusetts,
- Una mujer, un hombre, un otro...



Hacia el Segundo Congreso Zoque, hacia Ore'ís tyäjk

Camino al Andar, 27 de marzo de 2022

La convocatoria:

El próximo 2 y 3 de abril del 2022 en la cabecera municipal de Chapultenango -ubicada en el norte de Chiapas, México- se está convocando a celebrar el Segundo Congreso Zoque. La iniciativa para reunirse se arraiga en los acuerdos tomados en el Primer Congreso Zoque, el cual se celebró el 23 y 24 de mayo de 2014 en el ejido Nuevo Esquipulas Guayabal del municipio de Rayón, Chiapas, así como en el contexto de crisis civilizatoria que azota a la humanidad entera y que en el caso de los zoques se manifiesta a través de proyectos extractivos que destruyen a la madre tierra. Ante la guerra capitalista de arriba los zoques vuelven a convocar al colectivo. Es justo en el periplo de ocho años transcurridos entre el Primer y la convocatoria al Segundo Congreso Zoque como podemos identificar algunas acciones que nos muestran los esfuerzos por luchar contra empresas transnacionales, el Estado y algunas universidades del país que han expresado interés por el petróleo, el agua y el volcán Chichonal.

Un pequeño recuento:

Es en 2016 cuando el gobierno federal intentó licitar 84,500 hectáreas del norte de Chiapas, lo cual afectaría directamente a la población zoque. La lucha por la defensa del territorio creció. La iglesia de la zona acompañó las demandas del pueblo y de igual forma se construyó un instrumento político que articulará a varios municipios zoques en la defensa del territorio, es así cómo se conformará el Movimiento Indígena del Pueblo Creyente Zoque en Defensa de la Vida y el Territorio (Zodevite), espacio desde donde se organizó la multitudinaria marcha zoque que tomaría la ciudad de Tuxtla Gutiérrez en 2017 y que dio como resultado la cancelación de la ronda 2.2 nombre del proyecto donde se incluían las tierras zoques. A su vez, en 2018 Chapultenango fue la sede de la visita de la vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI) María de Jesús Patricio Martínez en su recorrido por el país en el contexto del proceso electoral de ese año y donde justamente dejó en claro que el registro ante el INE era solo un pretexto para poder recorrer el México de abajo y así poder conocer los procesos de lucha y juntos construir, cada quien, a su modo y forma, la autonomía como horizonte civilizatorio que asegure la vida sobre la tierra. Antes de la pandemia del COVID 19, los zoques originarios de Chapultenango que se encuentran residiendo actualmente en la ciudad de Boston Massachusetts, en los Estados Unidos, decidieron nombrar a un concejal que los represente ante el Concejo Indígena de Gobierno del (CNI) así como de ser el enlace con la comunidad de origen. Durante la pandemia los zoques decidieron fortalecer su sistema inmunológico a través del consumo de plantas medicinales y en ciudades como Guadalajara las familias zoques se organizaron para repartir despensas entre las familias que sufrieron desempleo. No podemos olvidar el paso del huracán Eta en 2020, el cual afectará severamente los territorios del norte de Chiapas, dejando cientos de poblaciones afectadas. Es con todo este contexto como llegamos al año 2022, fecha en que se cumplen cuarenta años de las erupciones del volcán Chichonal de 1982 mismas que dejaron 35 mil familias desplazadas y más de 2,000 zoques muertos.

¿Qué sigue?

A cuatro décadas de las erupciones del volcán, los zoques de Chapultenango -a través de la Parroquia Nuestra Señora de la Asunción, Atención Primaria de Salud APS Wäbä Ijtkuy “Lugar de paz y armonía”, el Colectivo Defensoras de Nasakobäjk y el Centro de Lengua y Cultura Zoque- proponen no solo recordar el fenómeno eruptivo, también nos invitan a transgredir las conmemoraciones oficiales de arriba quienes han convertido al 28 de marzo en la fecha “emblemática” a recordar, donde justamente los discursos políticos y la folclorización de la memoria no pueden

faltar. Ante ello, se nos convocan a pensarnos en colectivo a través de participar en el Segundo Congreso Zoque durante los primeros días de abril y con ello recordar que las erupciones volcánicas continuaron hasta el día 4 de abril y que las medidas tomadas por el gobierno y ejecutadas por el ejército se caracterizaron por impedir la evacuación de la población zoque.

A lo largo de estos ocho años, podemos decir que los zoques no paramos. El trabajo de base, las asambleas cotidianas, los recorridos, los talleres, así como las visitas familiares tanto en Chapultenango como en ciudades donde residen zoques, nos mostraron que era necesario seguir construyendo un espacio para la palabra. Es decir, uno de los caminos es fortalecer *Ore'ís tyäjk* (la casa del zoque/la lengua/la palabra) y de esta forma construir el horizonte de vida anclado a la tierra como guía de nuestros pasos. La apuesta por seguir fortaleciendo *Ore'ís tyäjk* se sustenta en las innumerables iniciativas de lucha y resistencia que el pueblo zoque ha desplegado en más de 500 años y que en la actualidad tiene como característica el hecho de buscar atajar la tormenta capitalista que amenaza a la humanidad. Sabemos que el camino no será nada fácil, pero tenemos confianza en que la dignidad y la memoria colectiva guíen nuestros pasos.

El Estado mexicano y la memoria de los de abajo (entre consultas y resistencias)

Camino al Andar, 15 de agosto de 2021



La aporía que anida en el Estado-nación mexicano se caracteriza por pregonar igualdad para todos sus ciudadanos y al mismo tiempo, se identifica -a lo largo de dos siglos de existencia- una persistencia en el uso de la violencia “legítima” desde el Estado hacia la población en general, -acciones que fueron y son sustentadas con retóricas que justifican “el establecimiento del orden”- y de un racismo estructural que marca la vida social del país. Es bajo este contexto que nos preguntamos ¿es posible confiar en la consulta popular propuesta por las instituciones del Estado mexicano?

Para ello debemos recordar que arriba en el calendario del poder se pregonó que en 2018 inició una nueva fase en la historia independiente de México. Fiel a su razonamiento eurocentrónico la clase empresarial, política y sus simpatizantes se han tomado la pastilla de la historia oficial y la divultan como verdadera. Como en los mejores años del nacionalismo mexicano se sigue legitimando una visión lineal y colonial de la historia de México. Por tanto, es necesario romper con esas lógicas.

Abajo nosotros los pueblos que somos, lo tenemos claro: la Independencia de México no terminó con las relaciones jerárquicas de poder que se cimentaron durante los tres siglos de régimen colonial en relación con los pueblos indígenas, afros, así como los posteriores ciudadanos que se identifican como mestizos. Si bien podemos hablar de un momento pos-colonial en términos temporales y cronológicos, que para el caso mexicano corresponde a la etapa pos-independiente y que ahora nos han dicho se estructura en cuatro etapas históricas (independencia, reforma, revolución y 4t) es evidente que a raíz de la independencia se puso en operación un proceso de re-producción y reorganización del anterior colonialismo ibérico, de ahí la necesidad de utilizar el concepto de *colonialidad*, mismo que puede ayudar a “trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según los cuales, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial” (Santiago Castro & Ramón Grosfoguel, 2007, p. 13). De esta suerte, la neo-lengua de la 4t se caracteriza por acudir a la historia eurocentrica para su legitimación, por estructurar una ofensiva



retórica que tiene en el desarrollo su pivote fundamental, así como de dar continuidad al proyecto racial del mestizaje. En México no solo sigue el proceso de colonización, es justamente el Estado, sus instituciones, la academia y los partidos políticos quienes más lo alientan y lo accionan.

