CEPE
CENTRO DE ENSEÑANZA PARA EXTRANJEROS

UMBC

INTERCULTURALIDAD

crítica sentipensante

coordinadores
silvia fernández
john stolle-mcallister

Interculturalidad crítica sentipensante

Coordinación general: Silvia Fernández Hernández
y John Stolle-McAllister

Corrección de estilo: Alma Lilia Roura Fuentes
Diseño editorial y diseño de portada: Marta Hernández R.
Cuidado editorial: Marta Hernández, Alma Lilia Roura Fuentes
y Andrea Lehn
Formación: Andrea Lehn

Primera edición: mayo de 2019

ISBN 978-607-30-1648-3

Hecho en México

Índice

Agradecimientos

Este libro que titulamos *Interculturalidad crítica sentipensante* es el tercero de nuestro trabajo colectivo, texto que se enriqueció con las aportaciones de muchos participantes que nos acompañaron y colaboraron para realizar nuestro *Primer Simposio Diálogos sentipensantes de nuestra América*, dicho simposio fue un encuentro de ámbitos diversos que nos permitió estrechar la amistad entre ocho ponentes de origen estadounidense, colombiano, cubano, español, uruguayo, chileno y mexicano; se realizó en el emblemático Castillo de Chapultepec, Museo Nacional de Historia, de la Secretaría de Cultura. Agradecemos a su director, Salvador Rueda, a la maestra Ma. Estela Eguiarte y al personal del Castillo, por abrirnos sus puertas. Extendemos el reconocimiento, por su generosidad, a los conferencistas magistrales, doctor Carlos Guevara Meza, y doctor Carlos Fazio, así como a la colaboración de la especialista Maribel Carmona y al equipo de Auris Media y su directora, maestra Aralia Valdés.

Este diálogo ininterrumpido entre colegas de la Universidad de Maryland, Condado de Baltimore y el Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE-CU), ha sido posible gracias al apoyo del director del CEPE, doctor Roberto Castañón y especialmente

del maestro Gerardo Reza, su secretario general. También agradecemos al doctor Scott E. Casper, Dean del College of Arts, Humanities, and Social Sciences de la University of Maryland Baltimore County (UMBC) por su apoyo económico y moral; a la doctora Ana Oskoz y al doctor Omar Ka, Chair y ex-Chair del Department of Modern Languages, Linguistics, and Intercultural Communication, por su compromiso moral con el proyecto; y a Eva Domínguez y Donna Hart, del equipo financiero de la oficina del Dean, por su respaldo para tramitar la subvención económica del College.

Hacemos especial mención al profesionalismo de las maestras Marta Hernández y Alma Lilia Roura, así como por su entusiasmo y dedicación en la corrección de estilo, edición, diseño, traducción y cuidado del libro. Presentamos de igual manera un reconocimiento a Brenda Vázquez por todas las gestiones que posibilitaron la reproducción de imágenes y la publicación del libro en la UNAM.

Manifestamos también un cálido agradecimiento por su solidaridad y generosidad a los artistas que nos cedieron los derechos para reproducir sus imágenes en este libro: Rod Villa, Fernando Corona, Pamela Hernández, Carlos Cortez, Enrique Chiu y sus colaboradores, Rosa María Robles y Regina José Galindo, a Lenin Nolly de la agencia EFE, a Carlos García Rawlins de la agencia Reuters, a Javier Tapia y a los seminaristas participantes, así como a la Asociación inteGreat.

Silvia Fernández Hernández
John Stolle-McAllister

Prologue

The history of collaboration between the University of Maryland, Baltimore County (UMBC) and Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE)/Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) goes back over 25 years, and more than 200 UMBC students have studied there. In 2009 and 2010, Jack Sinnigen and Silvia Fernández organized a yearlong symposium in Mexico City on intercultural practices and published the volume *América para todos los Americanos*, with contributions from both institutions. A second volume, *Diálogos interculturales en el ámbito educativo*, followed in 2016. This third volume arises in large part from the 2017 International Symposium, *Diálogos sentipensantes de nuestra América*, which brought together scholars from UMBC, CEPE, and other Latinamerican institutions to Chapultepec Castle in Mexico City for three days of debates and dialogue.

We commend the many participants in this quarter-century endeavor of international collaboration. Such cooperation requires considerable efforts of logistics and transnational understanding, but its benefits are manifest in many ways. The importance of intercultural practices cannot be underestimated. Particularly in today's world, we see at once an increase in connections

between people and continued practices of discrimination and exclusion. This dynamic plays out internally within our societies, and between countries. Often those seeking to extend their own power nurture xenophobia and mistrust to sow division. Efforts at intercultural dialogue seek to understand our differences and to find more equitable and just ways to move forward. Academic institutions play crucial roles in researching cultures, mapping the connections between material inequality and cultural differences, proposing new relationships, and educating future leaders as they create and re-create their worlds.

UMBC's Master of Arts in Intercultural Communication, and the focus of our Department of Modern Languages, Linguistics, and Intercultural Communication on analyzing interculturality and fostering intercultural competencies among our students, exemplify how the academy can seek to produce respectful and meaningful discussions between people of different backgrounds. I would like to thank all of the participants in the ongoing *Seminar for Intercultural Dialogues* for their continued support of this collaboration, which has become an important part of our department's, college's and university's work. In particular I am grateful for the persistent work and vision of Dr. Silvia Fernández, the heart and soul of the project. The work would also not be possible without the support of the *Centro de Enseñanza para Extranjeros*, and its General Secretary, Gerardo Reza. I hope that this important work, and the network of scholars attached to it, will continue and grow for many years. Now more than ever, we must learn how to hear one another's voices, understand one another's challenges, and become part of one another's dreams.

Scott E. Casper
Dean, College of Arts, Humanities, and
Social Sciences, and Professor of History

Prólogo

La historia de la colaboración entre la Universidad de Maryland, Baltimore County (UMBC) y el Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE) de la Universidad Nacional Autónoma de México data de hace más de 25 años; en éste han estudiado más de doscientos alumnos de la UMBC. En 2009 y 2010, John Sinnigen y Silvia Fernández Hernández organizaron en la Ciudad de México un simposio de un año sobre prácticas interculturales y publicaron el volumen *América para todos los americanos*, que presentó contribuciones de autores de ambas instituciones. Siguió un segundo volumen, *Diálogos interculturales en el ámbito educativo*, en 2016. El presente tomo de la serie proviene en gran parte del Simposio Internacional, *Diálogos sentipensantes de nuestra América*, celebrado en el Castillo de Chapultepec de la Ciudad de México en noviembre de 2017, evento que durante tres días de conferencias, debates y diálogos, reunió a académicos de la UMBC, el CEPE y otras instituciones interesadas en América Latina.

