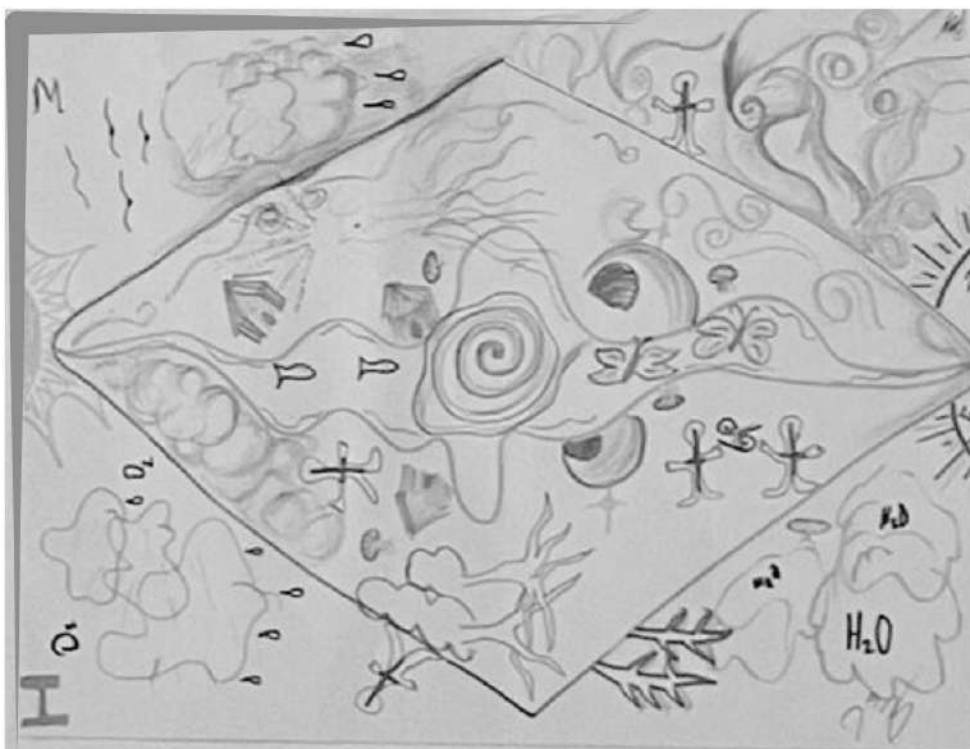


número 6 -Septiembre 2024

2
0
2
4

J'et'boe!



Descolonizar la vida
Experiencias desde Guatemala y México

Revista J´et Be´ es una publicación del Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable, Moxviquil

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 2024.

Edición y estilo: Jonatan Rodas

Diseño de Portada: Rosa Bejarano

Divulgación y comunicación. Amelia Noriero y Rosa Bejarano

Fotografías de este número: archivo fotográfico Moxviquil, Itandehui Mayrén, Alexa Castillo-Nájera, Micaela Álvarez.

Todos los textos de esta publicación llevan la siguiente licencia excepto cuando se especifique lo contrario



© Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable, Moxviquil

© de los textos y fotografías de las y los autores

Contenido

Presentación.....	2
Experiencia del pensamiento Colonialidad y Decolonialidad de cuatro aprendientes de la Universidad Maya Kakchikel-UMK <i>Dr. Vitalino Similox Salazar</i>	4
Pensar desde mis raíces: la búsqueda para la recuperación de mi identidad <i>Fernanda Dolores Juárez Vásquez</i>	7
Descolonizar el idioma K'iche' <i>José Quinilla</i>	15
Conservación, uso y valorización de la indumentaria Maya: una experiencia personal y comunitaria <i>Francy Stefany Hernández Salazar</i>	25
Violencia, opresión, racismo hacia la mujer guatemalteca <i>Lourdes del Milagro Castillo Díaz</i>	33
Guelaguetza: la máxima fiesta ¿de los oaxaqueños? <i>Itandehui Donají Mayrén Martínez</i>	41
La descolonización del acompañamiento de las personas diversas en el espacio educativo y terapéutico <i>Alexa Castillo-Nájera Zaliv</i>	52
Desafíos de los jóvenes indígenas y campesinos en Chiapas para el acceso, permanencia y egreso de las instituciones de educación superior intercultural <i>Micaela Álvarez Pérez</i>	61
El poema ideal de Delia <i>Carla Selene Ramos López</i>	74

Presentación

Descolonizar es una palabra fuerte. Como proceso político implicó la separación independentista de países en América Latina, África y Asia que pocos siglos atrás fueron consideradas colonias de los grandes centros de poder anglosajones. Sin embargo, esa separación política no necesariamente significó el desmontaje de las estructuras ideológicas y sociales que, hasta el día de hoy, han perpetuado la desigualdad y la exclusión de inmensas mayorías en nuestros continentes.

De eso hablan todas estas voces que hoy se dan cita en este sexto número de la revista *J'et Be'*, abordando la persistencia de aquellas herencias coloniales que, a la luz del tiempo que les ha tocado vivir y se manifiestan en los espacios sociales donde participan, así como en su propia subjetividad: he allí el peso de la enunciación de la palabra.

Esas voces están compuestas por estudiantes y docentes de la Universidad Maya Kakchikel-UMK de Guatemala y de la Universidad Moxviquil, en Chiapas, México. Ambos proyectos comprometidos con otras formas de educación que traspasen los modelos basados en jerarquías de poder, de saber y de ser, como bien lo apuntala el Dr. Vitalino Similox, docente de la primera de las universidades mencionadas.

Sin embargo, debemos la iniciativa de colocar el tema de la “descolonización” en la revista, al entusiasmo de nuestra compañera Eréndira Cano quien, a través de sus constantes andanzas por los territorios de ambos países, ha servido como hilo conector de todas estas experiencias.

En un nivel teórico, la discusión sobre los procesos de colonización, descolonización y decolonialidad de los trabajos que componen este número ha enfatizado los valiosos aportes de pensadores latinoamericanos que dieron inicio a los estudios decoloniales, es decir, aquellos abordajes que enfocan su atención en la transformación de las formas de dominación desplegadas en la modernidad, pero vinculadas a sus raíces del momento histórico colonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). De esa manera, figuran dentro de los principales referentes teóricos de estos textos nombres como Aníbal Quijano, Walter Mignolo y Ramón Grosfoguel, entre otros.

Para ampliar y enriquecer esta discusión sobre las transformaciones de las formas de dominación que se advierten en las experiencias compartidas, sería provechoso convocar

otras voces que en el continente han planteado nuevas y renovadas lecturas de la realidad social, tal es el caso de pensadoras como Aura Cumes, Lorena Cabnal o Yásnaya Aguilar.

Pero más allá de la teoría, celebramos el gran aporte de quienes hoy nos comparten sus reflexiones. En primer lugar, a manera de introducción el Dr. Vitalino Similox contextualiza la producción de los textos por parte de él y las estudiantes de la Universidad Maya Kakchikel-UMK, en Guatemala. Fernanda Juárez abre las aportaciones con un texto en el que reflexiona sobre los efectos de la colonización en la pérdida de sus raíces indígenas y como, desde una postura decolonial, transita hacia la recuperación de su identidad. José Quinilla procede de manera similar, pero prestando atención al caso particular del idioma K'iche'; mientras que Francy Estefany Hernández sitúa sus reflexiones en el uso de la indumentaria indígena. Los trabajos provenientes de la Universidad Kakchikel se cierran con la aportación de Lourdes del Milagro Castillo, quien sitúa la compartición de su experiencia en la compleja tríada que hacen la violencia, la opresión y el racismo dirigida hacia las mujeres indígenas.

Por el lado de Moxviquil, Itandehui Mayrén problematiza el carácter actual de una de las festividades más importantes de Oaxaca, preguntándose hasta que punto esta sigue siendo de y para los oaxaqueños o si bien ha entrado en un circuito de gentrificación que, de acuerdo a sus reflexiones, no sería sino una renovada forma de colonización. Le sigue Alexa Castillo-Nájera quien nos introduce a un ámbito pocas veces considerado en las discusiones sobre la decolonialidad, que es el caso de aquellas personas que no responden a la normativa corporal, las personas con discapacidad física. Micaela Álvarez nos lleva al ámbito de la educación formal para pensar los desafíos que las y los jóvenes indígenas enfrenan en su esfuerzo por entrar y permanecer dentro de la educación superior en Chiapas. Finalmente, pero no menos importante, y con la contundencia poética de sus palabras Carla Selene Ramos nos habla de Delia, una mujer cisheterodisidente, quien a través de sus versos permite entrever la lucha en contra de un sistema no solo colonialista sino también patriarcal.

Esta es la rica polifonía de voces que hoy habita la revista *J'et Be'* que, como bien han señalado alguna de ellas en las conversaciones preparatorias de este número: con esto no solo queremos nombrar el coraje, sino también la esperanza.

¡Bienvenidas a todas, a todos, a todes!

Experiencia del pensamiento Colonialidad y Decolonialidad de cuatro aprendientes de la Universidad Maya Kakchikel-UMK

Dr. Vitalino Similox Salazar
Facilitador del curso “Colonialidad y Decolonialidad”
Universidad Maya Kakchikel-UMK

La naturaleza y objetivos de la Universidad Maya Kaqchikel, gestada desde el año 2013 como un pensamiento, pasó a acciones concretas durante 2014 y hasta la fecha; como una forma de recuperar la dignidad y los derechos colectivos del Pueblo Kaqchikel. Su finalidad es generar alternativas de solución y atención a las necesidades y propuestas desde la ciencia, filosofía, tecnología maya, basadas en su paradigma de vida en plenitud planetaria.

La Universidad Maya Kakchikel-UMK, imparte el curso de “Colonialidad y Decolonialidad”, para desarrollar las competencias del saber ser, a fin de que las y los aprendientes “entiendan la superioridad de los modos de vida que propone y ejerce el mundo occidental hacia poblaciones consideradas como inferiores; por lo tanto, se encarga de promover la horizontalidad en cualquier servicio que puedan ofrecer a su comunidad. Que sus discursos y su pensamiento se fundamenten desde una perspectiva decolonial”.

En cuanto al saber conocer; deseamos que las y los aprendientes “conozcan la diferencia entre los conceptos: colonización, colonialismo y colonialidad”, entendiendo la triple dimensión de la colonialidad: del poder, del saber y del ser; para contextualizarlos en las realidades de los territorios latinoamericano y local. Queremos que ellas y ellos se apropien de la historia colonial de su país, se concienticen y se inserten a horizontes decoloniales.

En cuanto al saber hacer, nuestro objetivo es que las y los aprendientes analicen la realidad del país de una manera crítica, que definan propuestas políticas con perspectivas decoloniales e interculturales. Consideramos que así se tienden puentes epistémicos entre las propuestas occidentales y las propuestas mayas ancestrales.

Para el desarrollo del curso, se utiliza el método de comunidad de aprendizaje: no hay un/a docente, tampoco un/a estudiante. En la relación entre quien facilita del curso y el o la aprendiente en el curso, se enfatiza el autoestudio, la autoformación y un método de evaluación como proceso. En cuanto a las fuentes de información, lo principal del contenido del curso es la experiencia y la vivencia personal, familiar y comunitaria.

Se orienta al aprendiente a ser disciplinado/a en la lectura de los documentos y en su análisis; en las sesiones de trabajo todos comparten su análisis, con especial atención a los aspectos teóricos que nos ayudan a cualificar el aprendizaje y la práctica.

El examen del curso es escribir un ensayo de su vida personal, producto de su autoaprendizaje, la lectura de los documentos sugeridos, y su proceso de reconocimiento de la colonialidad y decolonialidad que permean su experiencia, especificando un tema de su vivencia personal, el cual analizan. De manera sistemática se les solicita que indiquen un tema, su proceso de colonialidad sobre el mismo, así como su experiencia o vivencia personal, a partir de lo cual reflexionan acerca de cómo fue desarrollándose su proceso de decolonialidad.

Con este proceso como base, cuatro de estos trabajos son los que se comparten para su publicación y socialización con las y lectores de la presente revista.



☐ Justicia Epistémica Horizontes epistémicas
 So político de la memoria
 pensar lo impensado
 ☐ Ecología de saberes
 ☐ Decifrar al otro desifrandonos a nosotros mismos.
 ☐ Justicia testimonial
 ☐ Espacios analíticos donde brotar emergencias libertadoras

☐ Desaprender Diversidades epistémicas
 Subalternidad
 • Sujeto histórico
 ▽ Enseñanza descolonizada
 Δ Sujeto erguido
 o Sujeto político.

Desobediencia Epistémica
 • Reconocimiento y recuperación de la pluriversalidad
 • Eufar las ideas Únicas
 • Los Concursos no graduados

Invención epistémica
 ■ Pensamiento Único dominante
 ■ "Ser representados"
 ■ Hegemonía Dominación + aceptación
 ■ Epistemicidio
 ■ Las formas de dominación con nuan en nuestro río y se expresan en nuestra corporación.

Pensar desde mis raíces: la búsqueda para la recuperación de mi identidad

Fernanda Dolores Juárez Vásquez

FERNANDA DOLORES JUÁREZ VÁSQUEZ

Soy Fernanda, nacida hace 21 años bajo el nahual I'x en San Pedro la Laguna, Sololá. Soy una mujer joven Maya Tz'utujil'-Chort'i, que ha vivido en muchos lugares pero que por ahora reside en Ciudad Vieja, Sacatepéquez, Guatemala.

Actualmente, soy estudiante de Medicina General Integral en la Universidad Maya Kaqchikel, pero también Guía de Memoria Histórica en Casa de la Memoria Kaji Tulam.

Soy alguien que está en proceso de deconstrucción y construcción, en búsqueda de su identidad y tratando de cuestionar mi realidad día con día. Como persona amante del chocolate caliente, los perros y gatos, y del cielo; creo que, gracias a las abuelas y abuelos estoy donde debo de estar, con las personas que quiero y de las que siempre aprendo, pero que sobre todo me ayudan a crecer.

La colonización del ser, del saber y del poder radican en distintos factores. Cuando hablamos del Ser, vemos que es un concepto que muchas veces puede ser heredado y transmitido a otras generaciones, incluye la negación y exclusión de distintos factores que conforman a una persona. En cuanto al saber, el sistema educativo no solo forma a las personas en un solo tipo de ciencia, también perpetúa la negación de distintos factores de la identidad personal y excluye muchos factores sociales que son vitales para la identidad y memoria de la sociedad. Por su parte, el poder se ejerce cuando estas diferencias perpetúan un sistema que se fundamenta en la violencia, y esa violencia permite que se logre un control en la sociedad, a tal punto que haga que la misma sociedad no sepa reconocerse a sí misma.

Identidad

A la hora de hablar de una recuperación de la identidad, de mi identidad, tuve que cuestionarme muchas cosas, empezando desde algo superficial, hasta cosas tan personales que podría describirlo como una sacudida a mis cimientos.

Este escrito no solo refleja el inicio de un cuestionamiento que, con el tiempo, pueda ser más profundo. Preguntarme qué significa no saber mi idioma o no usar mi indumentaria y cómo eso ha contribuido a llevar una vida que no me identifica, también permite que pueda cambiar esos aspectos. Pero, sobre todo, escribirlo puede ser que ayude a otras personas a cuestionarse su misma identidad.

Este documento es solo una antesala al descubrimiento de mi persona, creo que esto solo incluye las preguntas iniciales para hacer un análisis más profundo, incluyendo otras miradas y perspectivas, haciendo una investigación más profunda y preguntando a otras personas.

Al hablar del ser, pude darme cuenta de que aún falta mucho por analizar, por cuestionar y mucho por responder en cuestiones de identidad, ya que esta se va formando día a día. Cuando me preguntaba sobre el saber, pude darme cuenta qué tan retorcido está el sistema educativo y cómo desde ahí, las y los que hemos tenido el privilegio de ingresar a una escuela, también hemos sido manipulados por un sistema perverso y violento. El poder es la suma de los dos anteriores: manipular el poder ha permitido que se sigan perpetuando todas esas injusticias y formas de dominación.

Por qué quise hacer esta reflexión

Pensar desde mis raíces es algo que me ha llevado tiempo y, que a pesar de los procesos de deconstrucción que he llevado, ha sido difícil soltar aquellos aprendizajes coloniales y racistas con los que he crecido.

Quiero empezar mi proceso decolonizador desde mi idioma materno. Mi padre vivió un tiempo en la Ciudad de Guatemala, y para él, como hombre indígena y con el español como un segundo idioma, el racismo siempre estuvo en presente: cuando le he preguntado, no he obtenido una respuesta del por qué nunca me enseñó Tz'utujil', pero imagino es a causa del racismo que recibió al vivir en una ciudad clasista. No enseñarme el idioma pudo haber sido su forma de protegerme ante una sociedad opresora, pienso que él no quería que yo sufriera lo que el sufrió.

Esa es una de las razones por las que por años me costó saber cuál era mi verdadera identidad; desde niña sabía que yo no era mestiza, ni mucho menos blanca, pero me costaba asimilar que era una mujer indígena. Hoy puedo decirlo con libertad, puedo decir que soy una mujer indígena Tz'utujil'.

Sin embargo, a esa identidad le falta otra parte: la Chortí'. También tengo

esa familia con la que aún no he podido identificarme, pero a la que me gustaría incluir en mi vida. Por ello, este escrito es un intento de comenzar un mejor autoconocimiento, para saber quién soy en realidad.

Sé que en el camino me voy a encontrar con interrogantes como ¿qué es el racismo?, porque sé que, a pesar de ser indígena, yo he llevado una vida diferente que me ha permitido no sufrir esos actos de violencia, pero también sé que, si me nombro de esa manera afuera de mi casa, podría sufrir mucho por ello. Confío que el aprendizaje de uno de mis idiomas me va a ayudar mucho a empezar ese proceso de autoconocimiento, pero, sobre todo, a poder entender mejor la vida y mi propósito en ella.

Vivencias personales

Desde pequeña, a mí no me enseñaron ninguno de mis idiomas familiares. Por un lado, tengo el Tz'utujil', mi papá y toda su familia lo habla, pero a mi hermana, hermano y a mí, nunca nos quiso enseñar el idioma, por lo que cuando fui creciendo yo escuchaba cómo mi familia hablaba entre ellas/os y yo nunca pude formar parte de la conversación porque no sabía cómo: a mí me hablaban en español, pero sabía que no era lo mismo. Mi abuela y abuelo

nunca aprendieron español, por lo que yo, de niña y todavía aún, nunca hablé con ellos. Mi abuelo murió hace más de cinco años, y jamás pude hablar con él, así que no pudimos tener una buena relación; cuando quería algo, tenía que pedirle ayuda a alguien para que pudiera traducir el mensaje que yo quería darle. Con mi abuela es la misma historia, a pesar de que ella aún está viva, yo solo he podido llegar y decirle “buenos días” o “buenas tardes”, pero jamás he podido poder preguntarle algo y empezar una conversación.