Hace unas semanas los pueblos mayas zapatistas hicieron un llamado a nivel nacional para participar en la consulta popular y nos expresaron “*Participe en la llamada Consulta Popular. Si no quiere que su sentir sea usado por unos u otros, no vaya a la casilla. Grite, raye, pinte, cante, baile, haga gestos, guarde silencio, camine, corra, quédese quieto. Usted decida qué y hágaselo saber a las víctimas. Y hágalo después del 1 de agosto... todo el año y los años que siguen*” . <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/07/25/por-que-si-a-la-consulta-y-si-a-la-pregunta/>

Los zapatistas nos invitan a que pensemos más allá de ese domingo 1 de agosto. En otro comunicado los zapatistas nos dicen “*Hay que entrarle, no viendo hacia arriba, sino mirando a las víctimas. Hay que convertir la consulta en una consulta “extemporánea”. Esto con el fin de que así arranque, independiente de los de arriba, una movilización por una Comisión por la Verdad y la Justicia para las Víctimas, o como quiera que se llame. Porque no puede haber vida sin verdad y justicia*” <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/07/16/la-extemporanea-y-una-iniciativa-nacional/>.

Pensarnos más allá del calendario de arriba, implica recordar a nuestros propios muertos y ponerlos en perspectiva con todas las victimas de ayer y hoy que transitan por este territorio llamado México. De igual forma, es una oportunidad para transgredir las lógicas electorales del supremo y de esta forma construir una propuesta nacional por la verdad y la justicia. Por último, los zapatistas nos invitan a conservar la memoria de agravios que cada pueblo, comunidad, barrio, familia y colectivo han sufrido en el marco de existencia del Estado-nación mexicano. Por ejemplo, en el caso de los zoques del norte de Chiapas nosotros exigimos verdad y justicia para saber ¿Cómo actuaron las instituciones del Estado mexicano durante las erupciones del volcán Chichonal en 1982? Necesitamos saber ¿Por qué impidieron la evacuación a través del Ejército? ¿Por qué tuvieron que morir 2 mil zoques? Se llegó la hora de conocer cómo y por qué sucedieron los hechos que generaron la baja demográfica de los zoques del norte de Chiapas. Si todos juntamos nuestros agravios nos daremos cuenta de cómo la historia de este país está llena de sangre. Ni perdón ni olvido. Castigo a los culpables.

Chapultenango, o de la geografía racializada en el norte de Chiapas.

De cómo el racismo institucional del estado mexicano legitimó el despojo territorial

Suplemento La Ojarasca, Diario La Jornada, diciembre 2020

Por geografía racializada hago referencia a la distribución diagramada de la posesión de la tierra, que se caracteriza porque los zoques de Chapultenango fueron despojados y desplazados de sus tierras desde finales del siglo XIX. Por tal motivo, muchos de ellos a principios del siglo XX comenzaron a desarrollar procesos de colonización de tierras, lo cual los llevó a vivir en las faldas del volcán Chichonal, en tierras de poca calidad que posteriormente fueron reconocidas bajo la modalidad de ejidos. Por su parte, los caciques mestizos ocuparon las tierras de mejor calidad bajo la modalidad de propiedad privada.

Ramón Grosfoguel nos recuerda que el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad que ha sido política, cultural y económicamente producida y reproducida durante siglos por las instituciones del sistema mundial capitalista. El racismo hunde sus raíces en el proceso de colonización iniciado en 1492 y hasta hoy sigue estructurando la vida social por la idea de raza. Según el contexto es como las jerarquías de superioridad e inferioridad pueden construirse desde diversos marcadores raciales. El racismo puede estar marcado por el color, la etnia, el idioma, la cultura o la religión y requiere de las instituciones para su reproducción. Si miramos desde este lente podemos ver cómo en la historia de Chiapas, a partir de su incorporación a México en 1824, se configuró un espacio político donde el gran capital pretende extender su control sobre las tierras indígenas.

Hacia 1875, el presidente Lerdo de Tejada dicta la Ley General sobre Colonización, dando cabida a empresas particulares en las tareas de deslinde y colonización de tierras. En 1882, el gobierno mexicano recibe con beneplácito la decisión del gobierno guatemalteco de no reclamar más alguna jurisdicción sobre Chiapas y el Soconusco. A partir de entonces, la dictadura de Porfirio Díaz emprende medidas para estimular la colonización de tierras chiapanecas por parte de empresarios extranjeros. Así, las compañías deslindadoras participan como agentes concesionarios del gobierno para detectar, medir, cartografiar, defender jurídicamente, vender y colonizar los terrenos baldíos del país (Fenner, 2015). A su vez, las compañías recibirían en pago por sus trabajos la tercera parte del terreno deslindado. En el caso específico de la zona norte de Chiapas, se registra la llegada de la Mexican Land Colonization Company, que deslinda las tierras “ociosas” de los departamentos de Pichucalco y Palenque.

En el caso de Chapultenango –un pueblo zoque fundado a finales del siglo XVI como producto de la política de concentración de la Corona española–, registrará en el siglo XIX un auge de las haciendas para la cría de ganado y el cultivo de café, cacao y caña. Serán los caciques dueños de las haciendas cacaoteras en Ixtacomitán –poblado próximo a Chapultenango– quienes decidirán expandir sus horizontes. Frumencio Pastrana Contreras “se aventuró a abrir nuevas tierras por arriba del río Mobac entre el camino que conecta Nicapa con Tectuapac en el lado oriente de Chapultenango. Así fue como se estableció la finca Sonora en 1876” (Ledesma Domínguez, 2014). En 1889, la esposa de Frumencio, de nombre Abelarda Gordillo, realizó el deslinde del predio California de 742 hectáreas, el cual pasó a formar parte de la hacienda Sonora (Ledesma Domínguez, 2016).

Con el sistema de hacienda establecido en Chapultenango, los zoques se vieron sometidos a extensos procesos de explotación. De ahí que, a principios del siglo XX, varias familias zoques de la cabecera municipal comenzaron un proceso de colonización de tierras nacionales hacia el interior del municipio, con el objetivo de alejarse de las haciendas. Sobre los márgenes del río Tzujsnäbaj habilitaron espacios para el cultivo y se establecieron caseríos dispersos que en su conjunto recibían el nombre de Ranchería Tzujsnäbaj.



A raíz de la reforma agraria y de la consolidación de los ejidos, la Ranchería Tzujsnäbaj pasó a ser Ejido Guadalupe Victoria. Este fenómeno de colonización de tierras se replicará en varias partes del municipio y dará como resultado la fundación de varias colonias y riberas. Los nuevos poblados tendrán como características el estar situados a poca distancia del volcán Chichonal en la parte más montañosa de Chapultenango y ser las tierras de peor calidad en el municipio. Aunque estas tierras no eran del todo atractivas y para habitarlas era necesario tumbar/romper montaña, al final representaban una opción para hacerse de terrenos y ante todo representaban una posibilidad de alejarse del sistema de fincas.

A su vez, el reparto agrario impulsado por el Estado mexicano, aunque reconoció las tierras ocupadas por los zoques a raíz de los procesos de colonización de tierras, no modificó de manera sustancial la estructura agraria de la región; muchas de las antiguas haciendas y ranchos ganaderos permanecieron intactos hasta 1982, fecha en que se registran las erupciones del volcán Chichonal. Lo que hace pensar que en la región no hubo un proceso de reforma agraria en sentido estricto, sino más bien un proceso donde el gobierno reconoce como válida la colonización de tierras nacionales montañosas muy cercanas al volcán que llevaron a cabo los zoques.