La abundancia de participantes en esta empresa de colaboración internacional desarrollada a lo largo de un cuarto de siglo es digna de elogio. Esta cooperación requiere de considerables esfuerzos de logística y entendimiento entre naciones, y sus

beneficios se manifiestan de muchas maneras. La importancia de las prácticas interculturales no puede subestimarse. En especial en el mundo de hoy, vemos de manera simultánea un aumento de la conexión entre personas y continuadas prácticas de discriminación y exclusión. Esta dinámica actúa internamente en nuestras sociedades y entre países. A menudo, quienes tratan de extender su propio poder nutren la xenofobia y la desconfianza para sembrar la división. Los esfuerzos del diálogo intercultural buscan la comprensión de nuestras diferencias y el hallazgo de formas más equitativas y justas para avanzar. Las instituciones académicas desempeñan papeles cruciales en la investigación de culturas y el mapeo de conexiones entre la inequidad material y las diferencias culturales, proponiendo nuevas relaciones, a la par de educar a futuros líderes conforme éstos crean y recrean sus mundos.

La Maestría *Arts in Intercultural Communication* de la UMBC y el enfoque de nuestro Departamento de Lenguas Modernas, Lingüística y Comunicación Intercultural, dedicados a analizar la interculturalidad y fomentar entre nuestros estudiantes competencias interculturales, ejemplifican la manera en que la academia puede producir debates respetuosos y fructíferos entre personas con diversos antecedentes.

Agradezco a todos los participantes del actual *Seminar for Intercultural Dialogues* por su continuo apoyo a esta colaboración, que ha llegado a ser una parte importante del trabajo de nuestro departamento, nuestra facultad y nuestra universidad. En particular, hago un reconocimiento al invaluable trabajo y visión de la doctora Silvia Fernández, alma y corazón del proyecto. Deseo también señalar que el trabajo no habría sido posible sin el apoyo del Centro de Enseñanza para Extranjeros, y su Secretario General, Gerardo Reza. Espero que esta importante labor y la red de académicos vinculados con ella continúen y crezcan por

muchos años. Ahora más que nunca, debemos aprender cómo escuchar las voces del otro, comprender sus desafíos, y ser parte de sus sueños.

Scott E. Casper
Dean, College of Arts, Humanities,
and Social Sciences

Prologue

This volume is the third outcome of the fruitful collaboration between the University of Maryland, Baltimore County and the Centro de Estudios para Extranjeros (CEPE) of the Universidad Nacional Autónoma de México. For more than 25 years, the link between both institutions has enabled not only hundreds of students from the Department of Modern Languages, Linguistics and Intercultural Communications (MLLI) to come to Mexico to study the language and culture of our country, but also the creation of seminars about reflection on interculturality.

This issue, so valid at this time of world events, takes on special relevance between the US and Mexico, countries united by a common border. This makes it urgent to reflect from the academy on the shared problems.

The joint actions of the institutions mentioned in the First Symposium Sentipensantes Dialogues of our America are reflected in the content of this book, where interculturality is enriched by two adjectives: critical and sentipensante. The reader will first approach this innovative, necessary and humane idea in the prologue written by the coordinators of the Symposium: the Doctors John Stolle-McAllister and Silvia Fernández. The experiences of other authors, from different countries, in different

environments and with very different interests, give an account of the possible ways that you can look otherness: with respect, inclusion and mutual enrichment, tasks that our sister universities have approached too.

It is an honor to be part of this bi-national edition, a good example of this intercultural proposal. I express my gratitude to the authorities of both universities, the authors and the participating teams in charge of organizing and transmiting the Symposium.

Roberto Castañón Romo
Director, cepe

Prólogo

Durante más de cinco lustros el Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE) de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Maryland, Baltimore County (UMBC) han colaborado de manera muy cercana, a través de la creación de seminarios de reflexión sobre la interculturalidad y se ha posibilitado que cientos de estudiantes del Department of Modern Languages, Linguistics and Intercultural Communications (MLLI) acudan a México para estudiar la lengua y cultura de nuestro país.

El presente libro es fruto de la firme colaboración entre ambas instituciones y su acción conjunta se plasma en los ensayos, donde la interculturalidad se enriquece con dos adjetivos que la definen con un sentido innovador, necesario y humano: crítica y sentipensante, a los que el lector se aproxima en el prólogo de los coordinadores, los doctores John Stolle-McAllister y Silvia Fernández Hernández.

Este tema, tan vigente en estos momentos del acontecer mundial, cobra especial relevancia entre Estados Unidos y México, países unidos por una frontera común, muy amplia, rica y conflictiva, lo que vuelve urgente reflexionar desde la academia sobre las problemáticas compartidas. Las experiencias de los autores,

provenientes de varios países, en distintos espacios y con muy diversos intereses, dan cuenta de las posibles maneras en que se puede mirar la otredad: con respeto, inclusión y enriquecimiento mutuo, tareas a las que nuestras universidades hermanas se han comprometido.

Para mí es una gran satisfacción que académicos prestigiados del CEPE sean parte de esta edición binacional, ejemplo significativo de esta propuesta intercultural, que continúa los ideales del fundador de la Escuela de Verano (hoy CEPE), José Vasconcelos quien en 1921 inició este diálogo con las universidades estadounidenses para atender la necesidad de promover las relaciones de México en el ámbito internacional, a través de la enseñanza del español y la cultura mexicana.

Es pertinente y oportuno recordar lo que escribió el primer director, don Pedro Henríquez Ureña: "Uno de los propósitos de la Escuela de Verano se ha cumplido, ya que entre los mejores de los norteamericanos —los universitarios— se han suavizado los arraigados prejuicios de racismo y hoy, comparten con nosotros nobles ideales de comprensión mutua".

Roberto Castañón Romo
Director del CEPE

Introducción

No hay nada nuevo en reconocer que vivimos en un mundo cada vez más caracterizado por la interacción de personas de distintas culturas. De un lado se puede ver una celebración de la diversidad creada por la sencilla presencia de varios grupos culturales, aunque la realidad muestre que la cuestión es más complicada que buscar vivir juntos, pues esto implica serios desafíos al proponer maneras efectivas y justas para realizar diálogos verdaderamente interculturales. De otro lado, las actitudes hipernacionalistas y racistas muestran un rechazo completo para entablar una relación significativa con los otros diferentes. En este volumen, el tercero de una serie de diálogos entre colegas mexicanos y estadounidenses, exploramos lo que puede ser no solamente una interculturalidad crítica, sino caminos sentipensantes hacia nuevos modos de convivir y de construir presentes y futuros plurales, interdependientes y orientados hacia una sociedad cada vez más justa y más unida en nuestra diversidad.