A pesar de que mis tíos y tías sí hablan español, al igual que mis primas y primos; la relación que tenemos es muy diferente, ya que cuando quieren comunicar algo a la familia lo hacen en Tz'utujil, por lo que me siento, de alguna manera, excluida, y sé que esa no es la intención, pero es el sentimiento que hay.

Del lado de mi mamá, es un poco más complicado pues mis abuelos no hablaban Chortí, así que ninguna de mis tías o mi mamá saben el idioma. Por cuestiones del Conflicto Armado Interno, tuvieron que migrar a México para refugiarse, y el alejarse de la familia también tuvo sus consecuencias. A pesar de que mi abuela y abuelo vivieron gran parte de su vida en territorio Chortí, mi mamá ya no formó parte de esa sociedad, y mucho menos mi familia; yo no conozco

a muchos familiares de la región, aunque sé que muchos de ellos/as no se identifican como indígenas, y es que la sociedad del oriente guatemalteco tiende a ser muy racista.

Reflexionando sobre el tema, puedo darme cuenta que me falta mucho para recuperar mi identidad personal, pero sobre todo mi identidad familiar, he crecido más con mi familia Tz'utujil' que, con mi familia Chortí, por lo que, aunque me he asumido como Tz'utujil, aún me cuesta aceptar y abrazar mi identidad Chortí.

Distintas colonialidades en mi ser

Cuando hablo sobre la colonialidad de mi ser, tengo que mencionar que esto no comienza solo conmigo, puedo decir que esto ha sido algo heredado. Mi padre es un hombre que desde pequeño aprendió el español, a la edad de siete años: el estado de Guatemala creyó que necesitaba saber el idioma, aunque al ser un idioma impuesto, este no fue enseñado adecuadamente. Al crecer, saber este segundo idioma le permitió seguir estudiando en un instituto de la ciudad capital y aunque mi padre y mi tía tenían el idioma español, las costumbres y tradiciones, y mi tía la indumentaria, el racismo no se hizo esperar. Como lo han mencionado distintos autores, el despojo

de la identidad es el primer paso para colonizar los cuerpos, y el control de los cuerpos también permite el control de la identidad.

Cuando mencionamos el control de la identidad, esto no afecta solo a una persona, afecta a la familia y en general a la sociedad, por lo que colonializar el ser es colonializar a la sociedad y condenarla a una esclavitud.

Al decir que se controlan los cuerpos, afirmamos que estos son expuestos a la violencia estructural que domina a esta sociedad; por ejemplo, cuando se desprecia la indumentaria maya y se obliga a las personas a usar “ropa normal”. Un ejemplo claro en esta sociedad rodeada por la tecnología y las redes sociales es cuando una persona indígena decide exponerse al mundo virtual y en vez de recibir críticas constructivas dependiendo del contenido que se comparta, solo por el hecho de ser indígena, es un blanco de burlas y comentarios de odio, ese odio que también es heredado desde tiempos de invasión.

Todos esos comentarios de racismo estructural hacen que se genere un racismo interno en cada persona, a tal punto que es difícil poder incluso reconocer la propia identidad. En el ámbito personal es algo que me ha costado desaprender —ya lo mencionaba antes—,

aun cuando he llevado un proceso de deconstrucción y construcción de ideas y pensamientos, este sistema racista me ha enseñado qué es lo “aceptable” y lo “no aceptable” en una persona. En mi contexto, confieso que aún me cuesta usar mi indumentaria, porque sé que, si intento salir así a la calle, voy a ser objeto de burlas y comentarios despectivos de otras personas. Además, se me ha enseñado que, si quiero aprender un segundo idioma, lo ideal es que aprenda un idioma extranjero porque me va a dar más dinero y estatus, pero que, si quiero aprender mi idioma familiar, eso sería un retroceso en mi educación.

Desarraigar el racismo interno es algo muy difícil de lograr, incluso puede que lograrlo lleve generaciones, pero el reconocer ese racismo y empezar a cuestionarlo es un primer paso para lograr una descolonización interna.

Descolonizar el saber

Cuando menciono que se colonializa a una persona, también se colonializa su mente, perder la identidad, y en este caso el idioma, también es perder la transmisión de conocimientos. En la familia, todos los conocimientos, ciencia y tradiciones pasan por tradición oral, ya que entre idiomas hay expresiones y palabras que no se pueden

traducir, y estas palabras tienen ciertos significados que permiten conservar el conocimiento. En mi caso, no poder comunicarme con mi familia, no solo ha hecho que pierda una conexión especial como ella, sino que también muchas de las historias y anécdotas se perdieron en el proceso de olvidar un idioma.

Como persona indígena, en las escuelas el racismo estaba presente todos los días: lo veía desde mis compañeros y compañeras, que, siendo niñez, no sabían lo que decían, pero perpetuaban el racismo en formas discretas, tal como hacían los maestros y maestras, intencionalmente o no. Estas acciones, que en su mayoría eran discretas, de alguna manera hacían que yo reprimiera mi identidad y no pudiera aceptarla desde niña. Esto me llevo a que durante una temporada muy larga de la vida yo rechazara mi identidad como mujer indígena, aunque también supiera que yo no era una mujer mestiza.

En mi escuela yo podía decir “soy de San Pedro la Laguna”, pero no podía admitir que era indígena, porque de alguna manera, yo no sabía lo que era ser indígena. Yo veía como a muchas de mis compañeras les negaban usar su indumentaria en la escuela y las obligaban a usar un uniforme que no las representaba. Miraba cómo enseñaban

sobre los 22 pueblos mayas, dando una explicación errónea y que de alguna manera los folclorizaba, haciendo que se viera que era parte de algo bonito que tenía el país. Ese tipo de enseñanzas permiten que se siga perpetuando el racismo, y lo vamos a ver en comentarios que expresan “lo lindo que es Guatemala por su gente y tradiciones”, pero, ¿realmente sabemos qué significa y qué conlleva ser parte de esa población? ¿realmente sabemos el significado de cada acto que se realiza en los pueblos?

Esta cuestión escolar se repite constantemente en Guatemala en escuelas y colegios, manipulando el ser de la niñez y negando una educación que pueda ser holística. La imposición de una sola ciencia y saberes niega, rechaza y excluye la ciencia y los saberes que se han heredado y persistido por las abuelas y abuelos. El mantener y fortalecer la ciencia a nivel comunitario no sólo permite que se prolonguen los saberes de los pueblos, sino que permite descolonizar la educación y, sobre todo, permite que se cree una identidad comunitaria y personal.

Colonialidad del poder

Al hablar de poder es importante reconocer que todo está conectado, tanto la educación con la política como con la

salud y lo personal. La colonización del ser ha perpetuado que se colonice el poder, el apropiarse de los cuerpos y despojar a las personas de su identidad. En mi caso, he sentido que fui despojada de mi idioma y familia, permitiendo que la sociedad impactara en mí y que, por mucho tiempo, en el fondo yo tuviera un rechazo a mi persona. En Guatemala la colonización afecta en diferentes grados a todas las personas, eso ha hecho que se normalice la violencia social, de género, y sobre todo por identidad, a tal punto que las personas ya no reconocen quiénes son, y quienes han podido abrazar su identidad y auto reconocerse, son rechazados y excluidos de la sociedad.

Dominar ideológicamente a la población ha hecho que distintos actos de violencia sean normalizados. Cuando hablamos de poder, no sólo atañe al gobierno presidido por un presidente, hablamos de que estas ideas violentas han llegado incluso al núcleo de una sociedad: la familia. Es por eso que las desigualdades más grandes ocurren en la población indígena; la idea de que los grupos mayas sólo son la mano de obra más barata que hay, no es una idea nueva. Sin embargo, viendo cómo funciona esta sociedad, podemos apreciar que este estado racista, clasista, corrupto y patriarcal se sostiene por los pueblos

indígenas que son excluidos por ese mismo estado y que, además, quienes más sostienen a ese estado son las mujeres, porque desde los cuerpos de las mujeres se puede obtener lo que más le interesa a este tipo de sistema, la mano de obra.

Revisando la historia, vemos que el primer territorio que se intenta dominar en una sociedad es justamente el cuerpo de las mujeres: dominarlas y colonizarlas ha permitido que el poder se mantenga y que este sistema perverso se sostenga. Al hablar de la dominación del cuerpo de las mujeres, me refiero que esta dominación permite que el trabajo no remunerado que generan con el sostener una familia sea invisibilizado, de esa manera se puede obtener más ganancia, pero, sobre todo, se puede dominar más el mercado.

Algunas ideas al respecto

He decidido escribir sobre este tema porque quiero recuperar mi idioma, no solo para poder comunicarme mejor manera con mi familia, sino también porque sé que hablar mi idioma hará que tenga una mejor conexión cultural y la posibilidad de poder entender desde su perspectiva la lucha de mi familia y de mi pueblo.

Sé que aprender, aunque sea uno de mis idiomas, me ayudará a empezar a

desarraigar el racismo interno, y poder aceptar quién soy y conocerme más desde la cosmovisión de mis pueblos. Podré incorporarme mejor a una sociedad tan distinta a la sociedad mestiza y me ayudará con el proceso de autoconocimiento, porque al aceptar a cada uno de los pueblos que me conforman también me va a dar herramientas para poder incorporar el lado menos visto, el Chortí, que enriquecerá mi intención de poder entender quién soy.

Algunas conclusiones

Hacernos el cuestionamiento “¿quién soy?” no es fácil. Durante este proceso me topé con preguntas incómodas que, de alguna manera, fueron difíciles de contestar o probablemente no he contestado aún. Analizar la identidad es un trabajo que lleva mucho tiempo, porque no es ver un solo aspecto de mi cuerpo, es ver también lo que me rodea y lo que logro observar y percibir. Cuando cuestioné mi Ser, me di cuenta de que hay muchas cosas que tengo arraigadas en mí, cosas que no era consciente que poseía, pero que se externaban en mi persona y que me hacían sentir vergüenza de quién era. Cuestionar mi saber me hizo darme cuenta, no solo del privilegio de mi educación, que en realidad no debería de

ser un privilegio estudiar, sino que, me hizo ver que este sistema me moldeó con un cierto tipo de patrón en el cual rechazar y negar lo que soy, es más fácil para poder encajar en una sociedad dominada por el poder; y cuando hablo del poder, solo

puedo preguntarme cuántas cosas más, que no pude ver, afectan mi alrededor, a mi comunidad y cómo el impacto de todo eso me afecta a mí y a las demás personas mayas.

Referencias bibliográficas

- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Descolonizar el idioma K'iche'

José Quinilla



Por qué este tema?

La invasión española de hace más de 500 años trajo consigo consecuencias para los habitantes de la actual Guatemala, puesto que, a los Mayas de aquel entonces, los invasores les impusieron sus propias costumbres y manera de vivir; y todo aquel que se resistía, era mutilado por los verdugos españoles.

Como consecuencia de ello, la esclavitud y la opresión que nuestros abuelos y abuelas sufrieron bajo el yugo español que utilizó su mano de obra para “construir su imperio”, destruyó sus costumbres y tradiciones propias.

Este ha sido el origen de la colonialidad como fenómeno, la cual ha traído secuelas hasta nuestra era, ya que producto de la invasión, nuestras costumbres y tradiciones han ido desapareciendo con el pasar de los años. Esto es sumamente alarmante para quienes somos mayas: si nos quedamos de manos cruzadas en un par de generaciones nuestras raíces habrán desaparecido por razón de la “modernización” que ha penetrado profundamente en nuestras comunidades durante los últimos años.

JOSÉ QUINILLA

Este escrito es resultado de mis propias experiencias, análisis y vivencias sobre el uso, la reivindicación y la implementación del idioma maya K'iche'. A través de ellas desarrollo ideas, con base en la experiencia que me hizo posible empoderarme y tener el valor de hablar, leer, escribir y comprender mi idioma K'iche'.

Esto se refleja en que actualmente la mayoría de las familias no practican el idioma maya K'iche' en el núcleo familiar, en la mayoría de las comunidades del departamento y municipio les da vergüenza hablar el idioma.

Por temor y prejuicios, la mayor parte de la población no lo practica al interior de las familias. En muchos de los casos, los padres y madres de familia no motivan a sus hijos e hijas sobre la importancia de hablar y escribir sus idiomas maternos porque han escuchado de parte de algunas personas que “hablar el idioma K'iche' es regresar veinte años en la ignorancia”.

Es por ello que es necesario promover la educación maya K'iche' y valorar y defender los conocimientos ancestrales mediante la participación activa de los habitantes de nuestro departamento de Quiché.

En el año dos mil dieciocho se realizó un diagnóstico a nivel nacional sobre la práctica del idioma maya K'iche', dando como resultado que, los hablantes y nativos mayas K'iche' únicamente son 1,680,551 personas. Sin embargo, estamos seguros de que este número es mayor, sin embargo, este fenómeno (de registrarse oficialmente menos hablantes que los reales) surge por muchas razones. Una de ellas es el temor de decir que son

hablantes mayas, ya que por muchos años el mismo entorno les ha humillado por hablar sus idiomas.

Reflejo del pensamiento colonial es la desvalorización de nuestros idiomas, pues históricamente los criollos expresaban que los idiomas indígenas no son buenos, porque retrasan los conocimientos y el desarrollo de un país.

Colonialidad del ser, del saber y del poder

La colonialidad del ser es un término que designa la condena de los habitantes del sur-global a vivir bajo el peso de una culpa o una deuda que supone la imposibilidad de existir auténticamente en razón del alienante sometimiento del que son objeto.

De acuerdo con Aníbal Quijano, la colonialidad es un término que se introdujo en el debate académico a principios de los años noventa del siglo pasado (en el marco de las discusiones generadas por los 500 años de la invención de América) para referirse a la lógica cultural de dominación que subyace en las prácticas sociales contemporáneas.

Considerada como parte constitutiva y, a la vez, oculta de la modernidad, según Walter Mignolo la colonialidad apareció como la matriz del poder colonial que, oculta en el discurso de

la modernidad, continúa estando presente en la vida de las comunidades políticas periféricas, pese a que el colonialismo como sistema ha desaparecido casi en su totalidad. De este modo, “extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social aún está constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial” (Quijano, 1993, 757-758).

Así, la colonialidad “es una estructura para la organización y el manejo de las poblaciones y de los recursos de la tierra, del mar y del cielo” (Mignolo, W. y Gómez, P. 2012, 8) y la colonialidad es un constructo cultural que busca “la legitimación de las relaciones de opresión que el colonialismo suponía” (Fabelo, 2013, 92).

El dispositivo de la colonialidad es una red cuyos nodos producen y reproducen la lógica cultural de dominación colonial más allá del colonialismo mismo. Así, los nodos de esta red recién empiezan a ser identificados y tematizados. No obstante, a partir de los años 90 del siglo pasado, los nodos que más han generado algún interés académico son los de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La colonialidad es un término que se constituye como el punto de partida para una serie de críticas

contemporáneas dirigidas contra las relaciones sociales asimétricas (colonialidad del poder), el eurocentrismo epistémico (colonialidad del saber) y la infravaloración y el sometimiento de la vida humana del sur-global (colonialidad del ser), principalmente.

Colonialidad y colonialismo

Para abordar apropiadamente el concepto de colonialidad del saber, primero debe hacerse una diferenciación entre colonialidad y colonialismo. El concepto de colonialidad fue desarrollado por primera vez por el sociólogo Aníbal Quijano, quien, inspirado en el concepto braudeliano y wallersteniano de sistema mundo quiso entender las dinámicas que permitían la asimetría económica y de poder que existe entre el norte y el Sur mundiales. Quijano rechazó el acercamiento exclusivamente marxista al sistema mundo, con lo que dejó de entender al problema colonial como una etapa precapitalista que terminó con las independencias políticas de las colonias de Europa. De acuerdo con Quijano, lo que terminó con las independencias políticas de los países colonizados por Europa fue el colonialismo, más no la colonialidad (Quijano 2000a). La colonialidad es para Quijano:

uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. (Quijano, 2000).

De acuerdo con lo anterior, la colonialidad es un patrón de poder que persiste en las dinámicas propias de la existencia social moderna, y si bien proviene de la experiencia histórica del colonialismo, no lo necesita para sobrevivir, ya que vendría siendo la consecuencia directa de la creación de un *habitus* global durante siglos de colonialismo. Ahora, habiendo aclarado la diferencia entre la colonialidad y el colonialismo, es pertinente abordar el concepto de colonialidad del saber.

Colonialidad del saber

La colonialidad del saber es solo una de las esferas que permiten entender la dinámica de la colonialidad como eje estructurador de las relaciones sociales que han permitido el dominio de occidente sobre el resto del mundo. La esfera a la que se hace referencia podría ser

entendida desde la imposición del eurocentrismo como la única forma de conocer el mundo, es decir, la colonialidad del saber implica la negación de la producción intelectual alter (indígena, afro, chicana, femenina, etc.) como conocimiento (Walsh, 2007).

En el colonialismo la negación solo necesitaba como argumento el color de la piel, mientras que hoy se manifiesta de maneras más sutiles, pero no por eso menos racistas. Los conocimientos subalternos no se rechazan ahora bajo la premisa de la raza, se rechazan ahora bajo la premisa del saber científico, supuestamente objetivo, neutral y deslocalizado.

Edgardo Lander reconoce que una de las consecuencias más importantes de la colonialidad del poder fue la creación de instituciones que permitieran mantener el control sobre el conocimiento y crearan legitimidad alrededor del mismo. El eurocentrismo trasciende el discurso para convertirse en una institución perfectamente visible que con los años se ha ido transformando.

La encomienda, lugar donde los indígenas debían olvidar todo lo que los hacía ellos mismos para adoptar lo que los haría casi europeos, fue la primera institución con el fin de hacer de lo "europeo" una ley universal (Lander y

Castro-Gómez, 2000). Las universidades contemporáneas funcionan también como guardias y defensores del saber eurocéntrico, impidiendo que visiones del mundo diferentes alcancen la misma legitimidad. Son jueces que se encargan de descalificar todo lo que está más allá de sus métodos como algo mítico o provincialista. Este dispositivo de control sobre el conocimiento es bautizado por Lander como la colonialidad del saber.

La colonialidad del poder

El trabajo de Aníbal Quijano se ubica dentro del marco de las “teorías de la dependencia” y ha sido la sobre la cual se ha desarrollado una ruptura epistémica dentro del pensamiento latinoamericano. A la luz de la experiencia latinoamericana, y como un autor cuyo discurso se ancla en una geopolítica del conocimiento del sur, Quijano genera un nuevo marco de interpretación con la categoría de colonialidad del poder. Articulando este término con las teorías de la dependencia, establece una profunda relación entre los conceptos de “dependencia histórica”, “colonialidad del poder” y “eurocentrismo como epistemología hegemónica”.