Al hacer el cruce entre geografía racializada y los actuales desastres ambientales del siglo XXI (lluvias, inundaciones, deslaves, caminos y puentes colapsados, así como derrumbes y casas destruidas), sostengo que las afectaciones en las localidades de Carmen Tonapac y San Antonio Acambak de Chapultenango deben mirarse desde el lente de las disposiciones legales agrarias que consumaron una distribución desigual de la tierra y que en momentos de crisis vuelven a desplegar su materialidad.

Diáspora zoque y Covid-19

Diario La Jornada, 14 de noviembre de 2020

La historia reciente de los pueblos indígenas en México se caracteriza por el despojo territorial y la fragmentación de sus núcleos familiares. Hoy en día las diásporas indígenas son toda una realidad. En el caso de los zoques del norte de Chiapas la dispersión es uno de los tantos hilos que configuran el actual contexto donde se desarrolla la pandemia del Covid-19 y explica su actual impacto.

Si fijamos la atención en los municipios de Chapultenango y Francisco León, podemos observar cómo los flujos migratorios nacionales aparecen hacia la década de los 40 y se extienden hasta la actualidad, generando asentamientos en Guadalajara y la Ciudad de México. Por su parte las erupciones del volcán Chichón en 1982 no sólo generó una baja demográfica importante, también fue el acto que desencadenó la implementación de una política de reacomodo poblacional que genera la fundación de nuevos ejidos donde los damnificados zoques fueron reubicados.

Un ejemplo de ello es la fundación del ejido Nuevo Francisco León, en el municipio de Ocosingo, en la selva lacandona. Ahí las familias reubicadas colonizaron la selva y sacaron adelante una nueva generación de zoques que, al igual que sus paisanos que lograron regresar y permanecer en las tierras del volcán, hacia la década de los 90 emprendieron la migración a las maquiladoras del norte de México, así como a lugares turísticos del país como Cancún. En Chapultenango la migración internacional apareció en la década de los 90 y tuvo como ciudad de destino Boston, Massachusetts, en Estados Unidos.

En tiempos de contingencia, donde la prioridad es quedarse en casa, la realidad de muchas familias zoques es preocupante. En el ejido Nuevo Francisco León, Ocosingo, ya se tienen registros de casos donde zoques han dado positivo al Covid-19 y lamentablemente se registró un suicidio. La llegada del virus a la localidad se atribuye al regreso de los migrantes zoques. Muchos de ellos regresaron de Monterrey, Cancún y Playa del Carmen. En esos lugares los zoques fueron despedidos de sus empleos y optaron por regresar a sus hogares. ¿A dónde más podrían ir? En ningún momento se desplegó un mecanismo para poner en cuarentena a los retornados.

Los zoques que trabajan en la recolección de basura en la ciudad de Boston no han dejado de laborar. Todos los días a las 6 de la mañana comienzan a transitar las calles de la gran urbe; el miedo a contraer el virus es real. A su vez, en Guadalajara, Jalisco, las cosas no se pintan de la mejor manera. Todos los días las familias zoques enfrentan el desafío de salir a trabajar o quedarse sin empleo, muy pocas personas se han podido quedar en casa, además, el precio de las cosas se comienza a acrecentar.

Cada día, la prensa nacional e internacional informa de la realidad que viven los indígenas de la montaña de Guerrero que migran a Nueva York. La crisis de salud lleva a los pueblos a caer en cuenta que el proyecto civilizatorio occidental generó un sistema de salud basado en el horizonte de la ganancia. Hoy la razón moderna puede construir misiles con un costo elevado de dinero pero, al mismo tiempo, no puede construir los dispositivos de salud que sean de acceso universal. Por ahora, la realidad es que el sistema capitalista y sus instituciones –salud, educación, justicia y trabajo, por mencionar unos ejemplos– se encuentran envueltos en un trance mucho mayor, representado por la crisis civilizatoria.

Para el pueblo zoque es el tiempo de mirar hacia adentro y articular los diversos asentamientos que conforman su diáspora, no quedarnos inmovilizados, ya que es necesario construir –junto a las personas del campo y la ciudad– una salud autónoma e intercultural basada en la vida y en el intercambio de saberes desde diferentes epistemologías que atiendan la salud. La tarea no es sencilla. Para ello, es necesario asumir la factura. Como bien lo señaló el *sub Galeano* en agosto de 2019. La naturaleza es una pared elástica que multiplica la velocidad de las piedras que le arrojamos. La muerte no regresa en la misma proporción, sino potenciada. Hay una guerra entre el sistema y la naturaleza. Esa confrontación no admite matices ni cobardías. O se está con el sistema o con la naturaleza. O con la muerte, o con la vida <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/08/15/sonata-para-violin-en-sol-menor-dinero/>



Indígenas urbanos y la contingencia

Diario La Jornada, 11 de abril 2020

En la actualidad la presencia de indígenas en diversas ciudades de México se ha venido a convertir en una realidad inocultable. La Ciudad de México, Monterrey, Guadalajara, las ciudades/frontera y en pasadas fechas los sitios turísticos del país, se encuentran entre los lugares de destino para miles de indígenas. Es justamente con la residencia de indígenas en contextos urbanos, como podemos observar que la migración indígena no sólo se ha venido a convertir en una vía para acceder a una fuente potencial de recursos o para mejorar las condiciones de vida, el fenómeno también muestra como a la migración debemos sumar el despojo de tierras y la violencia que azota a las comunidades de origen, todos los cuales son los motores que generan los cambios más drásticos en la distribución contemporánea de la población indígena. Para el caso de la ciudad de Guadalajara la presencia de indígenas se ha incrementado considerablemente. Los números así lo reflejan. Por ejemplo, el 28 noviembre de 2015 en el *Diario Oficial del Estado* se publicó el Padrón inicial de localidades y comunidades indígenas de Jalisco, ahí se reportó que el total de indígenas en el estado ascendía a 68 mil 317 personas. Más allá de la exactitud de las cifras, existe un dato revelador: en Jalisco los indígenas vivimos mayoritariamente en la ciudad, pues del total reportado, resulta que 44 mil 727 vive en la urbe. Es decir, más de la mitad de la población indígena no vive en el contexto rural. En cinco años, sin duda los números se incrementaron.

Gran parte de los indígenas urbanos en Guadalajara se desempeñan como artesanos, obreros, trabajadoras del hogar y en actividades como la venta de fruta, flores y papas en la vía pública y en tianguis, otros más se desempeñan como albañiles y limpiavidrios, algunos atienden sus negocios familiares como son las tiendas de abarrotes. Todos ellos dependen del trabajo día a día. ¡Si no trabajamos no comemos! se escucha decir con frecuencia entre los compañeros en las pláticas cotidianas. Ahora, en el contexto de la contingencia de salud por el Covid-19, se han tomado una serie de medidas estatales y federales que han llamado a que la población se mantenga en sus hogares. Sin embargo, estamos observando que eso es imposible para una gran parte del pueblo mexicano y entre ellos los pueblos indígenas de la urbe somos sólo una muestra. Existen casos donde los compañeros nahuas, mixtecos, wixarika y zapotecos ya han pagado la renta de los espacios de venta en el centro de la ciudad, pero ahora con la prohibición de salir, ya no pueden vender sus productos y son amedrentados por los inspectores municipales y por la población mestiza que les recrimina el hecho de estar trabajando en la calle. Incluso a los purépechas quienes se caracterizan por elaborar y vender muebles de madera, todo ello en el mismo espacio físico de lo que podemos denominar la casa-taller, la prohibición a cerrar genera que los inspectores no entiendan que una cosa es tener la cortina abierta para fines de ventilación y otra es estar laborando. Otros compañeros que trabajan en fábricas han tenido que tomar descansos obligatorios que son disfrazados de vacaciones y en otros casos se quedaron sin empleo. El gobierno del Estado ofertó algunos apoyos a la población en general ante la contingencia, pero los trámites por Internet hacen complicado cumplir el tortuoso y burocrático proceso para aplicar a un préstamo.