Una de las propuestas fundamentales de este libro es que se debe usar la interculturalidad como un constructo crítico del análisis sociocultural. El interculturalismo crítico es, sobre todo, un proyecto ético y de transformación sustantiva del marco

general implícito que origina las inequidades económicas y culturales. Esta noción se opone a la "interculturalidad funcional" cuyo discurso legitima a los Estados nacionales. Originada desde los sectores marginados por los procesos de la modernidad, la interculturalidad crítica proporciona una vía para analizar los mecanismos no sólo de las exclusiones de la hegemonía moderna / liberal basadas en la etnia, clase social, género y de saberes, sino caminos posibles para superar estas exclusiones. Desde un punto de vista descolonizador, los teóricos interculturales sostienen que sólo se puede crear una sociedad sustentable y justa eliminando las desigualdades estructurales y las prácticas exclusivistas de las instituciones sociales. Rechazan la idea de que sólo una tradición tenga todas las respuestas a los problemas sociales, insistiendo, a su vez, en la creación de soluciones entre los espacios culturales, pues, en la medida en que persistan la desigualdad y la exclusión, no se podrán compartir de forma significativa el conocimiento, la práctica y la cooperación. En otras palabras, tales intentos de compartir seguirán siendo marcados por la explotación de un grupo sobre los demás.

La idea de la interculturalidad ha formado parte de los discursos culturales y hasta de las prácticas administrativas de los Estados por mucho tiempo, especialmente en términos de reformas educativas diseñadas para preparar mejor a los niños indígenas en su aprendizaje e integración a las sociedades hispanomestizas.[1] Al final del siglo XX, sin embargo, los movimientos indígenas de la región, en particular los de Ecuador, Bolivia y México cambiaron

[1] M. Bartolomé, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, p. 128; R. Moya, y Alba Moya, *Derivas de la interculturalidad: Procesos y desafíos en América Latina*, p. 54; F. Tubino, "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", p. 153; C. Vélez Verdugo, *La interculturalidad en la educación: reformas curriculares de Ecuador, Perú y Bolivia*, p. 6; L. Zúñiga Paredes, "Cultura e interculturalidad en el Ecuador", p. 196.

el concepto de la interculturalidad sobre la aceptación del otro y crearon un camino más combativo hacia la integración. Desde su novedosa perspectiva hicieron de la interculturalidad una lucha para que los individuos y las comunidades indígenas —y otras excluidas— pudieran participar plenamente en los espacios públicos en el proceso de cambios fundamentales respecto a las relaciones desiguales entre los grupos dominantes y los subalternos. En otras palabras, los activistas no buscaban participar en un sistema que los había excluido, sino que luchaban para cambiar tal sistema.[2] Propusieron que sus ideales, valores, organizaciones e historias debían formar parte del diálogo con los grupos dominantes, sin tener que sacrificar su ser indígena. Sostuvieron que era necesario crear otro sistema de relación cultural porque no podían formar parte del sistema como tal y mantener sus identidades y prácticas propias. De la mano con esto, a pesar de sus reivindicaciones a la autonomía, estos movimientos indígenas nunca se manifestaron como movimientos separatistas, más bien, insistieron en cambiar las sociedades nacionales para abrir un diálogo sincero entre distintos grupos culturales. Esta postura se tradujo en un rechazo del Estado unitario, colonial y liberal y dio paso a imaginar un Estado plurinacional que reconociera y aprovechara la rica diversidad de la población nacional.

Los defensores de la interculturalidad como discurso liberador apuntan que, en su esencia, ésta representa un desafío a las bases políticas, económicas y epistemológicas de la modernidad que evolucionaron desde el colonialismo europeo.[3] Puesto que estas

[2] A. Canelón Silva, "Marca País: una mirada crítica para América Latina inspirada en la filosofía del buen vivir", p. 195; G. Ramón, "Comentario sobre política e interculturalidad", p. 4; R. Salazar Medina, "Derechos colectivos e interculturalidad: hacia la construcción del nuevo Ecuador", p. 188; N. Whitten y D. Scott Whitten, *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*, p. 704.

[3] C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, p. 165; A. Escobar, "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American

iniciativas se originaron en sectores históricamente marginados, difieren drásticamente de las propuestas del multiculturalismo neoliberal; en lugar de promocionar la tolerancia del otro y la incorporación de la minoría a la cultura mayoritaria, su sentido liberador intenta transformar el sistema de exclusión.[4] Para Edwin Cruz Rodríguez, la interculturalidad se basa en "el respeto, la convivencia, el diálogo y el aprendizaje mutuo",[5] enfoque que plantea una relación dialógica e igualitaria que descentra la hegemonía liberal/modernista/desarrollista, considerada a sí misma como el final de una historia singular y lineal.[6] Sin embargo, para lograr esta relación paritaria es imprescindible que los distintos grupos transformen sus relaciones asimétricas. El poder, en otras palabras, ocupa un lugar central en las teorías interculturales.

La interculturalidad crítica también asume que toda cultura es necesariamente incompleta; ningún grupo posee todas las respuestas a los problemas sociales, sino que se deben construir soluciones basadas en el aprendizaje constante que ocurre entre grupos distintos. Esta propuesta constituye, por supuesto, un ideal utópico. Catherine Walsh,[7] por ejemplo, entiende la interculturalidad más como un proceso que como un objetivo concreto y afirma que, para lograrla, se deben *interculturalizar* todos los

Modernity/Coloniality Research Program", p. 209; M. Kowii, "Diversidad e interculturalidad", p. 189; V. H. Torres, "Políticas públicas, interculturalidad y conflictos socioambientales. Una aproximación", p. 171; E. Cruz Rodríguez, "El buen vivir y la crítica del universalismo abstracto", p. 797.

[4] R. Aman, "Why Interculturalidad is not Interculturality: Colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies", p. 777; B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the* South, p. 769; G. Esteva, "The Hour of Autonomy", p. 788.

[5] E. Cruz Rodríguez, *Pensar la interculturalidad: una invitación desde Abya-Yala/América Latina*, p. 678.

[6] W. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Future, Decolonial Options*, p. 211.

[7] C. Walsh, *op. cit.*, p. 165.

sistemas políticos, educativos y sociales. Entendida como un proceso dinámico, la interculturalidad crea un marco teórico para analizar no sólo las reivindicaciones inmediatas, sino los desafíos más profundos de organizar de nuevo a la sociedad, así, abre la posibilidad de examinar más ampliamente las epistemologías y las narrativas del vivir bien y del sentido común de cómo deben ser las cosas.

La interculturalidad crítica puede hacer avanzar el diálogo más allá de las posiciones binarias simples de occidental / no-occidental o moderno/no-moderno al reconocer que las culturas distintas son relacionales y se construyen mutuamente por su interacción.