La colonialidad del poder se refiere a una forma histórica de construcción del poder, cuya base la constituyen el

capitalismo colonial moderno y el eurocentrismo. Esta construcción consolida un patrón mundial de poder que establece una forma particular de clasificación social basada en el concepto de “raza”. Este concepto tiene su origen en la construcción mental que expresa la experiencia de la dominación colonial europea y a partir de la cual se crea una racionalidad específicamente eurocéntrica.

Aníbal Quijano sostiene que la colonialidad es un elemento constitutivo y específico del patrón mundial de poder capitalista. A partir de esta, la población mundial es sometida a una clasificación racial operando en cada una de las dimensiones de las relaciones sociales.

Con la emergencia histórica de América, a partir la colonización europea, surge en el poder capitalista con sus centros hegemónicos situados en Europa, los cuales se apoyan en la colonialidad y la modernidad como ejes de dominación. Quijano menciona que “en otras palabras con América Latina el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta ahora, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano, 2007, p.286)

En este sentido, antes de la colonización europea no existía un espacio llamado América, por lo tanto, no era un continente por descubrir sino una invención forjada durante la historia colonial europea y la consolidación de la epistemología occidental mediante sus ideas e instituciones. La imposición de una epistemología dominante supone el silenciamiento de otra constituida como dominada. Así, resulta necesaria la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Esta exclusión fue posible por la creación de una nueva ideología, hasta ese momento desconocida, el racismo. Este clasifica a la población según parámetros que suponen diferencias estructurales basadas en la biología de los grupos. Esta ideología provoca la configuración de identidades sociales de base colonial como los indios, los negros, los blancos y los mestizos. A su vez, clasifica a las personas en términos geoculturales desde territorios coloniales como América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa.

Cómo he vivido de manera personal la colonialidad del ser

Durante mi infancia sufrí, y lo enuncio así, porque no hablaba el idioma español y las personas que vivían a mi alrededor

practicaban sí lo dominaban, categorizándome como una persona ignorante por no hablarlo. Por este hecho recibí rechazos, que se exacerbaban cuando a la edad de diez años fui inscrito en escuela por mi padre, recibiendo castigos físicos por parte del maestro debidos a que no hablaba español. Cada vez que quería expresarme, mi falta de dominio de este idioma limitaba mi capacidad para hacerlo, recibiendo humillaciones y burlas.

Más adelante, fui aprendiendo español y pude inscribirme en el instituto para iniciar los estudios de Básico.

En resumen, mi idioma maya fue rechazado, porque no tenía importancia en los niveles dominantes. Durante mi juventud realicé investigación y estudié las gramáticas del idioma maya, encontrando que el Maya K'iche' tiene una gramática como tal, igual que el idioma español. Allí me di cuenta de que todo lo que me decían, no es verdad.

Actualmente no me avergüenza hablar mi idioma porque conozco que existen argumentos claros sobre el uso del mismo. Hay leyes y convenios donde se declara que es un derecho de los pueblos practicar sus idiomas maternos; en Guatemala esto se establece en diversas instancias.

El Decreto número 3-2024 del Congreso de la República de Guatemala, establece que el idioma es una de las bases sobre las cuales se sostienen las culturas de los Pueblos, siendo el medio principal para la adquisición, conservación y transmisión de su cosmovisión, valores y costumbres, en el marco de las culturas nacionales y universales que caracteriza a los pueblos Mayas, Garífuna y Xinka.

Así mismo, el Estado de Guatemala, a través de mandato constitucional establecido en los Artículos 58 y 66 de la Constitución Política de la República de Guatemala, reconoce, respeta y promueve el derecho de las personas y comunidades indígenas a su identidad cultural de acuerdo con las formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos de los diversos grupos étnicos de Guatemala.

A través de la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo por parte del estado de Guatemala, así como de otros convenios internacionales, y sobre todo con el Acuerdo de Paz Firme y Duradera; Guatemala ha asumido el compromiso de adoptar disposiciones para preservar los idiomas Mayas, Garífuna y Xinka, promoviendo su desarrollo, respeto y

utilización, considerando el principio de unidad nacional y carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación guatemalteca.

De igual manera existe el Decreto número 19-2003 que establece la Ley de Idiomas Mayas y el Decreto número 65-90 sobre la Ley de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala.

Erosión de los saberes de los abuelos

Tomando conciencia de la colonización interna que hemos llevado las nuevas generaciones, reparamos en que existen varios efectos de la colonialidad que debilitan los sabios consejos de los abuelos y las abuelas, descontrolando la armonía dentro la familia y comunidades.

Algunas de las razones y efectos de ello, son:

- ❖ Divisiones entre los seres humanos (conflictos)
- ❖ Falta de solidaridad
- ❖ Adopción de varias religiones y el dogmatismo que varias de ellas tienen, provocando la pérdida de creencias y prácticas
- ❖ La perpetuación de la idea de que los pueblos tienen una mente pobre e ignorante

- ❖ Que conduce a la falta del desarrollo integral de los pueblos
- ❖ Persistencia e incremento de la discriminación, el racismo y la violencia machista
- ❖ Corrupción en los ámbitos políticos y en diversos niveles de desarrollo social
- ❖ Exclusión de la espiritualidad maya.
- ❖ Exclusión del idioma e indumentaria de los pueblos
- ❖ Destrucción del sistema alimentario maya

Procesos de conciencia y empoderamiento

Actualmente en muchas comunidades, nuestra realidad y forma de vivir, está fundamentada en la enseñanza del dogmatismo religioso, la mitología religiosa, el machismo, la discriminación y el egocentrismo de la sociedad actual. La colonización del pensamiento ha impactado nuestra relación de vivencia en todos los ámbitos, obstaculizando el desarrollo integral de nuestro pueblo. Pensamos que somos pobres, así que comemos pobre, miramos pobre, estudiamos pobre, vivimos pobre y nos morimos pobres, creyendo que

dependemos de que alguien nos pueda ayudar. Vivimos en un sistema de pobreza, corrupción y egoísmo.

No obstante, podemos desarrollar ideas, experiencias y acciones para recuperar, promover y reformar los valores ancestrales; creer en nosotros mismos y que somos capaces. Debemos ser personas que caminen en el bien vivir; organizarnos como pueblos para promover cambios de pensamientos y la búsqueda del bien común para lograr integrar a los pueblos. Como dice el Popol Wuj: “que nadie se quede atrás”.

Conclusión

Conocí la historia del idioma maya K'iche' a través de una serie de temas que he investigado y analizado; así concreté que los antecedentes históricos de la situación actual se remontan a la situación colonial vivida por los pueblos indígenas: en gran medida una historia de malentendidos y choques, muchas veces violentos. De allí que las relaciones entre las culturas indígenas y la sociedad dominante, se hayan caracterizado por una profunda incompreensión y una falta de respeto, que se evidencian en el desprecio y racismo que persiste actualmente en nuestro país Guatemala.

Los niveles de exclusión y desigualdad social son graves, porque no tenemos acceso a los recursos que ofrece el modelo de globalización. La brecha entre ricos y pobres marginados, entre quienes tienen los medios para enriquecerse y quienes se ven orillados al abandono de sus propias creencias y valores, es cada vez mayor.

La apertura a la globalización, he visto, pone en riesgo de exponer el Patrimonio Nacional, los recursos naturales, los ríos, las tierras y los conocimientos, a la explotación, olvidando que son propiedad colectiva de los pueblos indígenas. Es importante recordar y difundir que Guatemala ha asumido el compromiso de adoptar disposiciones para preservar los idiomas Mayas, Garífuna y Xinca, promoviendo su desarrollo, respeto y utilización, considerando el principio de carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la nación.

Es importante estudiar la ciencia de nuestros ancestros, a par de la ciencia moderna para guiarse por los grandes mentores, tanto los grandes líderes de la cultura Maya, como pensadores

occidentales respetuosos de las culturas originarias.

Si existe la correcta comprensión de la libertad, nuestros esfuerzos deben centrarse en realizar cambios en nosotros mismos, para lograr abrirnos a una nueva interpretación de lo que es real. Si queremos cambiar algún aspecto o concepto de esta realidad, tenemos que pensar, sentir y actuar de nuevas formas, tenemos cambiar nuestras ideas y cambiar nuestra energía para poder hacer un cambio en nuestra mente y emociones. Somos capaces y podemos hacerlo sin excluir a nadie.

Referencias bibliográficas

- Fabelo Corzo, José Ramón (2013). La colonialidad del poder y la lógica del capital. *Perspectiva* 14 (16): 91-98.
- Lander, Edgardo y Santiago Castro-Gómez (2000). *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas* /. 1. ed. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter y Pedro Pablo Gómez (2012). *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Quijano, Aníbal (2014). "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2000a). "Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo y América Latina" In: *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.
- (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* 11(2).
- (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13 (29): 11-20.
- Walsh, Catherine (2007). "¿Son Posibles Unas Ciencias Sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". *Nómadas* (26): 102–113.

Conservación, uso y valorización de la indumentaria Maya: una experiencia personal y comunitaria

Francy Stefany Hernández Salazar

La indumentaria maya en Guatemala es mucho más que simple ropa; es un símbolo vivo de la identidad y la resistencia de los pueblos indígenas frente a siglos de colonización y opresión. Esta vestimenta está imbuida de significados culturales y simbólicos profundos, reflejando la cosmovisión y la identidad de las comunidades indígenas. Sin embargo, la colonización ha dejado una huella duradera en la forma en que se percibe y valora la vestimenta tradicional. A pesar de estos desafíos, la indumentaria maya persiste como un símbolo de resistencia y afirmación cultural en Guatemala. Tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas, se valora como una expresión de identidad y creatividad, y ha experimentado un proceso de revalorización cultural en las últimas décadas.

Este proceso de revalorización contribuye a su reconocimiento como un patrimonio cultural invaluable de Guatemala. Desde una mi experiencia personal abordaré mi proceso de descolonización frente a la valorización, uso y conservación de mi indumentaria maya, considerando este paso como el primero dentro del caminar en el entendimiento y manifestación de los cambios inclinados a afirmar mi identidad Maya.

FRANCY STEFANY HERNÁNDEZ SALAZAR

Mi nombre es Francy Hernández. Tengo 22 años y orgullosamente soy maya Kaqchikel, vivo en San Antonio Aguas Calientes, Sacatepéquez Guatemala, curso la carrera de medicina integral en la Universidad Maya Kaqchikel y soy fiel creyente de que podemos cambiar el sistema de salud desde la integralidad y la unificación de conocimientos.

Indumentaria Maya en Guatemala

La conservación, uso y valorización de la indumentaria maya en Guatemala es un tema de vital importancia en el contexto actual, donde las prácticas culturales ancestrales enfrentan el riesgo de desaparecer frente a la influencia dominante de la cultura occidental. La indumentaria tradicional no solo representa una forma de vestir, sino que es un símbolo de identidad, historia y cosmovisión para el pueblo maya. Este escrito se centra en la exploración de la significación cultural y los usos contemporáneos de la indumentaria maya desde mis propias experiencias en este ámbito de vida, así como de la experiencia comunitaria en su conservación, uso y valorización.

Para entender la importancia de este tema, se recurre las propuestas de la colonialidad y la decolonialidad. La colonialidad del ser, el saber y el poder se refiere a la persistencia de estructuras de poder coloniales en las sociedades poscoloniales, que influyen en la identidad, el conocimiento y las relaciones de poder. En el contexto de la indumentaria maya, la colonialidad del ser se manifiesta en la desvalorización de la vestimenta tradicional, mientras que la del saber afecta la valoración de su conocimiento y

significados simbólicos. Por otro lado, la colonialidad del poder se refleja en la falta de autonomía sobre la producción y distribución de la indumentaria. En esta reflexión deseo contribuir para comprender cómo la promoción de una visión descolonizadora puede fortalecer la identidad cultural y la resistencia de los pueblos indígenas en Guatemala. A través del análisis de la significación cultural y los usos contemporáneos de la indumentaria maya, así como de experiencias personales y comunitarias, se busca contribuir al proceso de descolonización y afirmación cultural de los pueblos indígenas en el país.

Uso y Valorización de la Indumentaria Maya: Una Experiencia Personal y comunitaria

La indumentaria maya en Guatemala es portadora de una rica historia cultural y un profundo simbolismo arraigado en tradiciones ancestrales. Cada tejido, diseño y color tiene significados profundos que reflejan la cosmovisión y la identidad de las comunidades indígenas. Por ejemplo, los patrones geométricos y los colores vibrantes de los textiles tradicionales a menudo representan elementos de la naturaleza, como montañas, ríos o animales sagrados, así

como conceptos abstractos como el tiempo, la dualidad y la conexión con el cosmos. Estos diseños no solo son estéticamente hermosos, sino que también transmiten conocimientos ancestrales y fortalecen el sentido de pertenencia y orgullo cultural entre las comunidades mayas.

Sin embargo, la colonización ha tenido un impacto significativo en la indumentaria maya, tanto en su producción como en su significado. Durante el período colonial, los colonizadores impusieron restricciones a la vestimenta indígena como parte de su estrategia de asimilación cultural. Se prohibió el uso de ciertos textiles y diseños tradicionales, y se fomentó la adopción de la ropa europea como símbolo de "civilización". Este intento de suprimir la indumentaria maya como parte de la identidad cultural de los pueblos indígenas ha dejado una huella duradera en la forma en que se percibe y valora la vestimenta tradicional hasta el día de hoy.

Uso contemporáneo de la indumentaria maya

A pesar de los esfuerzos de colonización y asimilación, la indumentaria maya ha persistido como un símbolo de resistencia y afirmación cultural en Guatemala. En la

actualidad, el uso de la vestimenta tradicional sigue siendo una práctica importante en muchas comunidades indígenas, tanto en ocasiones cotidianas como ceremoniales. Para muchos mayas, vestirse con trajes tradicionales es una forma de mantener viva la cultura y transmitir sus tradiciones a las generaciones futuras. Además, el proceso de elaboración de textiles tradicionales, que a menudo involucra técnicas de tejido ancestral transmitidas de generación en generación, es valorado como una expresión de identidad y creatividad.

Fuera de las comunidades indígenas, la indumentaria maya también ha experimentado un proceso de revalorización cultural en las últimas décadas. Se ha convertido en una fuente de inspiración para diseñadores de moda y artistas contemporáneos que buscan incorporar elementos tradicionales en sus creaciones.

Esta tendencia ha llevado a una mayor apreciación y visibilidad de la indumentaria maya en el ámbito nacional e internacional, contribuyendo a su reconocimiento como un patrimonio cultural invaluable de Guatemala.

Valorizando la indumentaria maya

La indumentaria maya en Guatemala es mucho más que simplemente ropa; es un símbolo vivo de la identidad y la resistencia de los pueblos indígenas frente a siglos de colonización y opresión. Su significado cultural profundo y sus usos contemporáneos reflejan la resiliencia y la lucha por preservar y celebrar la riqueza de la herencia cultural maya. Su conservación, uso y valorización es de vital importancia en el contexto actual, donde las prácticas culturales ancestrales enfrentan el riesgo de desaparecer frente a la influencia dominante de la cultura occidental. La indumentaria tradicional no solo representa una forma de vestir, sino que es un símbolo de identidad, historia y cosmovisión para el pueblo maya.

En muchas comunidades, incluyendo la mía, hemos sido testigos de cómo el uso de la indumentaria maya ha ido disminuyendo con el tiempo, principalmente debido a la presión de asimilarse y encajar en los estándares de vestimenta occidental impuestos por la sociedad dominante. Esta pérdida no solo afecta nuestra identidad cultural, sino que también tiene un impacto económico, ya que la elaboración y comercialización de la indumentaria tradicional, como los güipiles, son actividades que

históricamente han sustentado a muchas familias y comunidades mayas.

Por lo tanto, reflexionar sobre la conservación, uso y valorización de la indumentaria maya no solo es un ejercicio de preservación cultural, sino también un acto de resistencia frente a la colonialidad y una forma de reivindicar nuestra historia y tradiciones como pueblo. Es necesario promover el conocimiento y la apreciación de esta indumentaria entre las nuevas generaciones para garantizar su continuidad y contribuir al fortalecimiento de la identidad y la cohesión social en las comunidades mayas.

Es de suma importancia preservar la indumentaria maya no solo como una expresión cultural, sino también como una forma de resistencia frente a la influencia dominante de la cultura occidental y como un medio para fortalecer la identidad y la economía local en las comunidades mayas.

Colonialidad, decolonialidad y descolonización en la indumentaria maya

La colonialidad se refiere a la persistencia de estructuras de poder coloniales en las sociedades poscoloniales, que se manifiestan en la dominación política, económica, cultural y epistémica de los

pueblos colonizados por parte de los colonizadores. Este concepto fue desarrollado por pensadores como Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo para entender cómo las relaciones de poder colonial continúan afectando a las sociedades colonizadas incluso después de la independencia política.

Entiendo la colonialidad del ser en referencia a cómo la identidad y la subjetividad de las personas son moldeadas por las estructuras de poder coloniales, lo que lleva a la internalización de la inferioridad y la superioridad racial y cultural. En el caso de la indumentaria maya, la colonialidad del ser se manifiesta en la desvalorización de la vestimenta tradicional y la adopción de la vestimenta occidental como símbolo de modernidad y estatus.

La colonialidad del saber se refiere a cómo el conocimiento es producido, validado y difundido de acuerdo con las estructuras de poder coloniales, lo que lleva a la marginalización y subalternización de otros sistemas de conocimiento, como el conocimiento indígena. En el caso de la indumentaria maya, la colonialidad del saber se manifiesta en la falta de reconocimiento y valorización de las técnicas de elaboración y significados simbólicos de la vestimenta

tradicional por parte de la academia y la sociedad en general.

Por su parte, la colonialidad del poder se refiere a cómo las relaciones de poder coloniales continúan operando en las sociedades poscoloniales, perpetuando la dominación y la explotación de los pueblos colonizados.

En el caso de la indumentaria maya, la colonialidad del poder se manifiesta en la falta de autonomía y control sobre la producción, distribución y consumo de la vestimenta tradicional, lo que contribuye a su desaparición y a la dependencia de sistemas económicos hegemónicos.

Por otro lado, la decolonialidad refiere a la lucha por descolonizar el ser, el saber y el poder, es decir, por liberarse de las estructuras de poder coloniales y construir nuevas formas de conocimiento, identidad y organización social. En el caso de la indumentaria maya, la decolonialidad implica reconocer y valorar la vestimenta tradicional como parte fundamental de la identidad y la cultura maya, así como promover su uso y conservación como acto de resistencia y empoderamiento frente a la colonialidad.