Con ese contexto a cuestas, es como los colectivos, organizaciones, barrios e individuos indígenas urbanos de Guadalajara convocaron a reunirse. El diagnóstico de los pueblos en relación a la salud muestra cómo las enfermedades crónico-degenerativas y su relación con los adultos mayores nos pone en una situación de alarma; nos damos cuenta que el dinero comienza a escasear y los pagos no paran. Es la hora entre lo urgente y lo importante. Lo urgente es sobrevivir al periodo de la contingencia, para lo cual algunos compañeros exigen la implementación de programas estatales destinados a los indígenas urbanos, y otros proponen reactivar las redes de consumo local y utilizar a las redes sociales como espacio para conectarnos localmente. Por su parte, lo importante es construir –junto a todos los habitantes de la urbe y nuestras comunidades de origen– un espacio organizativo que apunte a cimentar relaciones sociales más allá del sistema capitalista y donde ruralizar la urbe está siendo ensayado por los pueblos indígenas en Guadalajara, como una opción para configurar otra forma de estar en la tierra por medio de huertos urbanos que apuntan a consolidar la autonomía alimentaria.

Lucha por la vida en el campo y la ciudad

Diario La Jornada, 7 de marzo de 2020

La crisis civilizatoria que se levanta sobre la humanidad nos exige repensar profundamente nuestro estar en el mundo, en específico, nos pide identificar las múltiples formas de cómo el sistema capitalista es responsable del caos que impera en la tierra.

En México los proyectos extractivos son una de las aristas por donde el gran capital busca seguir alimentando a la *matrix* sedienta de minerales, agua, aceite, petróleo y un largo etcétera. Sin olvidar la guerra que vivimos, la cual se materializa en miles de muertos, desaparecidos, feminicidios, represión, encarcelamiento y asesinatos. Por ello, es curioso observar cómo en la opinión pública de arriba impera un calendario anclado en el razonamiento estatista. En esa ruta, lo que importa es el espectro mediático de una declaración, una nota, una pregunta fugaz.

Por su parte, los pueblos indígenas y su terca memoria se levantaron una vez más para enfrentar la anestesia social que el Supremo pretende imponer. Hace apenas un par de meses, reunidos en Chiapas, el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), acordaron realizar las Jornadas en Defensa del Territorio y la Madre Tierra Samir somos todas y todos donde se llamó al pueblo, colectivos y organizaciones de México y del mundo a realizar acciones dislocadas según su forma y modo el 20, 21 y 22 de febrero del presente. Las jornadas buscaron ser un espacio para evidenciar los asesinatos de integrantes del CNI –cifrada en una decena de personas– y por ello lleva el nombre de Samir Flores, asesinado en 2019 por oponerse al Proyecto Integral Morelos. De igual forma, se buscó que las luchas por las defensa de la vida y los territorios no sólo encontraran eco entre el colectivo que somos, ante todo es el espacio de construcción por donde rebelarse, resistir y construir la autonomía en tiempos de guerra.

En el caso de la ciudad de Guadalajara nos encontramos con un mosaico diverso y digno de luchas que siguen caminando para construir la liberación de los pueblos. Hace unos días, en el contexto de la conmemoración de los 478 años de la fundación de la urbe tapatía, la historia colonial siguió reproduciéndose y celebrando la llegada del invasor, sin embargo, se registró un hecho histórico: el colectivo de Jóvenes Indígenas Urbanos (JIU) después de seis años de caminar organizadamente, lograron abrir la Casa-JIU en el corazón mismo del centro de Guadalajara. La Casa-JIU –un espacio conformado por indígenas universitarios de diversas partes de México y que actualmente residen en la capital jalisciense– será fundamental para fomentar el uso de las lenguas maternas, realizar talleres, conversatorios, reuniones y charlas. En una ciudad que es cuna del mestizaje y donde el racismo es de largo aliento, era fácil creer que los indígenas se quedarían en el pasado, en las salas de museos y en los libros de historia oficial. Ahora sabemos que no es así.

A su vez los zoques urbanos –originarios de Chapultenango, Chiapas– que actualmente residen en la ciudad, han decidido inaugurar el Semillero Zoque de Guadalajara: Miguel Domínguez Cordero. Éste es un espacio ubicado en el municipio de Tonalá, donde se siembra yuca, frijol boti, cebollín, pomarosa, jamaica, machetón, hoja santa, ñame, plátano, hoja de piedra, etcétera, con la finalidad de convertirse en una granja agroecológica zoque, pero además es un espacio comunitario para realizar reuniones, talleres, conversatorios, proyecciones de cine, comparticiones y para honrar a nuestros muertos. Con estas acciones es necesario reconocer la reterritorialización que los pueblos indígenas están desplegando en los contextos urbanos del México del siglo 21, y al mismo tiempo nos recuerda que la lucha de resistencia, cifrada para el caso de Guadalajara en 478 años, debe seguir.

De esta suerte, los pueblos indígenas están levantando el desafío más grande al defender a la Madre Tierra en medio del neoliberalismo voraz que flagela estas tierras. En el México de la 4T la lucha de los pueblos indígenas implica desde hace varios lustros ejercer jurisdicción plena sobre los territorios (levantando otra geografía), la reconstrucción de autoridades tradicionales y autónomas (el ejercicio de la otra política), la lucha jurídica contra las



empresas transnacionales y los estados nacionales que buscan colonizar la naturaleza (utilizando para ello las herramientas jurídicas del orden moderno y reinventándose para la lucha), tejiendo organización colectiva entre los migrantes y las comunidades de origen (lo cual implica la construcción de espacios transnacionales que rompen los muros de los estados y el capital), manteniendo una relación distinta con la tierra, lo que implica vivir de otra forma en el mundo, y construyendo los sistemas de educación autónomos para nuestras familias y comunidades (levantando la otra educación). Ese es el desafío que los pueblos levantan ante el capital y el Estado: descolonizarse y defender la tierra desde el campo y la ciudad.

Ciencia y poder en el volcán Chichonal

Diario La Jornada, 12 de mayo de 2019

La ciencia occidental tiene como uno de sus rasgos característicos la presunción de objetividad. Bajo esta mirada eurocéntrica se generó la separación entre los seres humanos y la naturaleza, lo cual fue utilizado para legitimar la idea de que la naturaleza puede ser poseída. De manera paralela, se erigió a la universidad como el espacio predilecto para la generación del conocimiento. Así, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas que la ciencia produce en beneficio de asegurar el desarrollo. Este modelo epistémico ha sido deconstruido por el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, quien habla de la *hybris* del punto cero: la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo para observar al mundo; pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es lo que ocurre con la ciencia occidental. En el fondo la objetividad intenta ocultar la relación entre conocimiento y poder.

En México la relación entre la ciencia occidental y los pueblos indígenas se caracteriza por ser una relación asimétrica que ha impactado en la vida de nuestros pueblos. Un ejemplo, es lo acontecido entre los zoques de Chapultenango y los científicos que han estudiado el volcán Chichonal. Desde la literatura occidental se recalca la falsa idea de que los trabajos de Friedrich Karl Gustav Mullerried permitieron la identificación del volcán. El geólogo alemán determinó que el Chichonal era el único volcán activo en el sureste de México.