En el discurso político hay mucho debate sobre el significado y, por lo tanto, sobre las prácticas interculturales. Mientras que los movimientos sociales utilizan la interculturalidad para proponer un realineamiento radical del poder entre los varios grupos culturales, otros actores políticos la despliegan como una estrategia para *no* hablar de las diferencias del poder y la usan como sinónimo del multiculturalismo neoliberal. El filósofo peruano Fidel Tubino[8] refiere a tal uso como interculturalidad "funcional" en vez de "liberadora" porque proporciona a los organismos estatales herramientas para administrar la diversidad cultural y asimilar a los sectores subalternos, en lugar de crear un diálogo con el fin de cambiar los discursos dominantes. El caso de Ecuador ofrece un ejemplo claro de esta contradicción. El gobierno progresista de Rafael Correa (2007-2017) aunque orientado hacia políticas de distribución para apoyar a los más pobres y a una reforma democrática del Estado, fue marcado por disputas constantes y

[8] F. Tubino, "Intercultural Practices in Latin American Nation States", pp. 690 y 698.

cada vez más agudas con las organizaciones indígenas.[9] En lugar de comprender las demandas de autonomía y el reconocimiento de las diferencias por parte de las nacionalidades indígenas, Correa insistió en la subordinación de las iniciativas indígenas a su proyecto político-económico. Se apropió del lenguaje y los conceptos de las propuestas indígenas sin abandonar las premisas del desarrollo capitalista, lo que dio como resultado intentos de despreciar a las organizaciones indígenas y la subordinación de las lógicas de la autonomía local a las exigencias de las iniciativas nacionales.[10] Aunque la Constitución elaborada en 2008 menciona la palabra intercultural decenas de veces, nunca la define, y su significación sigue siendo objeto de mucho debate.

El concepto de la interculturalidad, por lo tanto, sigue siendo un proceso desnivelado y polémico en cuanto a definir la vida buena y en luchar contra la desigualdad estructural, insistiendo en usar todos los recursos culturales de una población diversa. Esto implica no la tolerancia superficial de la diferencia, como sostienen los adherentes al multiculturalismo, sino un proceso más difícil y problemático para construir relaciones productivas entre grupos culturales diferentes con el fin de crear una sociedad más justa, sustentable y profundamente compartida. Un desafío importante en este proceso es romper con las categorías binarias establecidas por el régimen epistemológico de la modernidad liberal, las cuales incluyen categorías como civilización-barbarie, humano-natura y pensar-sentir.

---

[9] S. Ellner, *Latin America's Radical Left: Challenges and Complexities of Political Power in the Twenty-first Century*, p. 698; J. M. Karg, *Siete años de Revolución Ciudadana. América Latina en Movimiento*, p. 695; C. Conaghan, "Ecuador Under Correa", p. 810.

[10] J. Stolle-McAllister, "Environmental Services in Ecuador: Extractive Development *versus* Intercultural Intervention", p. 751.

El Seminario Diálogos interculturales, que desde hace diez años se lleva a cabo entre colegas de la Universidad de Maryland y del Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE) de la Universidad Nacional Autónoma de México, tiene como brújula el conocimiento intercultural crítico.[11] Sus integrantes buscan la congruencia entre la realidad pensada, la vivida y la sentida y, en sus proyectos, que establecen diálogos incluyentes en el intercambio intercultural, se han recuperado formas de conocimiento provenientes de diversas culturas. El propósito de incluir las diferencias culturales en un proceso de comprensión y cooperación ha dado como resultado estrategias orientadas a superar las tendencias destructivas y polarizadoras del neoliberalismo imperante.

El intercambio en la comunicación global ha demostrado que no es suficiente el reconocimiento de la diversidad cultural y la multiculturalidad regional para avanzar en una cultura de paz, incluyente y equitativa. Mientras el discurso generalizado apela a este tipo de convivencia mundial, la interacción cotidiana revela un cúmulo de incomprensiones y confrontaciones. La aceptación y reconocimiento de la identidad del "otro" o de la "otredad" es fundamental para superar el afán de homologar a todos como "ciudadanos" o, mejor, como, "consumidores", manteniendo así las pautas sociales de discriminación, racismo, xenofobia y exclusión. Una prueba trágica de esta situación es, entre otras, el fenómeno de las migraciones masivas.

Es sabido que los cambios recientes en la política económica global han afectado de manera directa a todo nuestro continente americano. Si bien los Estados-nación han renegociado nuevos acuerdos, los problemas han aumentado para la mayoría de la población afroamericana, latinoamericana y del Caribe

[11] J. Sinnigen y S. Fernández (coords.), *América para todos los americanos*.

por fenómenos como el narcotráfico y el desempleo, lo que se ha traducido en migraciones y en severos ataques a los derechos humanos. En el Seminario consideramos que el diálogo intercultural incluyente se ha enriquecido mediante el nuevo tipo de construcción sentipensante de la realidad actual de Nuestra América, como la llamó José Martí. Para este territorio nuestro es crucial generar nuevas vías del conocimiento crítico, más allá de las formulaciones teóricas imperantes y documentar las nuevas opciones de prácticas interculturales que den cuenta de ello.

La palabra "sentipensante" remite a una de las más altas virtudes filosóficas: la congruencia entre la palabra y la acción; convida a pensar lo que sentimos y a sentir lo que pensamos, para lograr una construcción coherente de la realidad conjugando la idea y el hacer. Este término fue adoptado por el sociólogo colombiano Fals Borda, cuando, al entrevistar a los pescadores de la zona de San Benito Abad, uno de ellos le dijo: "Mire, nosotros sí, en realidad, creemos que actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza, y cuando combinamos las dos cosas, así somos sentipensantes".[12] La riqueza de este concepto para modificar realidades injustas y permeadas de violencia ha servido para socializarlo en Latinoamérica y el escritor uruguayo Eduardo Galeano lo extendió aún más en su obra *El libro de los abrazos*.[13]

Esta poética palabra está siendo corroborada por los avances de la neurociencia al comprender al cerebro humano como un todo, un todo compuesto por partes que cumplen diversas funciones, pero que trabajan simultáneamente y se integran compartiendo información.[14] En esta misma línea está el importantísi-

[12] O. Fals Borda, Sentipensante.
[13] E. Galeano, *El libro de los abrazos*, p. 48 y ss.
[14] S. Dehaene, *La conciencia en el cerebro...*

mo descubrimiento de Giacomo Rizzolatti[15] de las neuronas de la empatía, que implican emociones.

Sentipensar en el diálogo de los miembros del Seminario en esta entrega, corresponde no sólo a la apropiación de expresiones de los saberes latinoamericanos sino a incorporar los descubrimientos científicos en el proceso intercultural, para ir más allá de las distintas formas de pensar y, en el encuentro con él y los otros, verlos como personas integrales. En el intercambio, sentipensar lleva a fomentar la empatía, a ejercitar esa capacidad de nuestra mente para comprender lo diferente, diverso, complejo y opuesto, para así integrar en el trabajo colaborativo nuevas formas de relación y conocimiento, a fin de construir realidades positivas de mutuo beneficio.

Si bien, como arriba se dijo, existe un discurso "intercultural funcional" aceptado por las instituciones, la realidad de las prácticas y las relaciones que caracterizan el intercambio global se rige por los intereses hegemónicos de los centros de poder. No obstante, este mismo discurso ha abierto posibilidades a manifestaciones identitarias que han hecho visible la desigualdad, colocándola en el centro del debate, y que han avivado el debate académico sobre el papel que dichas manifestaciones desempeñan en un diálogo intercultural liberador que las incluya.