Vivencias personales de colonialidad en el uso de la vestimenta maya

Mi experiencia personal con la conservación, uso y valorización de la indumentaria maya ha estado marcada por la presencia constante de la colonialidad en mi vida. Al conservar el uso de mi indumentaria, he enfrentado situaciones de exclusión y discriminación que reflejan la persistencia de estructuras de poder coloniales en nuestra sociedad contemporánea. Al usar mi indumentaria maya, he sido objeto de miradas de extrañeza y comentarios despectivos que denotan una falta de comprensión y respeto hacia nuestra cultura y tradiciones. En muchas ocasiones, he tenido que enfrentar la ignorancia y la falta de sensibilidad de quienes consideran nuestra vestimenta como algo "exótico" o "atrasado", sin comprender su profundo significado cultural y simbólico.

Además, la exclusión y discriminación se han manifestado en ámbitos más formales, como en el acceso a oportunidades laborales o educativas. En muchas ocasiones, he sentido la presión de ocultar mi identidad cultural y adoptar prácticas occidentales para ser aceptada en ciertos entornos. Concretamente, hace algún tiempo al estudiar medicina en una universidad con

el modelo de educación occidental, me sentí reprimida y sin la libertad de utilizar mi indumentaria puesto que era la única persona que portaba su vestimenta tradicional. Esto me hacía sentir muy diferente y en lugar de utilizar ese sentir como algo positivo, se me hizo más fácil dejar de usar mi indumentaria con frecuencia, como solía hacerlo, y tratar de encajar con los estándares de vestimenta de mi alrededor. Estas experiencias de exclusión y discriminación han sido dolorosas, pero también han fortalecido mi compromiso con la conservación y valorización de la indumentaria maya como una forma de resistencia y afirmación de nuestra identidad y dignidad como pueblo. A través de mi experiencia, he aprendido a valorar la importancia de promover una visión decolonial en nuestra sociedad, que reconozca y respete la diversidad cultural y promueva la igualdad y la inclusión para todos los pueblos y culturas.

A pesar de los desafíos, también he experimentado momentos de orgullo y empoderamiento al usar nuestra indumentaria maya. Cada vez que visto nuestros trajes tradicionales, siento una conexión profunda con nuestras raíces y una afirmación de mi identidad cultural. Este acto de resistencia se convierte en una declaración silenciosa pero poderosa

contra la colonialidad, reivindicando nuestra historia, nuestras tradiciones y nuestra dignidad como pueblo.

Cómo he vivido mi proceso de descolonización

Mi proceso de descolonización con respecto a la indumentaria maya ha sido impulsado por diversas ideas y experiencias que me han empoderado y fortalecido en mi identidad cultural. Una de las ideas clave que me ha guiado en este proceso, es la importancia de la autenticidad y la conexión con mis raíces. Al reconocer que la indumentaria maya es parte fundamental de mi identidad y herencia cultural, he sentido la necesidad de valorarla y promoverla como una forma de resistencia y afirmación de mi ser.

Además, las experiencias de comunidad y solidaridad que he vivido alrededor de la indumentaria maya han sido fundamentales en mi proceso de empoderamiento. Al participar en actividades y eventos donde la indumentaria tradicional es valorada y celebrada, he tenido un sentimiento de pertenencia y orgullo que me ha motivado a seguir promoviendo su uso y conservación y también elaboración en las generaciones que ya no practican dicho arte por falta de conocimientos.

Otra experiencia significativa ha sido el reconocimiento del impacto positivo que la indumentaria maya puede tener en la sociedad en su conjunto. Al promover el uso de la indumentaria tradicional, no solo estoy fortaleciendo mi identidad y cultura, sino que también estoy contribuyendo a la diversidad cultural y al respeto mutuo entre diferentes grupos étnicos y culturales.

Mi proceso con respecto a la indumentaria maya ha sido impulsado por la valoración de mi identidad cultural, las experiencias de comunidad y solidaridad, y el reconocimiento del impacto positivo que puedo tener al promover y conservar esta importante tradición. Estas ideas y experiencias me han empoderado y motivado a seguir adelante en mi camino de afirmación y resistencia cultural.

Reflexiones finales

La indumentaria maya en Guatemala no solo es una forma de vestir, sino un símbolo de resistencia y afirmación cultural para los pueblos originarios, enfrentando siglos de colonización y opresión.

La colonialidad del ser, saber y poder ha dejado una huella profunda en la percepción y valorización de la indumentaria Maya, manifestándose en la desvalorización de su significado cultural y en la adopción de estándares occidentales

de vestimenta como símbolo de modernidad y estatus.

A pesar de los esfuerzos de colonización y asimilación, la indumentaria Maya ha persistido como una forma de resistencia y afirmación cultural tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas, destacándose como una expresión de identidad y creatividad.

Promover una visión decolonial en la conservación, uso y valorización de la indumentaria Maya es fundamental para fortalecer la identidad cultural y la resistencia de los pueblos indígenas en Guatemala, reconociendo y valorando su herencia cultural y luchando contra las estructuras de poder coloniales que persisten en la sociedad contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Camus, Manuela (2001) "Mujeres y mayas: sus distintas expresiones." *Indiana*, núm. 17-18: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Alemania. pp. 31-56.
- Guzman Bokler, Carlos (1996). *Ri Oekl Nqetamaj Pa Iximuleu, Cuando se quiebra el silencio, Loque todos debemos saber sobre la historia de Guatemala*, Cholsamaj, Guatemala.
- Macleod, Morna (2014). De apariencias y resistencias: el traje de mujeres mayas guatemaltecas como ámbito de disputa. *Interdisciplina 2*, núm. 4: 161–178.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo, Buenos Aires: Argentina.
- Quijano, Anibal. (2001). "Colonialidad del poder, globalización y democracia". *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*, nº. 188, págs. 97-123.

Violencia, opresión, racismo hacia la mujer guatemalteca

Lourdes del Milagro Castillo Díaz

LOURDES DEL MILAGRO CASTILLO DÍAZ

Soy Lourdes Castillo, tengo 43 años, madre soltera. Disfruto enormemente conectando con la naturaleza, ya sea caminando por senderos en bosques o relajándome en la playa. También disfruto de la música, la lectura, poder compartir momentos con mi familia. Cocinar es otra de mis grandes pasiones. En cuanto a mi trabajo, me desempeño de manera independiente en las ventas, también dedico parte de mi tiempo al trabajo voluntario para la Asociación Guatemalteca de Fibrosis Quística y la Federación Latinoamericana de Fibrosis Quística, descubrí mi gusto e interés por las terapias alternativas como naturopatía, homeopatía y la terapia neural, buscando siempre ampliar mi comprensión del cuerpo humano para poder ayudar de manera más efectiva a quién pueda necesitarlo.

Actualmente, estoy entusiasmada por iniciar mi primer año en la carrera de Medicina General Integral en la Universidad Maya Kaqchikel, para mí, esta oportunidad representa un nuevo camino por recorrer y contribuir positivamente al campo de la salud.

Agradezco mucho la oportunidad de compartir un poco sobre mí y estoy deseando aprender y colaborar con mis compañeros, compañeras y facilitadores durante mi trayecto universitario.

En el corazón de Guatemala, la cultura Maya ha sido una fuerza vital y una presencia continua a lo largo de los siglos. Sin embargo, esta rica herencia cultural ha sido históricamente marginada y subestimada en un país donde la influencia colonial y postcolonial ha sido omnipresente. El giro decolonial en el contexto de la cultura Maya guatemalteca surge como un intento de desafiar y dismantelar las estructuras de poder que han perpetuado la opresión y la marginación de este pueblo.

Enfrentándose a una historia de despojo de tierras, discriminación social y exclusión política, la lucha por el reconocimiento y la revitalización de la cultura Maya se convierte en un acto de resistencia contra la colonialidad del poder, resistencia que se manifiesta en diversos aspectos de la vida cotidiana, desde la revitalización de idiomas y tradiciones ancestrales hasta la defensa de los derechos territoriales y la participación política. A través del giro decolonial, se busca no solo visibilizar la historia y la cosmovisión Maya, sino también cuestionar las narrativas dominantes que han silenciado y desvalorizado esta herencia cultural.

Al mismo tiempo, el giro decolonial en el contexto Maya guatemalteco plantea importantes interrogantes sobre la relación entre el conocimiento indígena y el conocimiento occidental, así como sobre la posibilidad de construir un diálogo intercultural basado en el respeto mutuo y la equidad. En este sentido, se abre un espacio para la reflexión crítica sobre las formas en que el colonialismo ha permeado no solo las estructuras de poder, sino también los imaginarios sociales y las prácticas culturales. En definitiva, el giro decolonial en la cultura Maya guatemalteca representa un llamado a la acción para reconocer y valorar la diversidad cultural del país, así como para construir una sociedad más justa y equitativa que respete los derechos y las aspiraciones de todos sus habitantes, independientemente de su origen étnico o cultural.

Violencia, opresión y racismo a hacia las mujeres guatemaltecas

En primer término, quiero hablar de mi propia experiencia, pues en algún momento de mi vida fui víctima de violencia, por lo tanto, entiendo muy bien los problemas y el sufrimiento que enfrentan las mujeres en Guatemala y en todo el mundo, si generalizamos, esta

experiencia personal me da una visión única y poderosa para hablar sobre estos temas.

¿Por qué estos problemas son tan grandes? No se trata sólo de problemas individuales, sino que están arraigados en la forma como funciona nuestra sociedad en general: significa que aspectos como la cultura, las leyes y la economía pueden hacer que las mujeres se sientan menos valiosas o seguras de ellas mismas. Al entender puedo ver cómo estos problemas afectan a las mujeres en diferentes partes de sus vidas.

Cuando comparto mi historia y mi comprensión de estos problemas, lo importante es hacer algo al respecto; entonces siento que mi vivencia puede ayudar a otras mujeres a sentirse más seguras y a obtener ayuda si la necesitan, además de que creo que podría contribuir a generar un cambio. Hablar con personas que toman decisiones importantes, como políticos y líderes comunitarios, es una oportunidad para que hagan cambios que ayuden a las mujeres.

Y no se trata solo de mí. Al hablar sobre mi experiencia y cómo quiero hacer cambios, puedo inspirar a otras mujeres a hacer lo mismo; juntas, podemos construir una comunidad más fuerte y solidaria, mi historia puede ser una fuente de

esperanza y fortaleza para otras mujeres que están pasando por momentos difíciles.

Todas y todos merecemos vivir vidas seguras y felices y de alguna manera estoy comprometida a trabajar para hacer realidad ese sueño, la lucha por la emancipación de las mujeres del pueblo maya en Guatemala se enmarca, entre otras, en las propuestas de la decolonialidad, la descolonización y la colonialidad del ser, del saber y del poder.

Este enfoque crítico surge como respuesta a la persistencia de formas de opresión y discriminación arraigadas en el legado colonial, en este contexto, la colonialidad del ser, del saber y del poder se entrelazan para perpetuar relaciones desiguales y perpetuar la subordinación de ciertos grupos sociales, en este caso las mujeres Mayas.

Las mujeres mayas enfrentan la imposición de modelos culturales y de género eurocéntricos que han marginado sus identidades y roles tradicionales. Desde la llegada de los conquistadores españoles, se establecieron jerarquías raciales y de género que situaron a las mujeres indígenas en una posición subordinada en la sociedad: estereotipadas como sumisas y delegadas a roles domésticos, las mujeres mayas han enfrentado una constante negación de sus identidades y derechos culturales, la lucha

por la descolonización del ser implica la reconstrucción y reafirmación de sus identidades y saberes ancestrales, desafiando las narrativas dominantes que han desvalorizado sus conocimientos.

La colonialidad y su profundo impacto en la violencia, opresión y racismo hacia la mujer guatemalteca: una reflexión desde el Ser.

En esta reflexión se aborda cómo la colonialidad moldea y afecta la experiencia de la mujer guatemalteca en términos de violencia, opresión y racismo, se explora cómo estos aspectos, arraigados en la estructura social y cultural del país, impactan desde lo más profundo del ser de las mujeres.

Desde el ser familiar. La colonialidad se manifiesta desde el núcleo familiar, donde se reproducen y refuerzan roles de género tradicionales, expectativas que limitan la autonomía y la libertad de las mujeres, perpetuando la normalización de la violencia doméstica y la desigualdad de género desde lo más íntimo de nuestras vidas.

Desde el Ser Educativo y Laboral.

Existen oportunidades limitadas de educación y empleo para las mujeres guatemaltecas. Las barreras socioeconómicas y raciales dificultan el

acceso a una educación de calidad y a empleos dignos, contribuyendo así a la reproducción de la desigualdad y la discriminación en la sociedad.

Desde el Ser Comunitario. En nuestras comunidades, la violencia de género y el racismo son realidades palpables, las mujeres enfrentan discriminación y abuso en diferentes ámbitos de la vida, desde el hogar hasta la esfera pública, la falta de recursos y apoyo institucional agrava esta situación, dejando a muchas mujeres vulnerables y desprotegidas.

A pesar de estos desafíos, las mujeres guatemaltecas muestran una fuerza y resistencia excepcionales. Desde lo más profundo de su ser, se alzan contra la opresión y luchan por un cambio positivo en la sociedad encuentran en la solidaridad y el apoyo mutuo una fuente de esperanza y fortaleza para enfrentar las injusticias y construir un futuro más igualitario. Desde lo más profundo del ser de la mujer guatemalteca, se revela el impacto devastador de la colonialidad en términos de violencia, opresión y racismo. Es urgente reconocer y desafiar estas estructuras de poder para construir una sociedad más justa y equitativa, donde todas las mujeres puedan vivir libres de violencia y discriminación.

En Guatemala, las mujeres mayas se enfrentan a la discriminación y la violencia debido a su género y su origen étnico, ellas son subvaloradas y marginadas en comparación con otros grupos, reflejando una larga historia de desigualdad arraigada en la época colonial. Así mismo la imposición de estructuras de poder y conocimiento eurocéntricas han contribuido a la invisibilización de los saberes y prácticas de las comunidades indígenas, sobre todo el de las mujeres, perpetuando así la discriminación y la violencia que reciben.

A pesar de estas adversidades, las mujeres mayas muestran una notable resistencia y resiliencia, se organizan, defienden sus derechos y trabajan en solidaridad para enfrentar las injusticias que enfrentan en su vida cotidiana. Ello revela la importancia de reconocer y respetar la diversidad cultural y promover la igualdad y la justicia para todas las personas, independientemente de su origen étnico o género. En este sentido, se propone explorar cómo la discriminación y la violencia hacia las mujeres mayas están arraigadas en la historia colonial de Guatemala, pero también cómo estas mujeres desafían estas estructuras de poder y luchan por un trato justo y equitativo en la sociedad actual.

Lo que me hizo empoderarme

Desde siempre, me encontré inmersa en un mundo donde ser mujer y ladina a menudo se sentía como tener dos piedras en el zapato, la sociedad, sin quererlo a veces, me colocaba en un lugar de desventaja, no es nada fácil lidiar con eso; recuerdo momentos en los que la violencia y la opresión eran parte de mi día a día, haciéndome creer que no valía mucho, que mi voz no importaba y que mis sueños eran solo eso: sueños inalcanzables.

Crecí en un país con una rica cultura Maya, con una cosmovisión diferente, una que valoraba la tierra, la comunidad y la espiritualidad de una manera única. Sin embargo, observaba que esta riqueza cultural a menudo era desvalorizada por una sociedad que favorecía ideas impuestas, relegándola a un segundo plano y haciéndome sentir, de alguna manera, desconectada de mis raíces y mi identidad.

Durante mucho tiempo, absorbí esas ideas prejuiciosas como si fueran la única verdad, me culpaba por lo que me pasaba, pensando que algo debía estar mal conmigo para merecer ese trato, la autoestima estaba por los suelos y el amor propio... bueno, ese parecía un concepto lejano, algo que otros tenían pero que yo no merecía. Pero un día algo cambió, no

sé si fue un *click* en mi mente o simplemente el cansancio de sentirme así, pero decidí que ya era suficiente, me di cuenta que no tenía por qué aceptar ese trato, de que merecía mucho más.

Empecé a cuestionar las ideas y los conceptos equivocados que me habían hecho creer que no era suficiente, fue un proceso lento, lo aseguro...Hubo momentos de dudas, de retrocesos, pero también de pequeñas victorias que me recordaban que era posible cambiar las cosas. Me rodeé de personas que me apoyaban, me recordaban mi valía y me ayudaron a reconstruir mi autoestima. Poco a poco, fui recuperando mi poder, aprendí a decir no a la violencia y a la opresión, a levantar la voz cuando algo no estaba bien, a defender mis derechos y los de las demás mujeres que, como yo, merecían ser tratadas con respeto y dignidad.

Hoy, puedo decir que estoy en un lugar mucho mejor, sigo trabajando en mí misma, claro, pero ahora lo hago desde un lugar de amor propio y empoderamiento, me doy cuenta de que soy capaz de mucho más de lo que jamás imaginé y que merezco todas las cosas buenas que la vida tiene para ofrecer.

Por lo tanto, si alguien me pidiera que reflexionara sobre mi proceso de colonialidad en relación con la violencia, la

opresión y el racismo hacia las mujeres, diría que ha sido un camino lleno de desafíos, pero también de aprendizajes y que, a pesar de todo, siempre hay luz al final del túnel, que parte de ese camino implica también abrazar y valorar la riqueza de mi cultura Maya, integrándola en mi proceso de empoderamiento y sanación.

Reflexiones finales

En resumen, al explorar mi propia experiencia como mujer ladina en Guatemala, me enfrento a una realidad compleja marcada por la violencia, la opresión y la influencia de la colonialidad y la colonización. Aunque mi identidad cultural es ladina, reconozco y valoro profundamente la riqueza y la importancia de la cultura Maya en mi país.

Es evidente que las estructuras coloniales y postcoloniales han impactado significativamente en mi vida, afectando mi autoestima y mi sentido de empoderamiento. Sin embargo, al reflexionar sobre mi historia personal, entiendo la importancia de desafiar los discursos coloniales y de celebrar la diversidad cultural de Guatemala, incluyendo la cosmovisión Maya.

Encuentro inspiración en la solidaridad entre mujeres y en la lucha compartida por la justicia social: es fundamental seguir investigando y reflexionando sobre estos temas para construir una sociedad más justa y equitativa, donde se respeten los derechos de todas las personas, independientemente de su origen étnico o cultural.

Referencias bibliográficas

- Grosfoguel, Ramón. "Del imperialismo de la epistemología al epistemicidio del ser." *Tabula Rasa*, vol. 9, pp. 79-90, 2008.
- Lugones, María. "Colonialidad y género." *Tabula Rasa*, vol. 9, pp. 73-101, 2008.
- Mignolo, Walter D. "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad." *Fronteras de la historia*, vol. 20, pp. 20-49, 2015.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.