La relación estrecha entre los zoques y el volcán no es nueva. El tzitzun cotzak o volcán cotzak es una pieza fundamental en el universo cosmogónico zoque, puesto que en esa montaña sagrada vive *Piowachuwe*, vieja que arde, quien además es la dueña del volcán. La interpretación del mundo desde los zoques no sólo contempla una relación estrecha entre los seres humanos y Nasakobajk –Madre Tierra– representa una compleja interpretación del tiempo. Nuestros mayores nos enseñaron que a lo largo del día *Piowachuwe* vive distintas etapas de su vida. Durante la mañana es una niña y al morir el día es una anciana. La medición del tiempo resulta fundamental, marca el tiempo de las deidades, la siembra y la fiesta.

Desde la década de los 60 del siglo pasado el pueblo zoque de Chapultenango tenía registros de la actividad del volcán que presagiaban erupciones. Sin embargo, las autoridades nunca desarrollaron un plan de emergencia. El 28 de marzo de 1982 el volcán arrojó material piroclástico en un área de 37 mil kilómetros cuadrados y a una altura de 17 kilómetros, devastando vegetación, campos de cultivo y 14 poblados en los municipios de Francisco León y Chapultenango. El volcán realizó tres fases eruptivas hasta el 4 de abril de 1982. El gobierno de Chiapas, asesorado por el geólogo Federico Mooser, contribuye en dos acciones: se giran instrucciones para no sacar de inmediato a la población, en su mayoría indígenas zoques, bajo el argumento de Mooser, que sostenía que ya no habría más



erupciones y se otorgan facilidades para que los caciques regionales rescaten su ganado en peligro en los pastos cubiertos de cenizas y así proteger los créditos bancarios. Las cifran hablan de 2 mil muertos y 22 mil 351 personas desalojadas de siete municipios, unas 15 mil fueron albergadas en 37 sedes distribuidas en Villahermosa, Cárdenas y Huimanguillo en Tabasco y Pichucalco, Ixtacomitán, Bochil y Tuxtla Gutiérrez, en Chiapas. Por su parte, el censo del Instituto de Geografía de la UNAM reveló que las familias afectadas ascendían a 9 mil 451. El Estado y sus instituciones no estaban preparados para albergar a los afectados y habilitar escuelas e iglesias para ello. Las condiciones de hacinamiento e insalubridad, así como el férreo control que el Ejército desplegaba sobre los albergados, hacían que la estancia se complicara cada día.

A tres meses de las erupciones, el Estado y sus asesores técnicos pusieron en operación una política de reubicación que fue conocida como reacomodo zoque. Para tal fin se puso en marcha el Programa de Reconstrucción del volcán Chichonal, que planteaba otorgar apoyos emergentes, viviendas y tierras inhóspitas a los afectados. Bajo esta premisa de reacomodo se crearon en Chiapas 14 asentamientos en los municipios de Rayón, Ixtacomitán, Chiapa de Corzo, Tecpatán, Ocosingo, Acalá, Estación Juárez y Ostuacán.

Ahora, a 37 años de las erupciones, el músico Federico Álvarez del Toro en conjunto con la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach) intentó realizar un concierto el 24 de marzo en el cráter del volcán. En tanto, la vulcanóloga Silvia Ramos Hernández, directora del Instituto de Investigación en Gestión de Riesgos y Cambio Climático de la Unicach viene articulando un proyecto que busca crear un geoparque en el volcán para generar energía geotérmica de la montaña sagrada; ninguno fue consultado con el pueblo zoque, lo cual generó desconfianza entre los pobladores de Chapultenango, quienes impidieron el concierto, pero el proyecto extractivo del geoparque sigue en pie.

Hoy los científicos al servicio del Estado siguen formulando opiniones técnicas en detrimento de los pueblos y bajo el discurso de desarrollo legitiman el despojo, depredan la tierra y pretenden hacernos creer que podemos dominarla y transformarla. De ahí se entiende como los zoques preguntamos ¿Qué responsabilidad tienen el Estado, sus instituciones y los científicos que los asesoraron, en la baja demográfica de 2 mil zoques tras las erupciones de 1982 al impedir la salida de la población durante los primeros días? ¿Qué papel desarrollan los científicos en los proyectos extractivos en el norte de Chiapas que traen despojo y muerte? Ante la tormenta que crece, la lucha colectiva por defender a Nasakobajk sigue presente. Se hace necesario visibilizar otras formas de pensamiento que están ancladas en tradiciones civilizatorias más allá de occidente y donde la madre tierra tiene un papel principal. Mirar hacia adentro. Descolonizarse.



Los indígenas permitidos

Diario La Jornada, 6 de enero de 2019

El Estado es uno de los mecanismos de poder mejor articulados por la modernidad occidental, misma que inició en 1492 a raíz de la conquista y el saqueo de América, así como al sometimiento de la población negra e indígena. Por tanto, los estados y las naciones que se liberaron del yugo colonial –tanto en el siglo XIX como en el XX– siguieron ejerciendo relaciones jerárquicas de poder entre las diversas poblaciones que los conforman. Los procesos de independencia no concretaron el ejercicio pleno de la ciudadanía entre todos sus habitantes. En México, el proceso de liberación del régimen colonial no garantizó que los indígenas y negros dejaran de ser vistos como alteridades negativas, lo cual justificó su percepción como obstáculos para el proceso de construcción de la nación mexicana.

Desde el siglo pasado, Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla llamaron la atención sobre la persistencia de las relaciones coloniales de poder en México; el primero lo calificó de *colonialismo interno* y el segundo habló del *Méjico imaginario* para hacer referencia a la élite que aspira a ser como Occidente, utilizando para ello la fórmula del mestizaje como promesa de *blanquedad* y al desarrollo como guía para alcanzar la supuesta prosperidad económica.

Al igual que antes, la Cuarta Transformación recurre de nuevo a la centralidad del Estado, a la creación de instituciones que atienden el tema indígena y al desarrollo mediante la implementación de grandes proyectos de infraestructura que lo único que traerán será despojo, desplazamiento y deterioro ambiental, sin olvidar, claro, las grandes ganancias económicas que los empresarios obtendrán. Con estos elementos de fondo, se decretó el inicio de una nueva etapa en la historia de México. En el calendario de arriba el reloj marca la hora de la Cuarta Transformación. El encantamiento de la nación pretende imponer –una vez más– una periodización permitida de la historia oficial de México.

Si recordamos que el sueño del Estado-nación está por cumplir dos siglos de existencia en estas tierras (1821-2021), creo que podemos abrir las condiciones de posibilidad para aceptar que en un periodo muy corto de tiempo la historia oficial consolidó una narrativa que reduce la larga existencia de los pueblos indígenas. Este tipo de operación no es nada nuevo en la historia del capitalismo, sólo basta recordar cómo intentan universalizar la existencia de la modernidad –datada hasta ahora en poco más de 500 años– como un fenómeno de totalidad. Si tomamos en cuenta la domesticación del maíz en Mesoamérica hace 5 mil años, el esplendor civilizatorio de los olmecas datado en ocho siglos de existencia (1200 a. C al 400 a. C.) o bien traemos a cuenta los siete siglos del florecimiento de Teotihuacán, podemos concluir que conocer la historia de nuestros pueblos y territorios no sólo es indispensable, ante todo, es un arma poderosa para la guerra capitalista que padece el país, el continente y el mundo. En otras palabras, es necesario descolonizarse, y comenzar a cuestionar la historia es una buena opción.