Los miembros del Seminario entendemos el diálogo intercultural como un proceso de construcción y encuentro que brinde la oportunidad del mutuo conocimiento, en el que se promuevan la apertura y la conciencia crítica que proporciona la diversidad cultural. Es una postura que rechaza el simplista reconocimiento de las instituciones a las diferencias culturales que, en general, se queda en "diferencias de fachada", encubriendo los fundamentos

[15] G. Rizzolatti, "Las neuronas de la empatía. Crónica de un gran hallazgo científico".

estructurales de la desigualdad social.[16] Consideramos el tema de la desigualdad como indispensable para repensar y reelaborar las nociones conceptuales con las que abordamos el análisis en el encuentro intercultural. La inclusión de este concepto permite lograr una aproximación "sentipensante" que coadyuve a la superación de las discrepancias sociales y a colocar las bases de una identidad intercultural incluyente.

Repensar la realidad de Nuestra América ante los cambios políticos recientes de la región es una tarea urgente que requiere de un intercambio de saberes, experiencias y opciones entre culturas diversas para fortalecer la unión y contribuir de forma más eficaz y asertiva a la construcción de una cultura de inclusión y respeto, en un escenario de mayor equidad sociocultural. "Es siempre desde el presente que se reconstruye historiográficamente el pasado y se trabaja en la construcción de un futuro auténticamente alternativo. Porque sólo hay un presente, aunque —digámoslo así— dispongamos de pasados y futuros para reconstruirlos y proyectarlos respectivamente".[17] Es pues, esta perspectiva sentipensante de la interculturalidad la que articula los escritos de este volumen.

El profesor emérito John Sinnigen abre la discusión política en la coyuntura actual con su texto: "Desde el seno del monstruo: la interculturalidad crítica en Estados Unidos desde las elecciones de 2016". Su aportación a los diálogos sentipensantes de nuestra América se centra en una perspectiva interna del día a día en Estados Unidos desde la presidencia de Donald Trump. El título retoma la famosa carta de José Martí de 1895: "Viví en el monstruo y le conozco las entrañas" donde el revolucionario

[16] G. Giménez, Paradojas y ambigüedades..., http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/p.9.
[17] H. Cerutti-Guldberg, *Posibilitar otra vida...*, pp. 56-57.

autor reconoce el peligro que representa ese monstruo para el resto de América y el mundo.

Sinnigen desarrolla su argumentación crítica siguiendo a Chomsky y Wallerstein para analizar una larga serie de decisiones políticas conscientes que va desde el exterminio de los indios nativos hasta los ataques a los inmigrantes, y desde la brutalidad policial hacia la comunidad afroamericana hasta la guerra perpetua. Establece que, sin duda, la política del actual presidente estadounidense ha acentuado más el racismo que cualquiera de sus predecesores, pero también considera que hay que estar atentos a los nuevos y múltiples movimientos sociales, que hablan de un "nuevo despertar" social amplio y laboral y pensarse como una semilla de esperanza y de cambio.

Desde el otro lado del Río Bravo, Silvia Fernández presenta "La interculturalidad crítica en los muros de la frontera" para esclarecer cómo ha sido el diálogo intercultural entre México y los Estados Unidos de Norteamérica en la coyuntura actual, un intercambio interrumpido y reanudado en diferentes modalidades. La autora hace un recuento del papel de la construcción de muros y sus repercusiones a través de la historia como herramienta para distinguir esta coyuntura, su origen, desarrollo y significado desde el punto de vista de la interculturalidad crítica. También presenta un aspecto significativo del diálogo intercultural que se plasma en el muro fronterizo mediante ejemplos de la cultura visual territorial creada en esta zona. Los murales reseñados dan cuenta de su carácter antihegemónico, de protesta y de reafirmación identitaria en una versión de estética fronteriza.

Frente a una realidad insoslayable, Roberto González-Elizalde examina la "Violencia política y representación en dos prácticas artísticas latinoamericanas" reflexionando sobre las formas de representación de la violencia en dos intervenciones artísticas: "País de fantasmas" (2014) y "Tierra" (2013) elaboradas por Rosa

María Robles y Regina José Galindo, respectivamente. Si bien se trata de dos creadoras originarias de países con contextos culturales distintos, comparten la misma situación geopolítica latinoamericana, con pobladores inmersos en condiciones de desigualdad, sojuzgados bajo los medios violentos para mantener la legitimidad del Estado —el *performance* de José Galindo— o del control territorial por grupos criminales, la pieza de Robles.

Desde otro ángulo de la diversidad cultural e identidad, Jarumi Dávila presenta un aspecto de su investigación artística y trabajo fotográfico, "Camino con corazón. Una cartografía sentipensante de territorios originarios", donde comparte sus reflexiones sobre la relación entre los pobladores originarios y sus territorios. Parte del concepto de territorio como un sitio que se construye en colectivo y en el cual se ve afianzada la identidad, y aunque todo espacio puede ser recorrido, el hecho en sí de caminar en comunidad es uno de los actos más importantes dentro de las prácticas rituales de los *wirikuta*, uno de los pueblos originarios del occidente de México. Su relato se cierra con su propio proceso de cambio en este encuentro.

John Stolle-McAllister aborda la interculturalidad como proyecto de la justicia social. Considera que el diálogo entre miembros de culturas distintas es importante, pero también lo es la conciencia de que estos diálogos siempre tienen lugar en un campo de desigualdad. En su texto "Estrategias de la comunidad *kichwa* en el páramo ecuatoriano" establece que, en la práctica, el diálogo intercultural real consiste en aprender de los interlocutores para reflexionar cómo uno mismo piensa y actúa en el mundo. Como ejemplo de este proceso analiza varios proyectos de comunidades *kichwa-kayambis* y *kichwa-otavalos* del páramo en el valle de Otavalo al norte del Ecuador, mismos que ilustran la rectificación de los sistemas de la desigualdad.

Gerardo Chavero Maldonado analiza el fenómeno de la migración indígena hacia la Ciudad de México a través del caso de una mujer en "Agustina, una mujer indígena en el mundo actual". El autor se acerca a distintos momentos de su vida para narrar el choque cultural de una nativa fuera de su territorio en un relato que exhibe la discriminación, el racismo y la desigualdad social, retos que fueron encarados por Agustina hasta lograr cambios importantes en su desarrollo personal.

El texto también aborda la interculturalidad a través de la presencia de Agustina en el ámbito académico. Esta mujer mazahua ha acompañado a Gerardo Chavero durante varios años en el Centro de Enseñanza para Extranjeros, donde ha compartido con muchos alumnos de distintas nacionalidades su cultura, su vida y su visión del mundo, a través de un diálogo intercultural respetuoso y fecundo, recogido en testimonios de los alumnos.

Desde otras latitudes, Franziska Surber muestra otra cara de la migración en Europa en "El arte terapia como medio de integración y de superación de traumas ligados al exilio". Este artículo presenta la experiencia de apoyo a refugiados, en particular a los jóvenes aislados, que la asociación inteGreat lleva a cabo en la ciudad de Ginebra, Suiza, mediante talleres de desarrollo personal y arte terapia.