- Restrepo, Eduardo, and Catherine Walsh. "¿Qué es la colonialidad del poder? Orígenes, retos y apuestas." *Ediciones Abya-Yala*, 2010.
- Smith, Linda Tuhiwai. "Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples." Zed Books, 2012.
- Tuck, Eve, and K. Wayne Yang. "Decolonization is not a metaphor." *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, no. 1, pp. 1-40, 2012.



Guelaguetza: la máxima fiesta ¿de los oaxaqueños?

Itandehui Donají Mayrén Martínez

ITANDEHUI DONAJÍ MAYRÉN MARTÍNEZ

Soy oaxaqueña, de 25 años de edad, licenciada en Derecho por la Universidad Iberoamericana Puebla. Trabajé como servidora pública en el Poder Judicial Federal y posteriormente elegí transmutar hacia el trabajo en organizaciones no gubernamentales por mi interés en género, medio ambiente y derechos humanos.

Actualmente soy maestrante de Educación y Comunicación Ambiental Participativas en la Universidad Moxviquil, tratando de encontrar una ruta para el abordaje de esos temas dentro de mi campo de acción como profesionista, así como de mi desarrollo humano.

El Estado de Oaxaca está constituido por ocho regiones étnicas que son los Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Costa, Mixteca, Istmo, Cañada y Tuxtepec. En el mes de julio de cada año se lleva a cabo la celebración de la Guelaguetza, expresión cultural de Oaxaca en la que participan las mencionadas regiones. El principal escenario de estas expresiones es la capital del Estado: la ciudad de Oaxaca de Juárez. Cada delegación presenta una muestra de su patrimonio cultural, viste la indumentaria de gala de sus pueblos originarios y ejecuta sus danzas al son de las composiciones musicales y los cantos de su localidad, para finalizar compartiendo entre el público su “Guelaguetza”, regalando productos provenientes de sus regiones, que pueden ir desde frutas y granos hasta artesanías, mezcal y café.

Para adentrarnos en la Guelaguetza...

“Guelaguetza” es un vocablo de origen zapoteco que tiene diversos significados, sus acepciones se encuentran relacionadas con ayuda mutua, ofrenda, cariño, cooperación, don de gratitud. Bradomín (1980) la entiende como:

un acto de solidaridad colectiva, de mutua ayuda entre el vecindario de los poblados zapotecas mediante el cual todos contribuyen o aportan su concurso, personal o económico para la satisfacción de una obra de beneficio de un miembro de la colectividad. (Bradomín, 1980)

De acuerdo con las múltiples definiciones, significados y traducciones que podemos encontrar de la nombrada festividad, lo determinante en cualquiera de ellas es que la palabra se concibe a la luz de la reciprocidad.

Existe una amplia discusión en el análisis del origen de la Guelaguetza, puesto que a la imperante creencia de su surgimiento a través de la representación del Homenaje Racial en 1932 ideado para formar parte de los festejos de la ciudad de Oaxaca de Juárez, en la conmemoración del cuarto centenario de la verde Antequera como ciudad; se contrapone a la concepción del surgimiento de esta celebración de y para la modernidad, tomando como antecedente directo la fiesta de la Octava del Cerro de 1951.

Algunos matices de esa discusión están estrechamente relacionados con el presente escrito, en virtud de que asumir como cierto el último de los supuestos previos, contraería de facto la idea de la Guelaguetza como una construcción

instaurada, o más bien impuesta arbitrariamente, que se encuentra al servicio de los intereses minoritarios de un sector social influyente; y, no una verdadera tradición que tiene la capacidad de transformarse y redefinirse a través del tiempo, partiendo de sus orígenes últimos. Sin embargo, el objeto de reflexión de este artículo lo constituye un análisis personal sobre las implicaciones sociales, políticas y culturales que tiene actualmente la festividad en cita, en relación con los recientes procesos de descolonización originados y desarrollándose en el Estado de Oaxaca.

Atento a lo anterior, este escrito toma como premisa —sin asumir una postura en concreto sobre el origen último de dicha tradición—, la innegable convergencia de elementos de origen prehispánico y la exaltación de las diversas culturas originarias que conforman o conformaron al pueblo oaxaqueño a través de rasgos tradicionales, aunado a diversos aspectos nacidos a través de un proceso moderno de mestizaje y jerarquización que se reflejan a través de simbolismos creados por los miembros de las élites urbanas mestizo-criollas.

Humberto Domínguez Chávez y Rafael Alfonso Carrillo Aguilar definen el colonialismo como “la dominación total:

política, cultural, militar, económica, sobre otro territorio” (2007). En el caso de México, y específicamente de Oaxaca, la desigualdad y el sometimiento de los campesinos indígenas a las antiguas élites señoriales y comerciales mestizas y criollas se hacen visibles a través de sus expresiones culturales —representadas en la Guelaguetza—, evidenciando las relaciones sociales de dominio instauradas en tiempos de la Colonia con la sociedad de castas, pero, ¿Cómo se ha transformado y diversificado al día de hoy este pensamiento colonialista; y, la ideología de los oprimidos? ¿Cuáles son los procesos de resistencia anticolonialista que surgen ante esta transformación de la dominación?

La Colonia, sistema antiguo pero innovador

El sistema colonial, sostenido a través de la exclusión, opresión y explotación de los pueblos indígenas, generó indudablemente la búsqueda de un nuevo panorama de independencia, iniciando en el siglo XIX un proceso social y político de descolonización en las colonias dominadas por España y continuó en el siglo XX en los territorios explotados por Inglaterra y Francia. Estas luchas culminaron en consecuencias jurídicas y políticas de estos territorios periféricos que

reconocían la soberanía de estos pueblos que lucharon para obtener su autonomía.

Una vez concluidas estas luchas emancipatorias ¿se logró el objetivo esperado? Resulta impensable que un sistema instaurado por siglos desaparezca de la noche a la mañana. La respuesta resulta obvia si volteamos nuestra mirada al actual panorama, en el que los países históricamente dominantes y con alto poder económico conservan en las naciones de la periferia capitalista la imposición de sus propios valores monetarios, desarrollistas, raciales, epistémicos y culturales, la estructura de los pueblos que alguna vez fueron colonias de los estados hegemónicos mantienen una estructura social de utilización, rechazo y exclusión de las comunidades indígenas y locales, así como cualquier sector alejado de las prerrogativas ambicionadas.

Lo anterior, es la evidente consecuencia de internalizar y naturalizar el imaginario occidental, generando apego y deseabilidad a los valores que predominan en el norte global e inherentemente suponen la inferioridad de los valores culturales originarios. Esta opresión ideológica es tan importante como la material y física, puesto que nuestras relaciones sociales y políticas vigentes se ven sesgadas y controladas al

servicio de esta estructura de pensamiento.

Es así que, en la actualidad continuamos observando luchas anticolonialistas que representan un segundo intento de combatir aquellos aspectos de sumisión que los primeros procesos de descolonización no contemplaban. Por lo tanto, se oponen a la perpetuación de esta jerarquía y conforman intentos organizados de resistencia y cambio constante que, contrariamente a lo inferido en la fase inicial de estos, no reducen todas las vidas entregadas a esta causa a una fecha de valor histórico y un simbólico documento legislativo nacional que logra erradicar de raíz esta opresión sistemática.

En relación a Oaxaca, y a su evento cultural más importante la Guelaguetza, —que como se ha mencionado pretende exaltar los elementos culturales de los pueblos indígenas de las ocho regiones que confluyen el estado y los componentes identitarios generados a través del mestizaje—, ocurre específicamente un fenómeno que encarna tan solo el reflejo de diversos procesos territoriales, económicos, sociales y políticos a los que da lugar la lógica colonial contemporánea, teniendo como sujeto central, a personas del norte global: turistas, visitantes o empresas extractivas, quienes ante la

calurosa bienvenida de brazos abiertos tienden a tornar una temporal estadía en un conveniente asentamiento permanente.

Descolonización y resiliencia oaxaqueña

Como se afirmó en un apartado anterior, no todas las formas de opresión de la Colonia se erradicaron con las luchas de independencia. Actualmente, los mismos países que en esa época histórica dominaron y explotaron a los territorios indígenas de manera abierta y legitimada por sus iguales, encontraron a través de la iniciativa privada y la exotización de las culturas originarias, formas modernas de perpetuar este orden global y seguir sosteniendo su riqueza a través de extractivismos sistemáticos, tales como la extracción de bienes naturales, los monocultivos, la minería, el despojo y la desterritorialización, la especulación inmobiliaria, e inclusive los apropiacionismos culturales.

En el estado de Oaxaca se reproducen de manera perfecta todas esas expresiones coloniales novedosas. A manera de ejemplo, se puede mencionar que se encuentran vigentes 328 concesiones mineras, de las que en el presente se tienen registrados 45 proyectos mineros: 36 en etapa de exploración, 2 en etapa de desarrollo, 3 en

etapa de explotación comercial y 4 en etapa de postergación. Respecto a los cuerpos de agua, las cuencas y ríos vivos del estado resultan atractivos al capital, constituyendo materia de estudios para los denominados “*lugares potenciales de producción de energía*”. Los ríos oaxaqueños se encuentran amenazados por 67 proyectos hidroeléctricos, que llegan a contemplar hasta nueve proyectos sobre un mismo río.

Por otra parte, un elemento más en la lista de los más notables y crecientes fenómenos de carácter colonial en el estado, es la gentrificación, término originado en 1964 por la socióloga marxista británica Ruth Glass (2007), a través del que manifestó críticamente la ironía del proceso de transformación que tuvo lugar en los barrios centrales de clase trabajadora en Londres, los cuales fueron invadidos por las clases medias y altas, sustituyendo las antiguas caballerizas y modestas viviendas con residencias elegantes y costosas. Con la especial característica de que, cuando este proceso comienza en un barrio, avanza rápidamente hasta que todos o la mayoría de los ocupantes iniciales, miembros de la clase trabajadora, son desplazados, modificando el carácter social del barrio (Smith, 2012).

En el sistema colonial que se desarrolla en el presente a través de distintas formas y en el que se genera la resistencia y diversos procesos de descolonización de las comunidades oprimidas que buscan la liberación de esta estructura, podemos identificar claramente dos actores, quienes extraen y capitalizan los recursos; y, las comunidades que sufren la consecuencia de esta extracción, sin embargo, existe un tercer actor que de ninguna manera es pasivo y actúa en favor del primero de estos: el sistema de gobierno.

La estructura gubernamental instaurada con la supuesta independencia no logró la erradicación de la ideología de la Colonia, y continúa sirviendo a los intereses del capital privado y extranjero en su doble discurso de proteger a las comunidades; al mismo tiempo que, a través del sistema político y jurídico genera las condiciones para que continúen apareciendo y sosteniéndose los megaproyectos extractivos. Detrás de este actuar del gobierno puede existir una lógica de corrupción en la que sin duda los actores políticos nacionales reciben un beneficio económico por el favorecimiento y fomento de tales iniciativas, sin embargo, este estereotipo de los gobiernos latinoamericanos, conocido, reproducido, estigmatizado e hipócritamente

condenado a nivel mundial, deja de lado al sujeto principal de este juego de roles, es decir, los países y agentes económicos que resultan beneficiados por esa corrupción.

Los conflictos socio-ambientales del pueblo oaxaqueño son la consecuencia de las acciones del Estado en búsqueda del capital trasnacional, persiguiendo el enriquecimiento por medio de la extracción, producción, consumo y mercantilización de los medios de vida, los modelos de desarrollo económico basados en la extracción de los bienes naturales, los proyectos desarrollistas que venden a la población el ideal de un medio de subsistencia, enriquecimiento y progreso, pero que implican despojo y beneficios económicos para una minoría. Un ejemplo de los procesos decoloniales de resistencia a la minería, es la colectiva “Cambiémosla Ya”, que exige cambios a Ley Minera que den fin a los beneficios y privilegios políticos, ambientales y fiscales; y, proteger a las comunidades a través de herramientas de defensa, proponiendo: eliminar el carácter de utilidad pública y de actividad preferente a la minería, hacer efectiva la libre determinación de los pueblos y el derecho de decidir sobre sus territorios, estableciendo mecanismos para la participación efectiva y vinculante, modificar el régimen de concesiones para

evitar la privatización de facto del territorio y de los bienes naturales, eliminar los privilegios que tienen las empresas mineras para el acceso a la tierra y al agua, fortalecer el cuidado del ambiente, los sitios sagrados y los derechos humanos y transparentar información y detener la captura corporativa.

También podemos mencionar al “Frente No a la Minería por un Futuro de Todas y todos” que exige declarar territorio prohibido para actividades mineras en los Valles Centrales de Oaxaca; el reconocimiento de la propiedad ancestral de los territorios por las comunidades originales que las habitan actualmente; que no se autorice la Manifestación de Impacto Ambiental para el Proyecto de San José del Progreso II, la prohibición del desarrollo de estudios, prospecciones y exploraciones en los territorios comunales; el rechazo de la facilitación, el trabajo o la participación de intereses mineros en las comunidades; la negativa de cualquier autoridad agraria o municipal para expedir autorizaciones a representantes de empresas mineras; y, reafirmar el compromiso para defender el territorio regional de manera organizada, movilizadora y por todos los medios legales para dar cumplimiento a los acuerdos que cada comunidad ha establecido de prohibir

la minería y cancelar las concesiones mineras.



En cuanto a la gentrificación, la capital del Estado, sus playas, y algunos otros pueblos reconocidos por su cultura y biodiversidad son invadidos por personas extranjeras físicas y morales del norte global, encareciendo el costo de vida para los habitantes locales y finalmente desplazándolos.

Por ese motivo diversos esfuerzos como el “Colectivo Antigentrificación” han llamado a la población oaxaqueña a través de la protesta social y el arte, a ser conscientes de esta realidad y sus consecuencias, proponiendo el turismo como actividad complementaria, organizada y planificada en comunidad, y la garantía del acceso a la vivienda digna.

A esto agregan la consigna de que nuestras identidades y barrios no son un negocio, que las oportunidades a los extranjeros, favorecidos por las condiciones laborales de sus países les permiten ser "nómadas digitales", cobrar en monedas con mayor valor económico, imponer sus lógicas económicas y formas de vida que no corresponden a la realidad de las mayorías locales.

Asimismo, el colectivo se opone a la iniciativa extranjera de rentar departamentos en zonas céntricas y periferias estratégicas desplazando a la población de sus hogares para después subarrendarlas en aplicaciones como *Airbnb* a un público igualmente extranjero, dejando a los locales sin otra opción que irse a zonas cada vez más alejadas de sus centros de trabajo. Por esta razón, exigen la regulación inmediata y efectiva de estas prácticas injustas y desiguales de mercantilización de la vivienda.



Guelaguetza como explotación lucrativa: el surgimiento de una resistencia

A pesar de todos estos proyectos que representan una nueva forma de imposición del pensamiento colonial y de igual forma, contraen el surgimiento de nuevos procesos de descolonización, la Guelaguetza no solo se sigue celebrando año con año como “*la máxima fiesta de los oaxaqueños*” además, se transforma y expande constantemente. Para los pobladores de Oaxaca que habitan cada delegación, el participar en los lunes del cerro en representación de su región es una aspiración importante para mostrar su cultura y el orgullo de esta, pero, ¿qué tan propia les resulta su realización? Alejandra Castellanos Mendoza (Ale) de 24 años, oaxaqueña que representa a la región de valles centrales a través de la delegación de chinias oaxaqueñas, ha participado en las emisiones del lunes del cerro desde el año 2016, afirma que

La preparación para participar se realiza durante todo el año, estamos en constante participación tanto en ensayos como en diferentes eventos, inclusive no es solamente un año sino muchos años de preparación.

Al preguntarle sobre las implicaciones económicas que tiene esta preparación, Ale expresó:

Vamos a eventos, vamos a ensayos, existen muchos gastos de los cuales no se habla, los pasajes, el adorno, las canastas. Aunque muchas veces son eventos religiosos, y cuando tú eres una mujer muy devota, eso no lo consideras un gasto sino como esa parte que nosotras damos.

Es de destacar esta conexión religiosa con el sacrificio que realizan las y los participantes para lograr su meta soñada, puesto que la religión cristiana-católica es una espiritualidad que llegó con la Colonia, pero que de igual manera ha representado a través de nuestra historia, una herramienta de dominio que impone ideas que guían nuestro comportamiento actual.

Por otra parte, Alberto Salazar Chagoya, de 25 años, quien participó en la Guelaguetza 2018 representando a la delegación de Ejutla de Crespo, reconoce una importante variante de género que representa una mayor inversión económica de las mujeres que participan en la Guelaguetza. Al respecto él menciona:

La indumentaria en los hombres, al menos en la delegación en la que yo participé, no es tan cara, en las mujeres sí, entre huaraches, la falda, la blusa, el rebozo y todo lo que llevan, si es un buen gasto para ellas.

Lo anterior, en términos de cualquier apoyo económico que pudieran recibir las y los participantes implica una desigualdad de género que, a su vez, es otra herramienta colonial e interdependiente con el sistema patriarcal ya que dentro de la jerarquía de valores que en el presente caso van desde el turista, masculino, blanco y con poder adquisitivo para asistir a la Guelaguetza; hasta la mujer indígena que participa en ella, como podemos ver, esta última representa la menor de las prioridades en esa pirámide.

En ese orden de ideas, Alejandra ejemplifica la diferencia de trato que se les brinda a las y los participantes originarios, a través de la estructura gubernamental, para favorecer el entretenimiento del visitante:

El año pasado y este año, extendieron el recorrido para el primer desfile de las delegaciones, empezó en la fuente las ocho regiones y terminó hasta la iglesia del marquesado, entonces si es muy desalentador también ver qué tanto explote le dan a los artistas, a los bailarines, con tal de privilegiar esa

parte, no les importa quien trae penacho, quien trae zapatillas o quien trae canasta, para ellos lo más que puedan explotar esa parte se dan por muy bien servidos, es deprimente que busquen explotar lo máximo que pueden de nosotros y no nos den esa parte de apoyo.

Es importante resaltar que, los boletos de acceso para los lunes del cerro han incrementado su valor en los últimos años de tal forma que las y los asistentes que pueden pagarlo son en su mayoría visitantes internacionales y nacionales. Los precios a pagar se han vuelto imposibles para la gente local, quienes optan por formarse horas antes para acceder a la sección gratuita en los palcos más alejados del auditorio Guelaguetza.

Finalmente, Ale, con un profundo amor y respeto hacia su cultura, reflexiona sobre estos procesos de deconstrucción para descolonizar nuestro pensamiento y concluye:

Al final de cuentas soy gestora cultural, muchos sí siguen teniendo esa venda, pero porque no conocen esa parte que yo conozco, yo por más que quiera ponerme la venda no puedo, en algún momento me la tengo que quitar y ser realista con todo lo que está sucediendo.