Por otro lado, todos fuimos testigos del *ritual indígena* que el gobierno federal desplegó para legitimar el inicio de una nueva burocracia estatal y con ello fortalecer la visión mestiza de la historia. Aquí es pertinente señalar que gran parte del espectro político –ya sea de derecha, izquierda o centro– tiende a pensar que existe una correspondencia necesaria entre el lugar ontológico o social y la posición política o epistémica de los indígenas. En otras palabras, no por ser indígena tienes un chip que te dicte estar en contra del capitalismo, y a la inversa también funciona: no por ser blanco estás a favor del sistema.

Además, el ritual indígena sirvió para evidenciar el fenómeno de la gestión étnica, donde la utilización de la identidad sirve como un instrumento identitario comercial en manos de numerosas personas –empresarios, instituciones financieras, fundaciones, ONG, agencias gubernamentales, el Estado y un sector de indígenas– con fines de transacción de toda clase de recursos económicos; es justamente lo que Fernando Coronil llama la nueva tendencia

de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como capital, como elementos constitutivos de la riqueza.

Abajo, en las coordenadas de la resistencia, debemos reconocer que en los 526 años que van de la guerra de conquista y exterminio sobre nuestros territorios, la lucha por la liberación de los pueblos sigue presente sobre este suelo que hoy se conoce como México.

El pasado primero de enero el EZLN cumplió 25 años de vida pública. Un cuarto de siglo de existir y consolidar una alternativa civilizatoria que el mundo ha visto levantarse y que al parecer entre muchos mexicanos pasó de noche. Lástima. A su vez, la desinformación, el racimo y las campañas de desprestigio contra el EZ confirman que en la Cuarta Transformación seguirán existiendo sólo los indígenas permitidos, o sea, aquellos sujetos que son funcionales al Estado y que hoy son la nueva burocracia indígena del país.

Ahora, no sólo se requiere pensar más allá de los marcos del Estados y de sus instituciones. Ante todo debemos reconocer a quienes se atrevieron a desafiar mediante una declaración de guerra en 1994 y que ahora en 25 años de existencia han sabido consolidar una nueva forma de habitar en estas tierras mediante la creación de los caracoles, una estructura político-social-comunitaria única en el mundo.



La persistencia del racismo en México

Diario La Jornada, 18 de agosto de 2018

Arriba, en el calendario del poder, se designan días para celebrar la existencia de las poblaciones indígenas, se construyen informes que tienen como único objetivo borrar la existencia de los pueblos originarios y se orquestan ataques ciberneticos en contra de colectivos y personas que luchan por visibilizar las prácticas del racismo en México. La etapa neoliberal que vive el país ha posibilitado que las diversas caras del racismo se reproduzcan y ello nos lleva a confrontarnos con nuevos escenarios sociales que requieren de nuestra atención. Aquí tres viñetas del México actual.

En el contexto multi e intercultural que vive México se exaltan las diferencias culturales, pero se busca no abordar la desigualdad estructural que impera en el país. Con ese telón de fondo es como el Estado se prepara para celebrar, el 9 de agosto, el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas. Durante el día de la celebración, el Estado y sus instituciones no sólo aprovechan la ocasión para mostrar el folclor y la riqueza cultural de nuestros pueblos, también es el momento adecuado para legitimar y afianzar los imaginarios de poder que se proyectan al momento de pensar en los indígenas. De tal suerte, se hace necesario escapar a las invitaciones a los grandes banquetes.

Si recordamos que el racismo requiere de las instituciones del Estado para su reproducción, no es nada raro entender cómo el reciente Atlas de los Pueblos Indígenas de México (<http://atlas.cdi.gob.mx/>), elaborado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), en su afán por mostrar una radiografía de la distribución étnica en el país, cae en el error de invisibilizar a diversos actores de la población indígena. Por ejemplo, en el caso de los zoques de Chiapas en el Atlas no se encuentra información sobre la población reubicada a raíz de las erupciones volcánicas de 1982, así como de los zoques urbanos que en la actualidad se encuentran dispersos por ciudades de México y Estados Unidos. Lamentablemente la característica de dispersión de los zoques también se registra en otros pueblos, por tanto ningún intento por mostrar el rostro indígena de México debe obviar el despojo y el desplazamiento que nuestras poblaciones registran. Como toda empresa colonial, el Atlas cosifica a nuestros pueblos, les asigna un espacio y proyecta una imagen permitida.

En México el Colectivo Copera (<https://colectivocopera.org/>), conformado por profesores investigadores de diversas universidades de México y el extranjero, ha puesto el tema del racismo como eje crucial para entender los procesos sociales en el país.

Entre las actividades del colectivo se encuentra impartir talleres sobre racismo. Los talleres se ofertan a la población en general y tiene entre otras dinámicas que los asistentes elaboren carteles sobre el tema del racismo, posteriormente las fotos de las personas y sus carteles se suben a la página de Facebook del colectivo para con ello dar seguimiento a una campaña visual sobre el asunto.

A inicios de julio, el Colectivo Copera se reunió en Ciudad de México para impartir un par de talleres y fue a raíz de publicar las fotos generadas en los talleres que se registró un ataque cibernetico en contra de la página web, Facebook y Twitter del organismo. Los ataques se materializaron por conducto de mensajes sexistas y racistas hacia los cuerpos y carteles de mujeres que participaron en la campaña. La página de Facebook fue clonada y se elaboró gran cantidad de *memes* que se mofaban de las personas y del racismo.

Tanto los ataques al Colectivo Copera, la invisibilidad que el Atlas proyecta sobre el pueblo zoque y las celebraciones huecas y folcloristas son muestra clara que en México la conciencia colonial sigue presente. En los tiempos que corren y donde algunos hablan de una cuarta transformación, se hace necesario poner atención en la forma en que el mestizaje cobrará una nueva relevancia para estructurar el racismo y de igual manera se requiere estar atentos a las iniciativas que confrontan al sistema.

¿Qué parte del *no* no les quedó clara?

Diario La Jornada, 15 de julio de 2017

En México, la guerra capitalista utiliza a las instituciones del Estado para exterminar a los pueblos indígenas mediante el despojo de sus territorios ancestrales. Para nadie es un secreto que a partir de la reforma energética (2013), un sinnúmero de proyectos extractivistas se han echado a andar sobre las geografías indígenas, con el único objetivo de comercializar con la madre Tierra. Ante este contexto adverso, los pueblos indígenas se han movilizado y han creado renovadas formas de resistencia, mismas que se enmarcan en el largo calendario de lucha que los pueblos han generado durante los últimos 500 años y que tienen como horizonte el de hacer colapsar al sistema capitalista.

Un ejemplo de la guerra de conquista de territorios, el exterminio y el control de poblaciones indígenas, se desarrolla sobre las tierras de los pueblos zoques del norte de Chiapas. Desde agosto de 2016 –fecha en que el gobierno mexicano hizo pública la licitación de 84 mil 500 hectáreas, con la finalidad de abrir la explotación de 12 pozos petroleros a los grandes capitales trasnacionales– la resistencia de los zoques se hizo presente. A partir de esa fecha, los zoques comenzaron a estructurar un novedoso movimiento comunitario, que ha logrado articular a diversos zoques del campo y la ciudad que se encuentran dispersos tanto en México como en Estados Unidos.