Aunque Ginebra tiene una población heterogénea y multicultural por esencia, hoy en día, la integración de los solicitantes de asilo, de personas que han tenido que dejar atrás, de manera involuntaria, a su país, su familia, sus bienes y su cultura por motivos de represión, guerra, falta de perspectivas de vida y de violaciones a sus derechos humanos, es un reto mayor, aun en este ambiente de diversidad étnica generalizado, pues implica lidiar con una profunda disparidad de ideologías, costumbres, idiomas, conocimientos y niveles de formación, y analfabetismo, además de los graves escollos psicológicos debidos al descomunal periplo.

Una buena convivencia exige no sólo esfuerzos de adaptación del inmigrante sino también un cambio de percepción de la sociedad receptora en relación con la alteridad. Respecto al reconocimiento del valor de la diferencia, Surber expresa: "A través de la expresión plástica y visual, experimentamos el buen vivir juntos, el estar bien aquí y ahora, a pesar de las incertidumbres y de eventos desestabilizantes. Nutrimos la esperanza y nos proyectamos en el futuro".

Elisabeth Arévalo-Guerrero cierra el libro con una premisa a partir de su experiencia, al considerar que el estudio de la comunicación intercultural sigue siendo uno de los pendientes educativos incluso en el siglo XXI, dado que es un tema que aún no se incorpora de manera explícita en los planes de estudios generales y tampoco en el área de lenguas y culturas extranjeras. En su escrito "Desde la mente y el corazón de la comunicación intercultural: una práctica educativa en el aula virtual" presenta el diseño curricular de su curso con una introducción crítica de los conceptos fundamentales de la comunicación y la cultura en su relación con el campo de la comunicación intercultural entre miembros del mismo y diferentes grupos culturales.

La autora desarrolla el acercamiento del "proceso" al estudio de la comunicación entre personas de diferentes culturas, poniendo énfasis en el aprendizaje centrado en el estudiante, con un enfoque dirigido al "pensamiento y la reflexión crítica a través del diálogo (intercultural / senti-pensante) entre estudiantes (que es) el componente clave para un desarrollo del aprendizaje a / efectivo". Aborda también el papel del profesor como "facilitador" y presenta ejemplos de actividades nodales que llevan al diálogo crítico desde el pensamiento cognitivo y la inteligencia intercultural. Lo más importante de su colaboración es que demuestra que la comunicación intercultural sí se puede enseñar.

Los diversos acercamientos, caminos, testimonios, vivencias y procesos que hablan de diálogos sentipensantes expresados en estos trabajos son ejemplos de que sí es posible educar y reeducar a una parte de la inteligencia mediante acciones coordinadas y solidarias que vean al "otro" y lo incluyan en una relación de igualdad.

Silvia Fernández Hernández
John Stolle-McAllister

Fuentes

Aman, Robert, "Why Interculturalidad is not Interculturality: Colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies", *Cultural Studies* 1-24. doi: 10.1080/09502386.2014.899379, 2014.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Canelón, Silva, Agrivalca Ramsenia, "Marca País: una mirada crítica para América Latina inspirada en la filosofía del buen vivir", *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, núm. 134, 2017.

Cerutti-Guldberg, Horacio, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, Cauca, Colombia, cialc/unam/Universidad del Cauca, 2015.

Conaghan, Catherine, "Ecuador Under Correa", *Journal of Democracy*, núm. 27, vol. 3, 2017.

Cruz rodríguez, Edwin, *Pensar la interculturalidad: una invitación desde Abya-Yala/América Latina*, Quito, Abya Yala, 2013.

_____, "El buen vivir y la crítica del universalismo abstracto", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 37, 2016.

Dehaene, Stanislas, *La conciencia en el cerebro. Descifrando el enigma de cómo el cerebro elabora nuestros pensamientos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015.

Ellner, Steve (coord.), *Latin America's Radical Left: Challenges and Complexities of Political Power in the Twenty-first Century*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2014.

Escobar, Arturo, "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program", en *Globalization and the Decolonial Option*, Walter Mignolo y Arturo Escobar (coords.), Nueva York, Routledge, 2010.

Esteva, Gustavo, "The Hour of Autonomy", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, núm. 10, 2015.

Fals Borda, Orlando, http://www.gdosb.com/sentipensante.

Fernández, Silvia y John Sinnigen, *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, Universidad Nacional Autónoma de México, cepe y Universidad de Maryland, Condado de Baltimore, México, 2012.

Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Giménez, Gilberto, Paradojas y ambigüedades del multiculturalismo: las culturas no sólo son diferentes sino desiguales, http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/mx/p. 9.

Karg, Juan Manuel, *Siete años de Revolución Ciudadana. América Latina en Movimiento*, consultado el 16 de enero de 2014.

Kowii Maldonado, Ariruma, "Diversidad e interculturalidad", en *Interculturalidad y diversidad*, Ariruma Kowii Maldonado (coord.), Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional, 2011.

Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity: Global Future*, Decolonial Options, Durham, nc, Duke University Press, 2011.

Moya, Ruth y Alba Moya, *Derivas de la interculturalidad: Procesos y desafíos en América Latina*, Quito, Centro Andino para la Formación de Líderes Sociales; Fundación Andina de Desarrollo y Estudios Sociales, 2004.

Ramón, Galo, "Comentario sobre política e interculturalidad", en *Hacia un modelo alternativo de desarrollo histórico,* Rafael Quintero López y Erika Silva Charvet (coords.), Quito, Ediciones La Tierra, 2005.

Rizzolatti, Giacomo, "Las neuronas de la empatía. Crónica de un gran hallazgo científico". Conferencia magistral en el Festival de Arte y Ciencia El Aleph, 3 de julio, Centro Cultural de la unam, 2018.

Salazar Medina, Richard, "Derechos colectivos e interculturalidad: hacia la construcción del nuevo Ecuador", en *Interculturalidad y diversidad*, Ariruma.

Kowii Maldonado (coord.), Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional, 2011.

Sinnigen, John y Silvia Fernández (coords.), *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, cepe-Universidad de Maryland, México, 2012.

Sousa Santos de, Boaventura, *Epistemologies of the South*, Nueva York, Routledge, 2016.

Stolle-McAllister, John, "Environmental Services in Ecuador: Extractive Development versus Intercultural Intervention", *Capitalism, Nature, Socialism* 26, 2, 2015.

_____ (en prensa), *Intercultural Interventions: Politics, Culture and Environment in the Otavalo Valley*, Nueva York, Cambria Press, 2018.

Torres, Víctor Hugo, "Políticas públicas, interculturalidad y conflictos socioambientales. Una aproximación", en *Conflictos socioambientales, políticas públicas y derechos. Aproximación a un debate*, Pablo Ortiz-T. (coord.), Ediciones Abya-Yala, Uni-

versidad Politécnica Salesiana, Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, Quito, 2011.

Tubino, Fidel, "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", *Cuadernos Interculturales* 3, 2005.