Este reconocimiento por parte de las y los participantes, podría implicar tan solo el inicio de un despertar en la Guelaguetza, pues en los últimos dos años ha sido escenario de intentos individuales de protesta que gritan algunas de las injusticias que vivimos en Oaxaca y que, de manera esperanzadora, lograrían transformarse en una exigencia colectiva para el respeto de las y los oaxaqueños, de nuestra cultura, nuestra vida y nuestros territorios.

Si la Colonia existe, la resistencia persiste

Como oaxaqueña de ascendencia zapoteca y mixteca, pero resultado de un innegable mestizaje propiciado a través de la colonia, resignificar mis raíces desde su búsqueda, su visibilización y valoración es de especial importancia, el acercamiento a los movimientos de descolonización y el cuestionar desde esa mirada a los fenómenos económicos, políticos y sociales que se desarrollan en este momento, así como de ciertos elementos identitarios que conforman mi personalidad, pero también la de muchas oaxaqueñas y oaxaqueños por una coincidente reminiscencia de mi pueblo, se vuelve no solo relevante sino necesario para hacer parte de esta deconstrucción y

lucha, así como del desapego y la rebeldía hacia la reproducción de este sistema.

La hospitalidad, la amabilidad, la servicialidad, valores deseables que atribuyen algo “bueno” pero me llevan a la pregunta que resulta necesaria para cualquier interacción socio-política en el sistema en el que vivimos ¿bueno para quién?, el estereotipo oaxaqueño de estas valiosas cualidades es más complejo que una actitud alegre y optimista con el otro, en especial si ese otro es concebido a través de nuestra mirada como alguien superior, ya sea por su poder adquisitivo, por la predominancia del valor en sus conocimientos, o por la simpleza del color de su piel, ¿podría ser el reflejo de un trauma colectivo producto de la opresión de la Colonia, que con el paso del tiempo se tornó en costumbre?

Oaxaca -en sus territorios tierra y cuerpos- se niega a continuar siendo objeto de disputa en el tablero geopolítico que busca repartir los recursos naturales, su explotación y extracción entre quienes históricamente han tenido el control económico en el sistema. Hasta ahora ese sistema ha traído el empobrecimiento, la destrucción, el desplazamiento y exterminio de nuestras comunidades indígenas y su identidad. La Guelaguetza se ha transformado para acoger a todo tipo de turismo internacional, para atraer

inversiones extranjeras y empresas transnacionales, a tal punto que se ha vuelto una fiesta para todos, menos para las oaxaqueñas y los oaxaqueños.

Un final esperanzador de los procesos de descolonización no parece cercano a pesar de la resistencia de los oprimidos y una notable persistencia a través de las épocas, pero esto no es

casualidad, es el resultado de la permanencia de la lógica del sistema colonialista, transformado a través de condiciones modernas de despojo, apropiación y control. Mientras siga existiendo la Colonia con sus expresiones actuales, seguirán vivos —siempre reaccionando— los movimientos decoloniales.

Referencias bibliográficas

- Domínguez Chávez, H., & Carrillo Aguilar, R. A. (2007, mayo). La fase colonialista del capitalismo: el Imperialismo del siglo XIX. *Colegio de Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México*.
- Frente no a la Minería por un Futuro de Todas y Todos. (2021). Declaratoria: Oaxaca Territorio prohibido para la minería. En *SERVICIOS del Pueblo Mixe*. DÍA ESTATAL DE REBELDIA CONTRA LA MINERIA.
- Lees, L., Slater, T. y Wyly, E. (2007). *Gentrification*. New York: Routledge.
- Lizama Quijano, J. (2006). *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Smith, N. (2012). *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Temas centrales para una reforma a la Ley Minera – #CambiémoslaYa*. (2023, 23 noviembre). <https://cambiamoslaxa.org.mx/2023/11/23/temas-centrales-para-una-reforma-a-la-ley-minera/>

La descolonización del acompañamiento de las personas diversas en el espacio educativo y terapéutico

Alexa Castillo-Nájera Zaliv

Cuando me invitaron a escribir sobre descolonización, comencé a reflexionar profundamente sobre el grado de colonización en mi práctica profesional. Me cuestioné de dónde provienen los conceptos que utilizo, los marcos teóricos que empleo y las prácticas que aplico.

A pesar de que mi enfoque es la inclusión de la diversidad, desde una perspectiva de género interseccional, descubrí lo arraigada que tengo la cultura occidental en mi trabajo, tanto en el saber (conocimiento), como en el saber hacer (práctica) y el saber ser (relacional).

La colonización, es el proceso mediante el cual un grupo o nación impone su control sobre otro, en aspectos políticos, económicos y socio culturales, a través del control de los cuerpos-mentes y lo que, según quien coloniza, es lo “normal”, lo “apto”, lo “sano”, o lo “correcto”. No se limita a la ocupación de territorios, sino que también conlleva la imposición de una cultura dominante que margina las identidades y tradiciones locales. Visibilizarla, implica reconocer cómo éstas estructuras de poder, están presentes en nuestras instituciones, relaciones sociales y en ámbitos como el lenguaje, la sexualidad, la educación, la medicina y la moral.

ALEXA CASTILLO-NÁJERA ZALIV

Psicoterapeuta y Sexóloga Humanista con Perspectiva de género y enfoque interseccional centrado en la persona experta en diversidades. Periodista, docente, *speaker* y *copywriter* feminista especializada en bienestar. Coach de resiliencia y autocuidado.

Soy una mujer mexicana con diversidad funcional en situación de discapacidad motriz, activista por la inclusión y el respeto de la diversidad.

Autora del libro *Por mis uebos que si puedo, una historia de resiliencia*.

Desmontarla requiere esfuerzos colectivos para dismantelar estas jerarquías, promoviendo la diversidad psico-corporal, sexo-genérica, cultural y abordar los conocimientos occidentales mediante la educación crítica (enseñar a cuestionar), la revalorización de saberes locales (contactar con las raíces) y la creación de políticas inclusivas internas o externas (activismo).

Al analizar la colonización de mi práctica profesional, noté que en el saber (conocimiento), gran parte de los conceptos que manejo provienen de teorías eurocéntricas, dejando de lado otros saberes locales o indígenas, e incluso orientales o de otras latitudes, que podrían enriquecer mi enfoque.

Al hablar de salud mental, aún encuentro rastros de salutismo¹, a pesar de que confronto abiertamente el sistema patologizador, que define lo que se considera salud y enfermedad, no logro sacudirme por completo algunas nociones que parecen estar enraizadas en lo más profundo de mi ser. Lo importante es querer verlo y querer actualizar la experiencia resignificando.

¹ El **salutismo** es un enfoque o una ideología que privilegia y promueve una noción de salud idealizada, donde se asume que existe un estado óptimo de bienestar que todas las personas deberían alcanzar. Esta perspectiva puede ser rígida y excluyente, ya que se basa en estándares normativos de salud

Para Georgina Constantino, quien es una médica, neurocientífica, psicoterapeuta y sexóloga humanista Oaxaqueña, en su artículo “Sistema de salud = sistema de violencias” del libro *Violencias desde la mirada sexológica*, salutismo es:

la serie de comportamientos, actitudes y creencias, impuestas de forma indirecta por el sistema, a través del cumplimiento de sus estándares, que coloca al “estar sano o saludable” como la mayor meta en la vida de la persona, sin tomar en cuenta los múltiples factores que determinan la salud y poniendo toda la responsabilidad y culpa en la persona (Constantino, s/f).

Cuestionar la medicina occidental, ayuda a mirar la patologización de ciertas prácticas y permite integrar otras cosmovisiones, creando un acompañamiento holístico en donde la mente-cuerpo no se vean como entidades separadas, sino comprendidas como un todo integral.

La sexualidad no se limita a la reproductividad y el coito; abarca dimensiones/potencialidades, incluyendo el género, el sexo, las relaciones afectivas, el erotismo y otras formas de expresión,

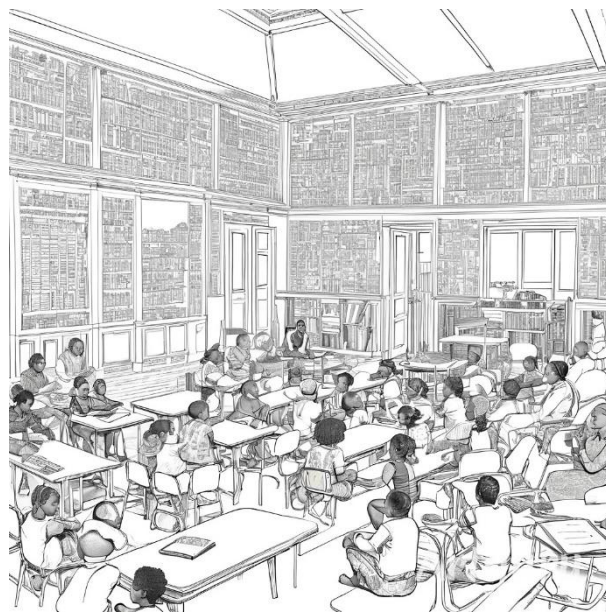
física y mental que no siempre consideran las realidades diversas de las personas, ni las diferentes formas de entender la salud en distintas culturas. El salutismo también puede fomentar la medicalización de aspectos naturales de la vida o la imposición de estilos de vida "saludables" sin atender a las circunstancias individuales o contextuales.

así como la relación con el autoamor/autocuidado de nuestra mente-cuerpo.

Es por ello que se impulsa promover prácticas inclusivas y anticapacitistas que reconozcan, valoren y promuevan el derecho a la diferencia. Esto implica reconfigurar las relaciones de poder, para reivindicar a las voces que han sido históricamente silenciadas, oprimidas y asexualizadas, asegurando que todas las perspectivas sean respetadas y representadas en el proceso de acompañamiento de la vivencia de la sexualidad.

En el saber hacer (prácticas), he integrado la flexibilidad en las metodologías de intervención, reconociendo la necesidad de adaptar estas herramientas a los contextos. Esto me ha permitido crear enfoques inclusivos, evitando las barreras que pueden surgir al aplicar enfoques de manera genérica.

La ideología discapacitante parte del lenguaje, es esa construcción social e ideológica de imaginarios compartidos, basados en las inferencias de las limitaciones bio-psico-sociales de las personas con diversidad funcional de lo que se cree



que pueden, no deben, o no pueden hacer según su situación de discapacidad. Son todas esas actitudes incapacitantes de asistencialismo, paternalismo y capacitismo², que romantizan/idealizan la discapacidad, llevándola o a la grandeza o a la inferioridad.

Para Jhonathan Maldonado Ramírez, maestro en Antropología Social, el capacitismo es un régimen biopolítico del orden, autocontrol, compostura, eficiencia y funcionalidad. Un dispositivo de poder que conduce al ideal del humano viable, estándar y deseable.

En el saber ser (relacional), he aprendido a reconocer la importancia de integrar el respeto a la diferencia a través del consenso, la empatía, la escucha activa y la comunicación no violenta en lo

² El **capacitismo** es la discriminación y el prejuicio social sobre lo que debe ser o hacer un cuerpo y una mente "normal" o

"capaz". Ideología que da origen a las diferentes formas de segregación, exclusión, opresión y discriminación que enfrenta el colectivo de personas con discapacidad.

individual y en las dinámicas grupales. Al abrirme a enfoques comunitarios, he ampliado mi capacidad para acompañar desde una perspectiva que reconoce el valor de crear redes de apoyo. Esto me permite conectar más profundamente con la diversidad de experiencias.

Desde el modelo social, una persona se encuentra en situación de discapacidad cuando la interacción entre sus capacidades individuales y las barreras presentes en la sociedad y los entornos, limitan su participación plena en diversas áreas de la vida. La discapacidad no reside en la persona, sino en su entorno y la falta de adaptación. Las barreras físicas, comunicativas, sociales y actitudinales pueden dificultar la participación equitativa de la persona en actividades cotidianas.

La discapacidad es una construcción social que requiere enfoques inclusivos y cambios estructurales, para eliminar obstáculos y garantizar igualdad de oportunidades. Así como las personas que no son blancas, no tienen racismo, se enfrentan a él, lo mismo con las personas en situación de discapacidad, nos enfrentamos a ella.

En palabras de Elizabeth Patricia Pérez, psicoterapeuta, sexóloga y activista chiapaneca ciega:

Uso el término "personas en situación de discapacidad" para proponer una mirada más descriptiva que valorativa, con el fin de deconstruir los conceptos establecidos desde una perspectiva anglosajona. Este enfoque reconoce que la discapacidad se ve agravada por situaciones discapacitantes, como los productos, servicios y espacios que no son accesibles. En otras palabras, la discapacidad no está sólo en la persona, sino en las barreras que la sociedad impone, creando una situación de discapacidad.

No se trata de que alguien no pueda ver, por ejemplo, sino de que los espacios no adaptados intensifican la vivencia de esa discapacidad. Es similar a que no existen "niñxs de la calle", sino contextos que les sitúan en una situación de calle.

Lo valioso de hablar de "situación" es que sugiere que, con los recursos adecuados—ya sean personales o sociales—, esta situación puede transformarse, dejando de ser vista como una limitación. Más bien, la discapacidad puede ser entendida como un modo de ser y estar en la vida, en lugar de una barrera infranqueable."

En el ámbito educativo y terapéutico, descolonizar implica cuestionar activamente los conocimientos y metodologías dominantes que perpetúan formas de opresión. Se requiere un

análisis profundo que comienza con una auto revisión constante de los elementos que integran nuestro imaginario sobre diversidad y sexualidad, incluidos introyectos, referentes cognitivos, paradigmas limitantes y las emociones/sensaciones relacionadas con nuestro sentipensar.

Te invito a realizar un autoanálisis comenzando con la auto revisión, a cuestionar las normas sexuales impuestas. Examina ¿cómo las normas sexuales coloniales han instaurado un modelo eurocéntrico binario y heterocisnormativo, excluyendo otras formas de expresión sexual y afectiva?

Este análisis te permitirá avanzar hacia la deconstrucción de normas occidentales, evaluando que las normas impuestas por la cultura occidental, han moldeado las percepciones y experiencias de las personas con diversidad bio-psico-social y sexual. Reflexiona sobre ¿cómo la normalidad impuesta, aleja a las personas de su bienestar al obligarlas a seguir un molde predeterminado? Es crucial considerar que estas normas han influido en la práctica terapéutica. Podemos reconfigurarlas para ser más inclusivas y afirmativas, evitando categorizar a las personas en cajitas y, en su lugar, atendiendo sus necesidades específicas.

¿Cómo crees que la colonización ha reforzado estructuras patriarcales que controlan y limitan la sexualidad, particularmente de mujeres, personas LGBTQ+ y otras identidades disruptivas?

Adoptar un enfoque de Interseccionalidad, te ayuda a reconocer/abordar la descolonización en la terapia. Al considerar las experiencias de opresión, logramos que el privilegio no nos nuble la empatía. Así podemos desafiar las jerarquías, dentro del espacio terapéutico y académico, incluyendo las relacionadas con las personas en situación de discapacidad y los cruces con la diversidad sexual.

La colonización ha promovido estándares de belleza, afectado la percepción del cuerpo y del deseo, así como normas de comportamiento sexual, que desvalorizan la diversidad y naturalizan la violencia estética, la gordofobia/gordoodio y las violencias impuestas por los mandatos/roles de género, como estándares aceptables.

Retrocedes en la Historia y antes del colonialismo, las mujeres tenían papeles más importantes, más complejos», consideró. «Los roles de género eran mucho mejores. Los hombres eran, en general, más poderosos, pero las mujeres tenían poder. El colonialismo llegó con el

cristianismo victoriano, con la idea terrible, blanca, de la subyugación de la mujer. Con el concepto de que el lugar de la mujer está en la cocina y el dormitorio. (Adichie, 2017)

Chimamanda Ngozi Adichie, una reconocida escritora y feminista nigeriana, es una defensora de los derechos de las mujeres y ha hablado y escrito extensamente sobre la igualdad de género. Su famoso discurso "Todxs deberíamos ser feministas" se ha vuelto muy conocido y ha sido adaptado en forma de libro. Ngozi dice que la historia importa porque ayuda a dar forma a la identidad de un individuo y una sociedad y que la belleza de la diversidad es que cada una de nosotras es única en su forma de ver el mundo.

Es un hecho que las identidades sexuales y de género han sido moldeadas por la colonización, el reto es recuperar y reconstruir estas identidades de manera que reflejen la verdadera diversidad de experiencias humanas.

Las personas *muxes* del Istmo de Tehuantepec, representan una identidad de género única que desafía y trasciende las normas binarias occidentales. Han resistido el periodo colonial y siguen luchando por la aceptación de la diversidad, al encarnar un tercer género

profundamente arraigado en las tradiciones Zapotecas.

Su existencia y reconocimiento dentro de la sociedad Oaxaqueña, destaca la riqueza de la diversidad cultural en México y subraya la capacidad de las comunidades indígenas, para abrazar y celebrar la pluralidad de expresiones de género, desafiando las imposiciones coloniales y patriarcales. Les *muxes* son una prueba viva de que la identidad puede ser un espacio de resistencia y auto afirmación.

Antes de la influencia judeocristiana, las personas "dos espíritus", representaban identidades que desafiaban las normas coloniales, encarnando una concepción del género y la sexualidad mucho más fluida y respetuosa. En muchas culturas indígenas de América, estas personas eran vistas como seres con una conexión especial con lo sagrado, integrando cualidades masculinas y femeninas en un solo cuerpo.

Su presencia reflejaba una visión más en donde el género no era una limitación, sino una expresión natural de la multiplicidad humana, profundamente valorada dentro de la comunidad. Recuperar y valorar los conocimientos y prácticas sexuales de culturas ancestrales indígenas y otras comunidades no occidentales, nos lleva a reconocer su

diversidad y la importancia de su preservación.

En el consultorio, te invito a reflexionar sobre cómo trabajar con el cuerpo y la energía puede convertirse en una forma poderosa de resistencia contra las formas coloniales de opresión, que buscan controlar y disciplinar el cuerpo. Considera cómo la liberación corporal y el trabajo con la bioenergética y con el enfoque psico-corporal, pueden dignificar la vivencia de las personas en situación de discapacidad y diversidad sexual, brindándoles herramientas para afirmar su bienestar más allá de los moldes impuestos.

Recordemos que la historia generalmente la ha escrito el “hombre-cis-heterosexual-binario”. Crear espacios terapéuticos que permitan contar historias que no se ajusten a las expectativas normativas, promueve una representación más auténtica de las experiencias individuales.

El enfoque centrado en la persona puede ser una estrategia útil, ya que, desde mi perspectiva, se alinea con los principios de la descolonización, al priorizar las experiencias y voces de las personas oprimidas, permitiendo acompañar al cliente en la deconstrucción de identidades impuestas y en la reivindicación de las propias narrativas,

promoviendo una relación terapéutica más equitativa y respetuosa.