Por su parte, la Secretaría de Energía (Sener) simuló llevar a cabo un proceso de consulta entre las comunidades zoques del norte de Chiapas. En realidad las instancias del gobierno no han informado a cabalidad a las comunidades sobre el potencial daño que el proyecto traerá sobre sus territorios. La institución sólo se ha limitado a informar a los comisariados ejidales y en los pocos lugares donde se les ha permitido la entrada para participar en las reuniones, éstas se han desarrollado sin traductores y, por si fuera poco, los representantes del gobierno han tratado de convencer a los zoques mediante el condicionamiento de apoyos sociales y a las promesas de ampliar caminos, construir puentes y dotarlos de drenaje.

Desde un principio el pueblo zoque de Chiapas ha sido muy claro en decir que no pretende participar en el proceso de consulta que el Estado intenta desarrollar entre sus comunidades. Para ello, desde enero de este año, los zoques llevaron a cabo un proceso organizativo que designaron como autoconsulta, el cual consistió en bajar a los espacios comunitarios (asambleas, reuniones familiares, pláticas informativas) para socializar la información acerca de los proyectos extractivos que se yerguen sobre sus territorios, así como el de ejercer su derecho a expresar su rechazo a los proyectos de muerte mediante la firma de actas por barrio, comunidad y municipio.

Es así como el rechazo, la indignación y la organización del pueblo zoque se han hecho presentes desde diversas formas. Sin embargo, el gobierno ha recurrido a la criminalización de la protesta social y al encarcelamiento de personas que sobresalen por su liderazgo y lucha en favor de las comunidades. Tal es el caso de Silvia Juárez Juárez, indígena zoque de Tecpatán, Chiapas, e integrante de la Asamblea Estatal del Comité de Padres de Familia de la Sección 7 y 40, quien fue injustamente encarcelada por más de 30 días.

Bajo este panorama es como el pasado 22 de junio el pueblo zoque convocó a una marcha-peregrinación que reunió a más de 6 mil indígenas en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, con la finalidad de dejar en claro su rechazo a los proyectos extractivos. A la par que la movilización social se desarrollaba, la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH) declaró que ampliaría el periodo de consulta entre las comunidades indígenas del norte de Chiapas con el objetivo de ganar tiempo para lograr implementar el proyecto.

Es claro que el gran capital financiero y el estado mexicano no cesarán en su intento por conquistar los territorios zoques de Chiapas. En ese sentido, vale recordarles que los zoques ya manifestamos nuestro rechazo y hemos comenzado a fortalecer los espacios comunitarios, por tanto no permitiremos la comercialización de la madre Tierra,

ni nuestro exterminio como civilización mesoamericana. Así como se manifestó en el pasado abril desde el Congreso Nacional Indígena: Lo tenemos claro. La guerra capitalista se escalará mucho más, en ese sentido les decimos que nuestro coraje, nuestra decisión, nuestra dignidad y nuestra resistencia, también.

El nuevo extractivismo en el norte de Chiapas

Diario *La Jornada*, 14 de enero de 2017

Actualmente, sobre los territorios zoques de Chiapas se yergue una amenaza, lo cual pone en peligro la existencia de este pueblo indígena en el siglo XXI. Es a raíz de la aprobación de la reforma energética (2013) que el gobierno mexicano ha puesto en operación, a través de la Secretaría de Energía, los proyectos *ronda 1* y *2*. Las *rondas* se conforman de una licitación pública internacional que el Estado mexicano actualmente desarrolla en relación con los recursos naturales que son susceptibles de ser explotados en materia de energía, tanto en superficie terrestre como marina. Es así como el pasado 23 de agosto, el secretario de Energía, Pedro Joaquín Coldwell, hizo pública la segunda convocatoria de la *ronda 2*. En específico, el proyecto se encuentra formado por tres procesos de licitación. En la licitación 3, titulada Contratos de licencia para la exploración y extracción en áreas terrestres, puede leerse que el espacio de ejecución de este proyecto “se encuentra integrado por 14 áreas contratuales [...] localizadas en las provincias petroleras de Burgos, Tampico-Misantla, Veracruz y Cuencas del sureste” (cfr: <http://rondasmexico.gob.mx/r2-l02-bloques/>).

Es justo esta última área denominada por el proyecto Cuencas del sureste la que corresponde a la zona norte del estado de Chiapas. Es de todos sabido que desde 1901, fecha en que se descubre el primer yacimiento de petróleo en Pichucalco, Chiapas, la zona norte del estado es calificada de área petrolera y desde entonces se han puesto en operación diversos proyectos para la extracción de hidrocarburos. En la actualidad, el proyecto *ronda 2* tiene el objetivo de licitar dos polígonos identificados como áreas 10 y 11, mismas que en su conjunto abarcan un total de 84 mil 500 hectáreas. Las tierras que la *ronda 2* licita comprenden tierras ejidales y pequeñas propiedades de agricultura y ganadería de los municipios de Pichucalco, Ixtacomitán, Chapultenango, Francisco León y Tecpatán. Sobre este amplio territorio se han localizado 12 pozos petroleros, los cuales acaparan el interés de las grandes compañías petroleras a escala mundial. Cabe señalar que la Secretaría de Energía dará a conocer el nombre de la compañía ganadora de estas licitaciones en abril de 2017.

En el caso de las tierras del norte de Chiapas, tenemos que señalar que es el espacio histórico-social donde el pueblo zoque ha vivido desde tiempos ancestrales. Muestra de ello es que se tienen registros arqueológicos desde hace aproximadamente 2 mil 500 años. En antropólogo mexicano Andrés Fábregas ha señalado que desde épocas remotas los zoques formaban parte del complejo cultural olmeca que, con el devenir de los años, fue conformando diversos pueblos con sus respectivas culturas. El zoque es uno de esos pueblos (Fábregas, 2008). En específico, los zoques del actual Chiapas son el único pueblo indígena de la entidad que no proviene del tronco lingüístico maya. Como bien señaló Andrés Aubry: Por el trabajo de los lingüistas se supo después que su verdadero nombre era el de su lengua, en sus principales variantes dialectales: zoques, mixes y popolucas; todos ellos son los olmecas, tanto los de ayer como los de hoy (Aubry, 2005).

Ante este contexto, debemos denunciar que el pueblo zoque de Chiapas no ha sido informado ni mucho menos ha sido consultado sobre los alcances negativos que el proyecto *ronda 2* puede causar sobre sus territorios. Aquí vale la pena decir que, si bien en el paquete de leyes secundarias de la reforma energética –conformada por 21 legislaciones que entraron en vigor en 2014– solamente en tres de ellas (Ley de Hidrocarburos, Ley de la Industria

Eléctrica y Ley de Energía Geotérmica) se hace referencia a que el Estado debe desarrollar procesos de consulta libre e informada entre los pueblos indígenas, hasta ahora y para el caso de Chiapas esto no se ha generado. También debemos recordar que el derecho a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas se encuentra reconocido en diferentes tratados y declaraciones internacionales que el mismo Estado mexicano ha firmado, de ahí que este caso muestre los vacíos y claroscuros por donde los proyectos de desarrollo y de explotación de recursos naturales se ponen en operación.

A causa de este horizonte gris que se avecina sobre las tierras y pueblos indígenas del norte de Chiapas, los zoques hemos comenzado a desarrollar diversas acciones, las cuales van desde reuniones familiares y de asamblea, donde se habla de la existencia del proyecto y de los potenciales efectos ambientales que se levantan sobre *Nasakobajk* (la madre tierra, en zoque); de igual forma se han generado mecanismos (videos y carteles) para informar sobre el tema en pueblos, comunidades y ciudades de México y Estados Unidos donde residen zoques en la actualidad. Hasta ahora, nuestras reflexiones como zoques indican que no sólo está en juego la implementación de un proyecto a gran escala, sino que se trata de una amenaza sobre la existencia civilizatoria de un pueblo indígena y su territorio. Ahora, como antes, los zoques debemos recurrir al colectivo y, desde diferentes geografías y calendarios, emprender la defensa del territorio ante el avance del extractivismo en América Latina.