Vélez Verdugo, Catalina, *La interculturalidad en la educación: reformas curriculares de Ecuador, Perú y Bolivia*, Serie Magíster, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Corporación Editora Nacional, 2006.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

Whitten, Norman y Dorothea Scott Whitten, *Histories of the Present: People and Power in Ecuador*, Champaign, Il, University of Illinois Press, 2011.

Zúñiga Paredes, Luis, "Cultura e interculturalidad en el Ecuador", en *Interculturalidad y diversidad*, Ariruma Kowii Maldonado (coord.), Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2011.

Documento electrónico

Tubino, Fidel, "Intercultural Practices in Latin American Nation States", *Journal of Intercultural Studies* 34, doi: 10.1080/07256868.2013.807538, 2013.

Desde el seno del monstruo:
la interculturalidad crítica en Estados Unidos desde las elecciones de 2016

John H. Sinnigen

Resumen

La interculturalidad crítica es un proyecto basado en aportaciones prácticas y teóricas que emanan principalmente de comunidades indígenas latinoamericanas. Dicho proyecto es interdisciplinario y solidario, cuestiona las jerarquías del moderno sistema mundial; su meta es la igualdad cultural, económica y política.

Esta aportación a los diálogos sentipensantes de nuestra América se centra en la coyuntura actual vista desde una perspectiva interna de nuestro día a día en Estados Unidos desde las elecciones de noviembre de 2016. La inspiración del título es la famosa carta de José Martí de 1895: "Viví en el monstruo y le conozco las entrañas"[1] donde el revolucionario autor reconoce el peligro que representa ese monstruo para el resto de América y el mundo.

Palabras clave: interculturalidad crítica, coyuntura actual en EUA, interdisciplina y solidaridad.

[1] Martí, Carta, *Granma*, 2010.

Abstract

Critical interculturality is a project based on the practical and theoretical contributions emanating mainly from Latin American indigenous communities. This project is of interdisciplinary nature and solidarity, questioning the hierarchies of the modern world system; cultural, economic and political equality are its goal. This contribution to the Sentipensantes Dialogues of our America *focuses on the current situation seen from an inside perspective on our daily lives in the United States since the elections in November 2016. The title is inspired by the famous letter of José Martí, 1895: "I lived in the insides of the monster and I know the insides" (Martí, 2010), an article in which the revolutionary author recognizes the danger that this monster represents for the rest of America and the world.*

Key words*: critical interculturality, current situation in the* US*, interdisciplinary nature, and solidarity.*

Algunas premisas

- EUA es gobernado por un partido único empresarial con dos alas derechas y, en general, la política nutre los intereses económicos y políticos de las élites capitalistas imperialistas, racistas, misóginas y homófobas, aunque hay matices, sobre todo en cuanto a los temas sociales.
- Desde los años setenta (Guerra de Vietnam, el fin de Bretton Woods, Watergate, etc.) el imperio americano ha estado en declive, mismo que se acentúa cada vez más.[2]

[2] I. Wallerstein, *The end of the world as we know it*, s/n/p.

- Importantes sectores de las élites de la nación se niegan a reconocer esta nueva realidad y la combaten con embestidas extremas, aunque tales embestidas les cuestan el apoyo de los aliados de siempre.
- Todo esto se justifica con la doctrina del "excepcionalismo americano" según la cual Estados Unidos es "the greatest country in the history of the planet" ("el más grande país de la historia del planeta"). Dicha doctrina es promulgada por las dos alas del partido único (Republicanos [R] y Demócratas [D]) y los medios corporativos y es aceptada por la mayoría de la población, la cual es voluntariamente cómplice de los crímenes cometidos por el gobierno. Incluso en la resistencia actual, se cuestiona poco este concepto.
- En EUA la introducción de la llamada política neoliberal desde la década de los setenta ha causado estragos en las clases medias y trabajadoras, siempre más graves para las personas de color. Tanto los R como los D han apoyado el neoliberalismo, la guerra perpetua y el excepcionalismo americano. Con Reagan la política giró radicalmente a la derecha, y ese giro fue extendido y ampliado bajo George Bush, y aún más bajo George Bush Jr. y el comienzo de la llamada "Guerra contra el terrorismo". Ni Clinton ni Obama cambiaron ese movimiento hacia la derecha. El plan de Donald Trump (DT) consiste en extenderlo radicalmente, y lo está haciendo.
- DT es un producto del sistema político estadounidense, pero, en palabras de Noam Chomsky, es un "absoluto desastre"[3] notablemente peor que sus antecesores. De hecho, DT es un neofascista. Uno de los grandes peligros que representa es que con él, como comandante en jefe de los racistas y de los demás sectores de la extrema derecha, esos grupos se sienten poderosos para entrar en acción en cualquier instante. De su potencial violento ha habido atisbos en varios momentos y lugares (Charlottesville, Lind), y

[3] N. Chomsky, "Absolute disaster", s/p.

ataques contra musulmanes, pero no se puede hablar de hordas fascistas porque DT y los R dominan el panorama institucional.

- La interculturalidad crítica se pone de manifiesto en la multifacética y aún dispersa resistencia a ese sistema capitalista, racista y patriarcal.
- Tal vez lo único positivo que ha pasado desde la elección de 2016 es que DT genera una enorme energía entre importantes sectores de la mayoría de los que se oponen a sus políticas.
- Este análisis es necesariamente incompleto y coyuntural, pero sirve para trazar las tendencias actuales de la política nacional.

Wallerstein

En su escrito "Crisis estructurales" de 2010 Immanuel Wallerstein resume su análisis de la época actual, el declive del imperio norteamericano y el largo periodo de estancamiento económico en el moderno sistema mundial. Según él, quien planteó las dinámicas de dicho sistema en los años setenta, "nos encontramos en un sistema desequilibrado con una disyuntiva de largo alcance entre dos opciones: por un lado, un endurecimiento del neoliberalismo económico, político y cultural, y por el otro, un sistema que previamente nunca ha existido, un sistema que es relativamente democrático y relativamente igualitario".[4]

En el caso de EUA claramente prevalece aquella que denominamos el espíritu DT; la que va a la zaga la denominamos el espíritu de la resistencia.

En unas entrevistas típicamente brillantes y concisas de Noam Chomsky a DT lo califica como un "*complete disaster*"[5] y define

[4] I. Wallerstein, *Structural Crisis*, s/p.
[5] N. Chomsky, "Absolute disaster".

su doctrina como "Me first".[6] Resume su tesis con una cita de Antonio Gramsci: "La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados"[7] DT es un terrorífico síntoma mórbido de nuestros tiempos. Chomsky se refiere a:

- El peligro de una guerra nuclear.
- El deterioro del ambiente y el rechazo a toda medida paliativa, ya que el rechazo de la evidencia científica es un pilar del espíritu de DT.
- La reforma fiscal que enriquece a los más ricos, en primer lugar a la familia del mandatario, y el crecimiento de la ya vergonzosa desigualdad socioeconómica del resto de la población.
- Una expansión del déficit que los R usan para atacar a los ya debilitados programas sociales.
- La intensificación de la inhumana persecución de los inmigrantes en medio de una inaudita violencia, estimulada en gran parte por las políticas del gobierno estadounidense en Honduras, El Salvador y Guatemala.
- El creciente ataque a los sindicatos y a los trabajadores en general.
- Los nombramientos de notables belicistas como John Bolton, Mike Pompeo y Gina Haspel.
- La continuación del apoyo a la guerra saudí a Yemen.
- El abandono del acuerdo iraní; Chomsky señala la sensata solución de una zona desnuclearizada en Medio Oriente, imposibilidad evidente, puesto que el programa nuclear israelí se considera intocable.
- El zigzagueo en la política hacia Corea del Norte.
- La reversión de todas las políticas asociadas con Obama, menos las guerras.