Una práctica terapéutica afirmativa, al validar y celebrar las identidades y experiencias de las personas en situación de discapacidad y diversidad sexual, puede actuar como un eje descolonizante. Reflexiona sobre ¿cómo crear un entorno terapéutico que sea inclusivo y se esfuerce activamente por descolonizar su enfoque y praxis? Proponer una educación sexual descolonizada y estrategias educativas inclusivas, puede transformar la manera en que enseñamos y aprendemos. En el aula, ya sea virtual o física, te invito a que adoptes un enfoque de educación sexual que abarque perspectivas no únicamente occidentales, promoviendo un respeto auténtico por la diversidad.

Es importante integrar métodos pedagógicos que reconozcan y respeten las diferencias en las formas de aprender y participar, así como permitir que cada estudiante contribuya desde su propia experiencia. Esto crea un ambiente donde todas las voces son valoradas. Así mismo, fomentar espacios de diálogo donde las personas diversas en situación de discapacidad, puedan expresar cómo las prácticas educativas impactan su aprendizaje, y co-crea soluciones que respondan a sus necesidades específicas.

Recordando el lema de Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad “*Nada de nosotras sin nosotras*”, propongo recuperar estos elementos:

Diseña y adapta los espacios educativos, tanto físicos como virtuales, para que sean accesibles para todas las personas. Considera las necesidades físicas, así como las cognitivas y emocionales.

Asegura que todos los materiales educativos sean accesibles en términos tecnológicos (como texto alternativo, subtítulos, etc.) y en la manera en que se presenta la información (uso de lenguaje claro, disposición visual inclusiva).

Reflexiona cómo es que los espacios, así como los materiales actuales perpetúan estructuras coloniales de exclusión y discriminación. Busca formas de reconfigurarlos para fomentar la inclusión, la equidad y el respeto a la diversidad.

Implementar pedagogías críticas y participativas, garantizar la accesibilidad en el diseño educativo, así como crear

espacios físicos y virtuales inclusivos, son pasos cruciales para co-construir entornos que promuevan la verdadera diversidad, así como cuestionar las nociones coloniales de "éxito" académico que pueden excluir a las personas en situación de discapacidad, integrando métodos de evaluación que reconozcan la diversidad de capacidades y estilos de aprendizaje. La evaluación flexible y la redefinición de éxito académico, permiten que cada estudiante pueda demostrar su conocimiento de manera que valore sus capacidades y experiencias únicas.

La descolonización en la educación y la terapia es un desafío y una oportunidad para reconstruir nuestras prácticas desde la inclusión. Es importante cuestionar las estructuras y revalorar los saberes y las prácticas que han sido históricamente marginadas.

Al cuestionar y reconfigurar las normas sexuales, las metodologías educativas y las prácticas terapéuticas excluyentes, podremos co-construir espacios educativos y terapéuticos que sean inclusivos, avanzando hacia un modelo que respete y celebre la diversidad en todas sus formas.

Desde el amor, Alexa Castillo-Nájera Zaliv

Referencias bibliográficas

Adichie, Chimamanda Ngozi (2017). El peligro de la historia única. Random House: Barcelona, España.
Constantino, Georgina (s/f). "Sistema de salud = sistema de violencias", En *Violencias desde la mirada sexológica*. En prensa.

Desafíos de los jóvenes indígenas y campesinos en Chiapas para el acceso, permanencia y egreso de las instituciones de educación superior intercultural.

Micaela Álvarez Pérez

- ¿Qué cosa? ¡Está usted soñando, ingeniero!
A un indio no es posible enseñarle nada.
Lo hemos intentado nosotros y es peor
que querer sacarle sangre a la pared.
Fernando escuchaba sin alterarse.
-Tal vez ustedes no sepan enseñar.

(Rosario Castellanos, fragmento de la novela Oficio de tinieblas)

Introducción

En América Latina y México han surgido propuestas de educación superior intercultural de carácter heterogéneo, en relación con las particularidades de cada país, la diversidad de pueblos y comunidades, y la diversidad de actores que impulsan estos proyectos de acuerdo a sus necesidades locales (Mato, 2008). De manera particular, en México se crearon instituciones de educación superior intercultural a partir de 2003. Pese a estos avances, para los jóvenes indígenas y campesinos sigue habiendo un acceso limitado a la educación superior por problemas económicos, de racismo y discriminación, por lo que hasta la fecha su porcentaje en la matrícula general está muy por debajo de su presencia demográfica.

MICAELA ÁLVAREZ PÉREZ

Nací en la ciudad de México, pero mis raíces por parte de mis padres, abuelas y abuelos están en del Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo. Estudié para ser maestra de educación primaria, luego la licenciatura y maestría en Antropología Social. Soy docente de la Universidad Intercultural de Chiapas y de Moxviquil. He acompañado procesos organizativos y formativos con mujeres y jóvenes en temas de desarrollo humano, responsabilidad ambiental y alimentación consciente.

Como docente de una de estas instituciones he observado que aún los estudiantes que logran acceder a la educación superior, enfrentan desafíos que se obvian o se desconocen, y aun así se busca que los jóvenes coadyuven al desarrollo las comunidades rurales de sus contextos. Gunther Dietz (2021) señala algunas de las situaciones que los estudiantes enfrentan, aludiendo así a lo que ha llamado violencia epistémica:

En la última década, jóvenes indígenas han accedido cada vez más a la educación superior mexicana, pero son casi invisibles, sus lenguas no son reconocidas académicamente y su conocimiento es considerado como folklore más no como parte del canon académico (Dietz, 2021)

Expongo en las siguientes líneas mi perspectiva, considerando el entorno causal que limita el acceso de los jóvenes a la educación superior, algunos de los retos que enfrentan si logran ingresar a las instituciones educativas y los desafíos que les esperan si logran concluir su formación, refiriéndome al contexto chiapaneco en el que he acompañado el proceso formativo de varias generaciones.

Un entorno de colonialidad

En 2010, el 11% de los jóvenes de entre 20 y 34 años -edad para estudiar una

carrera universitaria - estaban matriculados en alguna institución de educación superior. Esta cifra se incrementó a 13% en 2020 en relación con el total de la población (INEGI, 2020). Sin embargo, sólo algunos logran sortear todas las vicisitudes que se les presentan en el proceso y logran concluir su formación profesional. A nivel nacional se estima que de cada 100 estudiantes que ingresan a la primaria, sólo 28 egresan de la educación superior (Educación con equidad, 2024). ¿De qué o de quién depende que logren concluir sus estudios? ¿cómo contribuimos a fortalecer sus capacidades quiénes colaboramos en las instituciones de educación superior intercultural?, son algunas de mis preguntas.

Queda claro que si bien la escuela promete ser una fuente de oportunidades, los jóvenes indígenas y de zonas rurales que ingresan a la educación superior enfrentan desafíos que tienen que ver con el contexto y las condiciones sociales, culturales, económicas, políticas y ambientales en las que nacieron y se desarrollaron.

Chiapas es uno de los estados de México que enfrentan un desafío importante en términos de rezago educativo, con el 46.10%, uno de los índices más altos del país. Este porcentaje incluye a la población de 15 años o más

que no ha adquirido habilidades básicas de lectura y escritura, o que no ha completado la educación primaria o secundaria. De acuerdo con los datos de INEGI (2020) encontramos que 479,466 personas son analfabetas (11.95%), 511,431 no han terminado la primaria (12.75%), y 858,915 no han concluido la educación secundaria (21.41%). Chiapas también tiene un alto índice de población en condiciones de pobreza, que representa dos terceras partes de su población total, es decir 67.4% (3 millones 838 mil personas). Además, en 2022, Chiapas ocupó los primeros lugares en porcentaje de población en condiciones de pobreza extrema, carencia de acceso a los servicios de salud y seguridad social, indicadores que están relacionados directamente con el ingreso monetario de la población (CEIEG, 2022).

Estos datos son solo un aspecto de las profundas condiciones de desigualdad que afectan a la entidad, y que devienen de su proceso histórico en el que prevalecen las relaciones coloniales de poder y dominación, además de las políticas indigenistas implementadas a mediados del siglo pasado, que promovieron una educación

integracionista y asimiladora del proyecto político de sociedad moderna, monolingüe y monocultural.³ El indigenismo como ideología oficial del Estado intervencionista y asistencialista, procuró atender “el problema indígena” para llevar a cabo el proyecto nacional” (Favre, 1999, p. 10, citado por Nájera, 2024). Esta propuesta no solo se instauró en México, sino también en América Latina, lo que generó movimientos sociales y luchas contrahegemónicas de los pueblos y críticas al Estado-nación.

En ese proceso, la educación como un derecho humano en América Latina se ha debatido entre disputas políticas y reconfiguraciones regionales durante las últimas siete décadas (Saforcada, 2024:19). Más allá del reconocimiento a los grupos minoritarios, en América Latina y México, el acceso a la educación superior se vincula al reconocimiento a la diversidad cultural y a los derechos de los pueblos indígenas enunciados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en documentos jurídicos internacionales. Esto favoreció la creación y difusión de iniciativas de educación superior con enfoque intercultural en el marco

³ El Instituto Nacional Indigenista (INI) estuvo a la vanguardia del indigenismo en América Latina, desde 1951, fecha en la que el piloto Centro Coordinador Indigenista Tseltal-Tsotsil abrió sus puertas- hasta mediados de la década de 1970, promoviendo programas de desarrollo en la Región de los Altos de Chiapas,

enfrentándose a los explotadores locales y a la indiferencia del gobierno federal, lo que terminó llevándolo a administrar los muy criticados programas de asimilación cultural (Lewis, 2020).

gubernamental. En este punto caber insistir en que ha sido fundamental el papel protagónico que las organizaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes asumieron en los países latinoamericanos frente a su contexto poscolonial, planteando la reivindicación su identidad y cultura 'propias', la crítica a las formas hegemónicas de conocimiento y saber, la legitimidad de saberes 'otros', "vinculados con la praxis cultural y política de los actores, y la defensa del territorio y los recursos colectivos" (Rojas-Cortés, 2016).

El levantamiento zapatista influyó de manera terminante en la promoción de los derechos y la cultura de los pueblos indígenas de Chiapas y de México a través de los Acuerdos de San Andrés, firmados en 1996, y si bien fueron rebatidos por el Gobierno Federal, contribuyeron a cuestionar diversos ámbitos de las políticas públicas destinadas a los pueblos indígenas, además de que representaron un parteaguas para iniciar y/o fortalecer propuestas de educación autónomas (Toledo, 2020; Martínez, 2017; Sartorello, 2024) y a la creación de las universidades interculturales.

Pese a estos logros, existen en el contexto otras condiciones que enfrentan las juventudes como la falta de empleos, la crisis en el campo, la situación de violencia

que se agudiza cada día más, lo cual ha contribuido al incremento de la emigración en Chiapas, tanto la migración interna como la emigración internacional, la cual se caracteriza por ser predominantemente masculina, joven y en edad laboral. Entre 2000 y 2020 el número de emigrantes a otros estados del país pasó de 14 236 a 74 090 personas, es decir, hubo un incremento de 2% a 8%. Cabe señalar que algunos estudiantes de las universidades abandonan sus estudios para trabajar en otros estados; y para algunos otros, migrar durante el periodo intersemestral es una estrategia para obtener recursos económicos y poder continuar con sus estudios.

Por otra parte, en relación a la emigración internacional, durante el quinquenio 2015 a 2020, al menos 15 401 personas que partieron al extranjero en busca de oportunidades laborales. De esa cantidad un 75.3% son hombres con una edad mediana de 25 años, y un 24.7% son mujeres con una edad mediana de 24 años (González, 2022).

La ubicación en una zona fronteriza del país añade otro rasgo a la complejidad, haciendo del territorio de Chiapas un lugar de tránsito para otras modalidades de migración, y también de diversas situaciones de desplazamientos forzados de la población, en este caso por la disputa

del territorio entre grupos del crimen organizado, lo cual se ha agudizado recientemente, provocando que cientos de personas busquen refugio en Guatemala. También persisten las amenazas a los territorios indígenas con megaproyectos turísticos, hidroeléctricos, de explotación petrolera, de minería, de monocultivos - como la palma de aceite-, entre otros; todos acompañados de fuerte presencia militar y conflictos sociales, como denuncian algunas asociaciones civiles y organismos de derechos humanos.

Todos estos factores inciden en el desarrollo de los proyectos educativos, particularmente por el incremento del nivel de violencia y fragmentación social derivada de distintos factores: desastres naturales, coyunturas político-electorales, conflictos religiosos, programas sociales y productivos, corrupción e impunidad en los distintos niveles de gobierno, sumado a lo señalado anteriormente (Sartorello, 2019). Si bien estos y otros elementos de la realidad en Chiapas se superponen, y hacen de este contexto un sistema complejo de relaciones históricas de exclusión, subalternidad, desigualdad, luchas de poder, también persisten y emergen formas diversas de buscar el bien común, el actuar colectivamente. Es un territorio donde se construyen y tejen espacios pequeños de esperanza; existen

expresiones que procuran atender lo necesario para la vida comunitaria, y entre otras cosas, garantizar la seguridad en sus territorios. Por ejemplo, las comunidades eclesiales que se formaron en la teología de la liberación con Jtatic Samuel, las experiencias de educación autónoma en comunidades zapatistas, así como numerosas y diversas organizaciones de la sociedad civil que realizan un amplio abanico de acciones para fortalecer algunos elementos culturales como la lengua, la música, los sistemas productivos, la atención a migrantes y desplazados, entre otras, de las que algunos estudiantes, egresadas y egresados de las universidades interculturales participan activamente.

Estas y otras situaciones inciden en la praxis educativa en las instituciones universitarias, y si no existen espacios de reflexión y atención a la diversidad en la comunidad universitaria, se puede contribuir a continuar procesos de silenciamiento y exclusión, lo cual tiene consecuencias epistémicas para los estudiantes, que les posibilitarán o no la conclusión de sus programas educativos y su incidencia desde una postura crítica y creativa para atender sus necesidades y las de su entorno. Por otra parte, reconozco a los jóvenes –mujeres, hombres, diversos, indígenas, rurales o

urbanos- que ingresan a las universidades interculturales como actores dinámicos y complejos que transitan por múltiples experiencias y contextos, con capacidad de agencia que le permite tomar decisiones, actuar y resignificar sus experiencias, y también considero importante el reconocimiento de los saberes de las y los jóvenes que son un legado de su cultura y de sus comunidades de origen.

Entre lo discursivo y la práctica en el ámbito institucional

Para el caso de las instituciones oficiales hay que reconocer que la educación intercultural se “impone” desde otros poderes (gobierno federal, gobierno estatal), -instancias ante las que tienen que responder, y no desde un proyecto sentido por los actores comunitarios de la región. Según Comboni y Juárez (2019), la escuela, incorporó las visiones dominantes a través de la construcción de un currículum único, organizado y gestionado centralmente, dónde, independientemente de las corrientes pedagógicas en boga y aceptadas oficialmente, se la asume como un instrumento civilizatorio, instructor, constructor de la unidad nacional; de una sola visión del mundo, de esta nueva visión “mestiza”, todo ello a través de la selección e incorporación de contenidos y de

métodos que logran la deseada asimilación.

En este sentido, considero que las relaciones en el ámbito institucional están atravesadas por la colonialidad del ser y del saber, ya que el acceso a los estudiantes indígenas, campesinos, o jóvenes de zonas urbanas, se rigen por los mismos estándares que las universidades convencionales, los contenidos, las herramientas pedagógicas se replican como en otras universidades, y termina siendo una educación profesionalizante para el mercado laboral.

Por la estructura vertical del espacio universitario hay dinámicas en las que el poder se replica, aun cuando discursivamente tenga una intencionalidad de inclusión, de agencia o empoderamiento de los sujetos, se termina como cualquier institución de educación formalizada constituyéndose en un mecanismo de control, más que de expresión del libre pensamiento o de escucha de los saberes, las expectativas y propuestas de los estudiantes indígenas y no indígenas. Hay una especie de sometimiento que opera a lo largo de la formación, en lugar de potenciar la toma de decisiones, la autodeterminación, la afirmación de lo que los jóvenes quieren, ejerciendo sobre ellos los que se ha denominado violencia epistémica, a la que

los estudiantes se adaptan o encuentran formas de resistencia en el ámbito universitario, para posteriormente insertarse en el mundo laboral, o se ven desalentados y abandonan sus estudios, sin haber concluido. Desde esta perspectiva son los estudiantes quienes están en la posición de menor poder en la estructura vertical de las universidades.

Personalmente he constatado qué en el ámbito de la universidad en la que colaboro, que los jóvenes no cuentan con instancias de participación que les permitan expresar su palabra o tomar decisiones respecto a temas que pueden afectar su desempeño académico: contar con un receso para alimentarse adecuadamente, dialogar acerca de las condiciones para dar seguimiento a la vinculación comunitaria, proponer actividades prácticas relacionadas con su perfil profesional, contar con un comité o consejo estudiantil, por ejemplo. Aunque existe el reglamento estudiantil que establece algunos derechos para los alumnos, estos quedan en un ámbito discursivo.

Una vez que egresan de la Universidad, las situaciones a que se enfrentan y el quehacer que realizan no se visibiliza, a menos que se les convoque eventualmente para participar en algún foro de egresados. En este sentido

coincido con Walsh (2007:4), respecto a que “el conocimiento tiene una relación con y forma parte integral de la construcción y organización del sistema-mundo moderno capitalista, que a la vez y todavía, es colonial.”

Es así que los estudiantes se forman con base en una curricula; adquieren conocimientos y habilidades; pero la pregunta es si éstos potencian su capacidad de agencia para desarrollar sus proyectos personales y profesionales, o no ¿para qué les sirven al final, cuando egresan?, ¿qué tanto el paso por la universidad les aporta elementos para fortalecer sus identidades?, ¿las ignoran, o las niegan?

Otros desafíos para los jóvenes

Además de los desafíos que los jóvenes viven en los espacios universitarios, también se enfrentan a la apuesta de sus familias para que tengan una formación universitaria y salgan del pueblo, para no ser vistos como “un fracaso”, para que mejoren sus ingresos y aporten a la economía familiar; es una aspiración y una expectativa de mejora de sus condiciones de vida, y algunos padres plantean que la mejor herencia que pueden darle a sus hijos es el estudio.

Existe también la situación de prácticas arraigadas en el seno familiar y

las expectativas sociales pueden generar resistencia al cambio y dificultar que los jóvenes aporten los conocimientos adquiridos en las universidades, por ejemplo, al plantear alternativas frente al uso de agroquímicos. (Palacios, 2024: 91).

Asimismo, en el ámbito comunitario existen prácticas socioculturales en torno a ser joven que, en algunos casos, los excluyen de la titularidad de la tierra, y de los espacios de producción agropecuaria, de los espacios de participación y toma de decisiones familiares y comunitarias.