Víctor Hernández: un caso de injusticia para los indígenas

Diario La Jornada, 9 de julio de 2015

Víctor Hernández Gómez tiene 49 años de edad, es casado y padre de cinco hijos. Es monolingüe –como la mayoría de los mexicanos–, sólo que de zoque. Originario de la Ribera Huacano, Ocotepec, Chiapas. En febrero de 2014 Víctor migró a la ciudad de Oaxaca en busca de trabajo. Ahí fue detenido por policías del estado, quienes lo acusaban de un homicidio ocurrido 14 años atrás en el municipio de Villacorzo, Chiapas. Víctor no habla bien español y nunca tuvo un traductor en su lengua; no obstante, recibió una sentencia de ocho años de prisión en el penal número 8 de Villaflor, Chiapas.

Todas las pruebas de descargo presentadas por la defensa desde su detención en 2014 evidencian que Víctor Hernández Gómez no es responsable de la muerte de Raquel Guillén Santiago, hecho ocurrido en el poblado Ocotl Maravilla, municipio de Villacorzo, el primero de noviembre de 2000. Sin embargo, Víctor sigue preso...

Además, los tres testigos presenciales del homicidio señalan que la apariencia física y el nombre del imputado no corresponden al autor material del homicidio. Tampoco la autoridad emitió la media filiación o retrato hablado, datos o elementos que permitan la identificación e identidad formal del responsable del homicidio. Esto se suma a la ausencia de pruebas de cargo, así como la no validez de pruebas de descargo presentada por la propia familia de Raquel Guillén Santiago. Sin embargo, Víctor sigue preso...

Los casos como el de Víctor muestran cómo la impartición de justicia –en un país marcado por la desigualdad y el racismo– se ha venido a convertir en un mecanismo institucional caracterizado por los errores colaterales y la boyante corrupción. La herida que genera este tipo de situaciones –entre los afectados, familiares y la sociedad en general– es lacerante. Además, debemos señalar que durante las últimas dos décadas, el ejercicio de la justicia entre pueblos indígenas se encuentra recubierto de discursos y ropajes multiculturales.

El Estado mexicano, al asumir la retórica de la diversidad como un hecho sin asimetrías, sólo trata de esconder el ejercicio del poder cotidiano que se vive entre la población del país. El Estado mexicano y su sistema de justicia no sólo privan de la libertad a los sujetos bajo procedimientos infames e indignantes; además, fragmentan y empobrecen a los núcleos familiares, y por tanto, impactan sobre los tejidos sociales practicados en colectivo.

El caso de Víctor Hernández Gómez –un indígena zoque de Chiapas que está injustamente preso– es una muestra clara del ejercicio institucional de la injusticia en este país. Comparto las demandas de justicia para Víctor y exijo su inmediata liberación (#soyvictorsoyinocente).



*Pensar el siglo XXI desde el territorio-red zoque.
Una antología crítica*

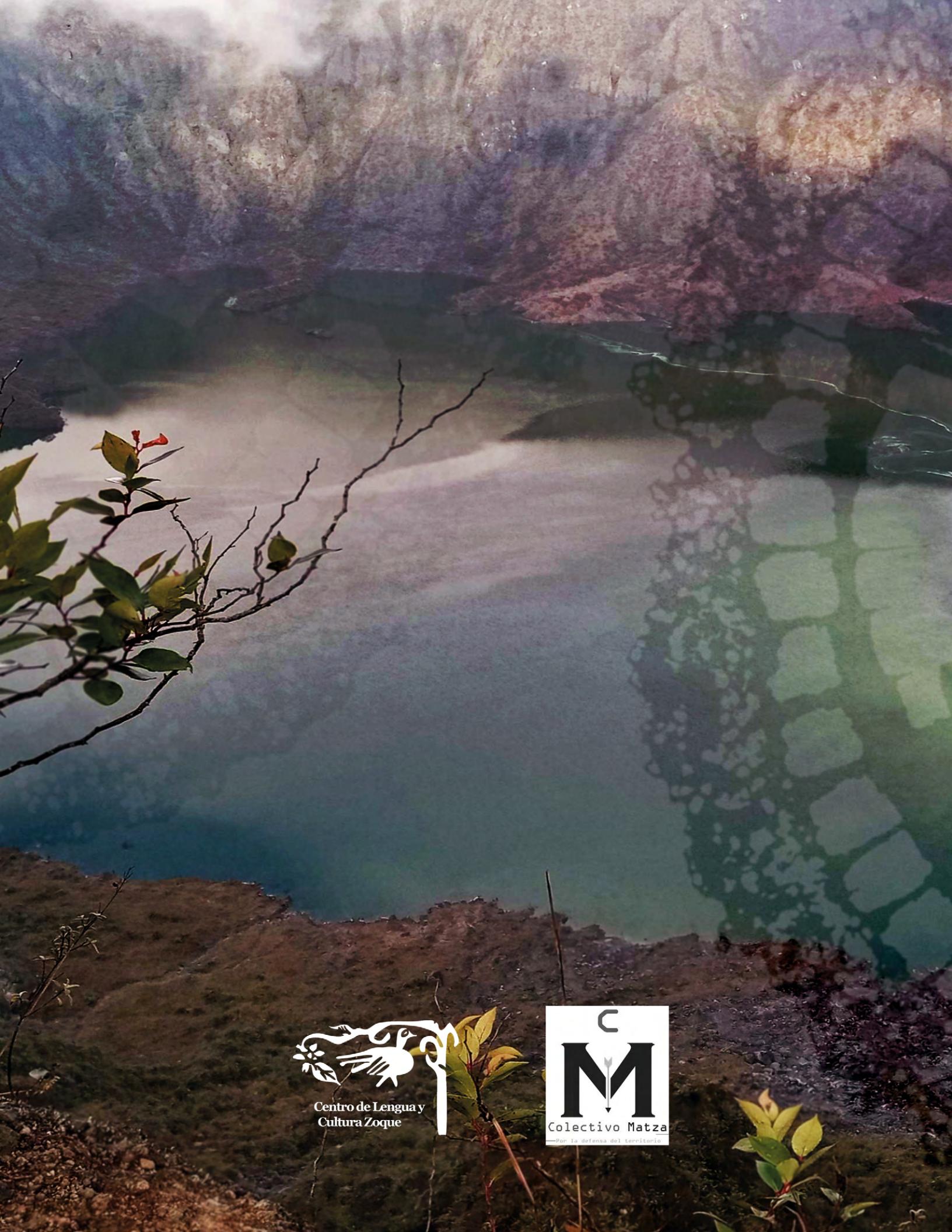
Redacción de textos: Josefa Sánchez Contreras, Fermín Ledesma Domínguez y
Fortino Domínguez Rueda.

Cuidado editorial: Josefa Sánchez, Fermín Ledesma y Fortino Domínguez.

Fotografías: Josefa Sánchez, Fermín Ledesma, Fortino Domínguez y Rina Pellizzari.

Diseño y diagramación: Rina Pellizzari Raddatz.

San Cristóbal de Las Casas
Chiapas, 2025.



Centro de Lengua y
Cultura Zoque