El acceso a espacios de producción de forma independiente depende del cumplimiento de varias prácticas

socioculturales donde se refleja la intersección entre la madurez social, la edad, el género, el estado civil y la independencia económica; condiciones que los jóvenes deben cumplir para su aceptación plena como persona adulta y completa. Para el caso de las mujeres esta condición tiende a ser un mayor reto, ya que son doblemente excluidas por ser jóvenes y ser mujeres, pues el ámbito público es dominado por los hombres (Martínez, 2018); aunque en algunas comunidades se empiezan abrir espacios de participación para las mujeres.



Intercambio de experiencia entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas y la Universidad Moxviquil, 6 de diciembre de 2023. Fotografía de la autora.

A estas condiciones suma la fragmentación social que se vive en el ámbito comunitario por razones políticas, religiosas, y de dependencia de los programas gubernamentales, entre otras cosas, lo cual limita aún más la incidencia de los jóvenes.

Por otra parte, se ha documentado que las primeras generaciones de egresados de las universidades interculturales enfrentaron otros desafíos: uno de ellos relacionado con el adjetivo “intercultural” que era desconocido para la mayoría de las personas, y que normalmente se asociaba a ser una institución para indígenas, por lo que eran vistas como de segunda categoría con relación a otras universidades ya consolidadas en el ámbito nacional, estatal o regional; además, el perfil de las licenciaturas ofertadas era desconocido para la población, así como su posible campo laboral, lo cual les planteó un futuro incierto en sus propias regiones. (Hernández Loeza, 2017), lo cual se suma al horizonte difícil que enfrentan actualmente las juventudes, particularmente en Chiapas⁴, donde la baja o nula escolaridad condiciona sus opciones de empleo, desempeñándose

como meseros, personal de limpieza, peones, obreros, jornaleros, ayudantes, estibadores, entre otras ocupaciones; donde además son discriminados, sobreexplotados y mal remunerados; situación atravesada por su condición de migrantes internos, por razones laborales y educativas (Granados y Quezada, 2018).

Cabe mencionar que en el estudio previo de Martínez (2018) se deposita en los jóvenes egresados y en su entorno las posibilidades de desarrollo personal, profesional y laboral, pero no se establece un vínculo con lo que la Universidad les aportó o no para que asumieran una postura crítica que les permitiera impulsar el desarrollo comunitario, fortalecer el tejido social e impulsar procesos sociales.

Mis inquietudes como docente

El planteamiento de estas inquietudes surge del acompañamiento que he realizado a distintas generaciones de jóvenes que han transitado por las comunidades universitarias en las que he colaborado por más de 15 años en una, y 8 años en otra, proceso en el que he vivido algunos de los desafíos que implica la práctica de la interculturalidad. En ese transcurso he visto a jóvenes mujeres y

⁴ En Chiapas, la población joven representa el 32.7% de la población total de la entidad, mientras que a nivel nacional este porcentaje representa el 30.7% de la población total, con una edad promedio de 24 años. En México, el 71.8% de las personas

adolescentes y jóvenes presentan al menos una carencia social. En el mejor de los casos (Coahuila), el porcentaje de personas jóvenes en esta situación es de 51.7%, para Chiapas este porcentaje es del 91.8%. (IMJUVE-CONAPO, 2021)

hombres afrontar los retos que les implica migrar de sus lugares de origen a la ciudad para poder estudiar, sentirse vulnerables por no contar con redes de apoyo, cambiar sus hábitos alimenticios, vivir en espacios insalubres, enfrentar el maltrato y la explotación en sus empleos de medio tiempo, enfrentar enfermedades o hacer de cuidadores de algún familiar cercano; vivir sus duelos, o la alegría del nacimiento de alguno de sus hijos, continuar sus estudios mientras desempeñan el rol de madres-padres. También he sabido de quienes enfrentan problemáticas familiares, frecuentemente de tipo económico y otras que requieren apoyo psicoemocional (violencia intrafamiliar, adicciones, depresión, etcétera). Algunos de ellos y ellas son los primeros de su sistema familiar en acceder a la universidad. A este respecto me pregunto qué tanto quienes realizamos el quehacer docente conocemos a los jóvenes en su dimensión de “ser persona”, y no sólo un estudiante que transita lo mejor que puede por las aulas, ¿qué tanto nos ocupa procurar espacios de bienestar, de convivencia, de escucha hacia ellos y ellas?

Los modelos de las universidades interculturales en México han tenido muchos cuestionamientos, y existen diversidad de experiencias en América

Latina, sin embargo, coincido con lo planteado por Schemelkes (2013), quien refiere que la educación para la interculturalidad es una aspiración y no una realidad, porque aún se está construyendo con la intervención de diversas instituciones y sujetos sociales.

Cabe señalar algunos estudios han señalado que las universidades interculturales adolecen de dar por sentado el “enfoque intercultural” como si fuera algo inmanente y naturalizado, y no una construcción social y conceptual (Tipa, 2014, Navarro 2020), o hay quien señala que la interculturalidad no se trata de un concepto descriptivo, sino de una aspiración y un proyecto de cambio social (Nájera, 2024), y por eso prefieren referirse a la educación para la interculturalidad y no a la educación intercultural (Schmelkes,2013).

Realizo esta reflexión, porque creo que quienes podemos concretar cambios en la praxis educativa somos los docentes que acompañamos en lo cotidiano el proceso de los jóvenes. Muchos elementos en torno a lo que se dicta para las instituciones de educación superior intercultural escapan a nuestra posibilidad de decidir (aspectos administrativos, manejo político, cambio de autoridades, limitación de recursos, entre otras situaciones), pero los docentes que

coincidimos en que los estudiantes “son la razón de ser de las universidades”, y somos sensibles a los múltiples retos que enfrentan, podemos tomar acuerdos e implementar otras maneras de vincularnos entre nosotros y con los estudiantes, sus familias y su entorno comunitario, y en lo posible propiciar el interaprendizaje, e incluir la diversidad como un recurso pedagógico que contribuya a establecer diálogos con estudiantes y egresados, que aporten a generar procesos de cohesión y autogestión comunitaria. Podemos potenciar nuestros recursos para impulsar iniciativas o proyectos que nos acerquen como comunidad universitaria, en primer término, y también para responder a los desafíos actuales de nuestro contexto.

En este sentido, retomo del planteamiento de Paulo Freire (2003) la necesidad de elaborar una pedagogía crítica que nos de instrumentos para asumirnos como sujetos de la historia y darle una direccionalidad y politicidad a la educación, como algo inherente a la práctica educativa, y nos aporta elementos que considera esenciales para que los responsables de las políticas educativas y los docentes tomemos en cuenta:

(...) no hay práctica educativa sin sujetos! sin sujeto educador y sin sujeto educando; no hay práctica educativa fuera de ese espacio-tiempo que es el espacio-tiempo pedagógico; no hay práctica educativa fuera de la experiencia de conocer que técnicamente llamamos experiencia gnoseológica, que es la experiencia del proceso de producción del conocimiento en sí; no hay práctica educativa que no sea política, no hay práctica educativa que no esté envuelta en sueños; no hay práctica educativa que no involucre valores; proyectos; utopías. No hay entonces, práctica educativa sin ética. (Freire, 2003:15)

Su planteamiento hace eco de mi búsqueda de propiciar dentro de los espacios universitarios el diálogo y la escucha a los estudiantes, y entre quienes formamos parte de estas comunidades educativas, y con pequeños cambios dar muestra de nuestra voluntad de transformación ante los retos que nos plantea nuestro entorno en este momento histórico.

Referencias bibliográficas

- Aprender parejo (2024). Hacia la construcción de una agenda educativa 2024-2030. México Evalúa.
- Comboni Salinas, Sonia, José Manuel Juárez Núñez (2019). Interculturalidad y educación para la vida entre los amuzgos de Guerrero: el caso de la escuela "El Porvenir": Chiapas. Pobreza 2022. Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas
- Diagnóstico de la movilidad humana en Chiapas. 2022. Coordinación del Centro de Estudios Migratorios, Unidad de Política Migratoria, Registro e Identidad de Personas, Secretaría de Gobernación.
- Dietz, G., & Cortés, L. S. M. (2020). Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 15(2), 273-299.
- (2019). Las universidades interculturales en México, logros y retos de un nuevo subsistema de educación superior. *Estudios sobre las culturas*.
- Estadística Educativa Chiapas. Ciclo 2022-2023, SEP.
- Freire, Paulo (2003). El grito mando. México: Siglo XXI.
- Granados Alcantar, José y Quezada Ramírez, María (2018). "Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015", *Revista de Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 33, núm. 2, pp. 327-263.
- Hernández Loeza, S. (2017). ¿Qué distingue a los "profesionistas interculturales"? Reflexiones sobre las experiencias de egresados y egresadas de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla. *Anthropologica*, 35(39), 123-149. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201702.006>
- Martínez Jiménez, Erick Ricardo (2018). Jóvenes rurales universitarios de la UNICH en la encrucijada ante las expectativas de retorno a sus comunidades de origen. Tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. ECOSUR.
- Martínez Torres, Ma. Elena (2017) *Ja ko'pk wejkajtájk, enseñanzas de la montaña. La universidad comunal en la articulación de comunidad*. Tesis de doctorado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco
- Mato, Daniel (2008). "Programa regional". En Daniel Mato, *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC, UNESCO, pp. 21-82.
- Nájera Castellanos, A. J., Sántiz Gómez, A. y Gómez Escobar, Á. H. (2024). Jóvenes indígenas: expectativas y experiencias en la Universidad Intercultural de Chiapas. *Sinéctica, Revista Electrónica de Educación*, (62), e1599. [https://doi.org/10.31391/S2007-7033\(2024\)0062-013](https://doi.org/10.31391/S2007-7033(2024)0062-013)
- Navarro Martínez, Sergio Iván (2020). Discursos y prácticas de la educación superior intercultural: La experiencia de Chiapas /Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Buenos Aires: CLACSO.
- Palacios Aldana, Luisa Fernanda (2024). Estrategias pedagógicas para la territorialización de la agroecología: aportes desde una licenciatura con enfoque campesino e indígena en Chiapas. Tesis de Maestría en Agroecología, ECOSUR.
- Rojas-Cortés, Angélica, & González-Apodaca, Erica. (2016). El carácter interactoral en la educación superior con enfoque intercultural en México. *LiminaR*, 14(1), 73-91. Recuperado en 09 de julio de 2024, de

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272016000100006&lng=es&tlng=es

- Saforcada, Fernanda y Ximenes, Salomão (2024). El derecho a la educación en América Latina y el Caribe. Disputas políticas y reconfiguraciones regionales. *Tramas y Redes*, (6), 17-28, 600a. DOI: 10.54871/cl4c600a
- Sartorello, S. (2019). Una agenda intercultural para la educación nacional. *CPU-e. Revista de Investigación Educativa*, (28), 1-5.
- Sartorello, Stefano Claudio y Paola Orтели (2024) "Con mi corazón abierto": aportes de María Bertely a las Milpas Educativas para el buen vivir. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 52-74. DOI: 10.24901/rehs.v45i179.1052
- Schmelkes, S. (2013). Educación para un México intercultural. *Sinéctica*, (40), 01-12.
- Tipa, Juris, Juan Pablo Zebadúa Carbonell (2014). Juventudes, identidades e interculturalidad; consumos y gustos musicales entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas. Facultad de Humanidades, UNACH.
- Toledo Hernández, Dionicio (2020). *Sp'ijubtesel bajtik yu'un yach'il jkuxlejaltik (Educándonos para una nueva vida): Praxis educativa*. Tesis de doctorado en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad colonialidad y educación. *Revista Educación y pedagogía*, (48), 25-35. Medellín, Universidad de Antioquía.
- Xochistlahuaca, Guerrero. Simposio "Multiculturalismo, Interculturalidad y Educación" en el marco del XV Congreso Nacional de Investigación Educativa. Guerrero, México.

El poema ideal de Delia

Carla Selene Ramos López

“...Delia sabe por experiencia que muchos libros de su BIBLIOTECA IDEAL y especialmente algunas obras de poesía sufren de una nostalgia geométrica.”

Juan Luis Martínez

Delia es una mujer. Delia es una quimera. Delia es una idea. Delia es un poema.

Me llamo Delia.

Igual que todas

tengo la altura que hay de la tierra al cielo

sin tacones.

Mi anchura, por otro lado, es la de todos los mapas del lado de mi espalda

e igual que el silencio es el diámetro de mi danza.

Las raíces de mis cabellos atraviesan cada estrato de la tierra

se arraigan y se perpetúan en el tiempo

lo mismo las de mis vellos

que se extienden cual bosque

CARLA SELENE RAMOS LÓPEZ

Soy de Pijijiapan, Chiapas; psicóloga, facilitadora de procesos educativos en expresiones artísticas. Cancionista, lenguajeante, mujer cisheterodisidente.

en mi pierna izquierda
y selva en la derecha.

Mis pechos son de papel de lija
suaves al tacto
pero ásperos a la vista de los espejos
Mis pies tienen el peso de los siglos
calzan la piel de un trashumante,
si hui del mar es porque nunca quise ser
lágrima
ni sirena
inmensos son ya los océanos dentro de
estos ojos
y bastos son los naufragios que encallan
cada noche
en las playas de mis labios.

Mi voz que también es tráfuga
tiene el color de las que callan y gritan
en su tono hay quien distingue el silbido de
un tren
y en su timbre el sabor de los relámpagos
agridulce lluvia de nubes violetas.

Me llamo Delia igual que todas
la diferencia estriba en que ser quimera

no es un acto de *body positive*
es más bien un lanzamiento de dados
donde se apuesta la muerte,
en la entrepierna guardo el revólver
no para salvarme
no para protegerme
sí para condenarme

Por cierto, que podría morir como todas las
Delias
aferradas a la triste anatomía de vivir
o bien con un cuerpo plástico
moldeable y de químicas mareas
hoy o mañana o ayer
Delia es un bucle de muerte infinito
de estériles certezas
a manos de una justicia sagrada
en el reducido encierro de las palabras.

Por cierto, que también podría vivir como
todas las Delias
en sueños de ambigüedad surrealista
buscando o tratando de inventar las piezas
anatómicas
para armar la mitad de una mujer

mitad que es a la par bella y desilusión
mitad que es reflejo
que pasa como la luz natural
entre la gente de las horas
mitad que, si acaso, es suficiente para las
no Delias
y aunque así no fuera
la suerte de blanca banca está agotada
y los genes de esta Delia no alcanzan para
una cadera.
Llegados a este punto
ya pueden armar la quimera

no existen lugares específicos para las
piezas anatómicas:
una espalda geográfica
cabellos telúricos
senos de lija
pies trashumantes
ojos oceánicos
labios de arena
entrepierna delirante
cuerpo desechable
y cadera imaginaria
haga un dibujo.

Algo curioso sobre Delia es que ella nunca preguntaría quién es Delia. Se reconocería ella sola sin tener que verse en los espejos.

Es bien sabido, por quien la conoce, que Delia tiene en su habitación, además de un espejo de cuerpo entero, otro para el rostro encima del tocador, detrás de un par más pequeños para las orejas, otro par para los ojos, pestañas, cejas, mejillas, frente, para la nariz, uno para la boca y la lengua. En cada gaveta guarda espejos de mano de diversos tamaños, para cada arruga, imperfección o cicatriz de cuello y cara. Tiene espejos para cada lágrima, para cada risa y para cada uno de sus dientes. Guarda también sus espejos de niña, de joven, de adulta y de anciana.

Ante el espejo de cuerpo entero hay, ubicados en los laterales, espejos dedicados para cada pie, pierna, brazos, manos, senos, abdomen y vulva, uno para cada falange, para cada articulación y para cada labio. Justo frente a éstos se encuentran los dedicados a sus correspondientes zonas posteriores. Dispone también de cientos de miles de largos y delgados espejos diseñados y colocados en su habitación de tal forma que, en el sitio y ángulo adecuado, Delia pueda ver cada uno de sus cabellos.

Otra cosa curiosa sobre Delia es que no le gustan los reflejos.

Delia se nombra a sí misma mujer
cisheterodisidente.

para Delia es importante dejar de
manifiesto su disidencia con respecto al
género que le fue asignado,

Signada con el ideal del masculino.

Signada con el nombre del padre.

Signada con el ideal del hijo.

Signada con el ideal del poder y del
conocimiento.

Delia sabe que su cuerpo siendo un
territorio

ha sido invadido hace siglos

en su color está el vestigio de la ocupación

en su lengua está el silencio

además de pertenecer

ser de acuerdo a los designios de él.

Se cuestiona su disidencia

si bien transicionar no solo le cuestiona

cuestiona al cielo y al infierno

al moverse entre el espacio de los géneros

se desdibujan al menos por un momento

—momento en el que Delia ocupa la
escena—

los límites ideales de los polos

su figura que no es ideal

hablo del ideal femenino

aunque tampoco el ideal masculino,

para los ojos

su voz discrepa de su vestido

para los oídos

las uñas en sus manos

disienten de la guitarra.

Delia procura, así como en sus categorías

no perderse entre sus privilegios

se pregunta, se reconoce

la música occidental le dio el sonido

pero la alejó de la tierra

¿que se busca ocultar en

aquello que no se escucha?

Delia se mueve entre los ruidos populares

y coquetea con la poesía

con temor trata de mostrarse

y dejarse escuchar

el miedo le deviene de la vergüenza

el valor le urge de las otras,
hay una niña Delia escondida
entre las voces de sus padres
hay una joven Delia hundida
entre los cismas y los dogmas
de sus cruces nacen las lágrimas
hay una vieja Delia ya sin ideales
enclaustrada en sus memorias.

Delia también se cuestiona el afecto
la política del querer no pregunta
asume
manifestar su disidencia no es negación
de un cuerpo sexuado, signado, en
masculino

Delia, aunque se rompe en el binario
se nombra lesbiana
ellos preguntan ¿entonces por qué?
¿entonces por qué?
a Delia no le molestan las preguntas
se pregunta constantemente,

lo que no le gustan son los reflejos
los espejos pueblan las calles
se espejean entre ellos
ven en el otro el reflejo que reflejan
se deslumbran
y Delia aprovecha para transitar.

Sin embargo, Delia está condenada
a verse en los espejos
constantemente se revisa
se reversiona, se desarma
comprende que el tiempo que tiene
no es suficiente
la vanidad de su empresa
se limita a su mortalidad
Delia se compromete, entonces, a ser idea
y así, efímera y eterna
el ideal de Delia es ser La Idea
despojada de ese ideal del norte
a pesar de que Delia sabe que su cuerpo
es un manifiesto lleno de contradicciones.

Revista J'et Be' es una publicación digital periódica del
Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable, Moxviquil A.C.
San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 2024
www.iesdhs.edu.mx
www.moxviquil.org