[6] "Yo primero".
[7] N. Chomsky, *idem*.

- El rechazo de la diplomacia.
- Señala también el debilitamiento del control de los aparatos tanto de los R (que se oponían a Trump) como de los D, manifiesto en los éxitos de la campaña Sanders y su "revolución política", aunque la cúpula D sí logró robarle la nominación.

Mi análisis

DT es un bravucón que ataca diariamente a diestra y siniestra, y domina mejor que nadie el espacio mediático. Se define por una machacona agresividad.

No quiero ni mencionar su nombre, sino que uso las iniciales DT, (D)elirium (T)remens, y, desde luego, ha sido la peor resaca de mi vida. La ola mediática no ceja, y DT la manipula de manera magistral. Hace tiempo asumió la primera regla de la publicidad: lo más importante es que no dejen de mencionarte, aunque sea negativamente. Incluso se mete con los suyos, como Rex Tillerson, el ex secretario de Estado, Christopher Ray, director del FBI, y Jeff Sessions, el fiscal general, los tres nombrados por él. Lo importante es atacar, atacar, demostrar su "fuerza personal" y su "independencia". Sus maniobras, como los continuos cambios en su gabinete, tienen una coherencia errática. Si en realidad está loco, como estiman muchos, es un loco espantosamente cuerdo, además de sádico.

Hasta ahora ha funcionado esa postura, sobre todo para consolidar su base. Según Gallup, su nivel de aprobación general es de 36 por ciento, pero entre los R alcanza 81 por ciento, y este apoyo ha sido constante desde la elección de 2016. Esos R son fanáticos, tienen muchisísimo dinero (véanse los hermanos Koch), votan, presionan y pueden actuar violentamente. En vista de eso, es difícil que otros R se distancien de él, por escandalosas que sean sus

declaraciones y maniobras. Además, apoyan sus políticas racistas, belicistas, misóginas, homófobas y en contra del medio ambiente, entre otras. En medio de todo el barullo, DT se mueve como pez en el agua. Y así, sobre todo a través de órdenes ejecutivas, implementa el programa ultraconservador de los republicanos

Sus actuaciones están en la misma línea dura, racista y xenófoba anunciada en su campaña con pocos matices: belicismo; rechazo de la comunidad internacional; endurecimiento de la política anti-inmigrante; cuestionamiento de los pactos económicos (por ejemplo, el TLCAN/NAFTA); apoyo a los grupos racistas radicales; ataque al aborto y a los derechos de las mujeres y los transexuales; culto a la personalidad y demás.

La política exterior

En DT la política exterior se define por una mayor agresividad; es la misma política imperial llevada a cabo por sus antecesores, aunque dicha agresividad se ha acentuado en los últimos meses con los nuevos nombramientos de John Bolton (un rampante halcón) en el puesto del asesor de Seguridad Nacional, Mike Pompeo (anterior director de la CIA) como secretario de Estado, y Gina Haspel como directora de la CIA. Las embestidas más notables hasta ahora han sido la ruptura del pacto iraní y el traslado de la embajada de EUA a Jerusalén, dos proyectos de la derecha más sionista y dos promesas de campaña de DT. El apoyo incondicional de casi todos los políticos estadounidenses a Israel es un dogma, y la reacción de los medios corporativos a la masacre israelí ha sido ¡la condena a los palestinos!, ninguna novedad. La ruptura del pacto iraní levanta la tensión nuclear en el Medio Oriente: una de cal por otra de arena. En cambio la sorpresiva decisión de una reunión entre Kim Yong Un y DT parecía ser una

medida que podría suponer una reducción de la tensión nuclear en la península y creó ilusiones en algunos sectores. DT tardó poco en cancelar el encuentro para luego decir que dicha reunión aún podría ocurrir. Más medidas coherentemente erráticas.

Estados Unidos protagoniza una guerra continua por lo menos desde la Primera Guerra del Golfo en 1991. Ya no prosigue las guerras —Afganistán, Irak, Libia, Siria, contra los pobres (llamada la guerra contra las drogas)— para ganarlas de una manera convencional sino para perpetuarlas porque conllevan grandes beneficios. Cada presidente tiene "su guerra", y la sonrisa de George W. Bush al anunciar la llamada "guerra contra el terrorismo" en septiembre de 2001 nunca se me va a borrar de la memoria. Esa embestida bélica fue espantosamente popular e incluso tuvo apoyos entre sectores progresistas, como algunos amigos míos. Cuando les expliqué que los ataques del 11 de septiembre fueron un acto terrorista y que debían ser tratados así y llevados a la Corte Internacional de Justicia, me miraron con incredulidad. Hay otros que aseguran que fue un autogolpe ("*an inside job*"), y hay mucha evidencia circunstancial para aceptar esta hipótesis. En todo caso, sí sabemos que la inteligencia estadounidense tenía información de que Al Qaeda iba a hacer algo parecido en agosto, y no se hizo nada para impedir el acto. Ese primer paso marcó la pauta para las otras guerras en la región, Irak con Bush, Libia y Siria con Obama y todavía no sabemos cuál va a ser la guerra caliente de DT.

La guerra perpetua es costosísima. Según el Costs of War Project en la Brown University, los contribuyentes estadounidenses pagaron 38.08 millones de dólares por hora desde 2001 para sostener esa barbarie hasta 2018. En cambio, ha habido una desinversión en la enseñanza pública, la sanidad y la creación de infraestructura. La política exterior y las guerras son bipartidistas, y la mayoría de los D ha votado en favor del enorme aumento

en el presupuesto militar de DT, el cual incluye la seguridad de la frontera. Por supuesto, los perdedores son los programas sociales, el medio ambiente y la infraestructura.

LA POLÍTICA NACIONAL

La inmigración

Barack Obama era conocido como el "*deporter in chief*" (mayor deportador), pero DT va superándolo con creces. El 7 de mayo de 2018 Jeff Sessions, el fiscal general, anunció que separarían a los miembros de familias detenidos en la frontera. Se trata de otro ejemplo de la política sádica del espíritu de DT.

Personalmente colaboro en la Resistencia como intérprete para unos abogados que trabajan gratis para ayudar a los inmigrantes, y en concreto, a los niños detenidos en la frontera y enviados a Maryland. De modo que cada semana me siento en la mesa con niños que se enfrentan a la posibilidad de ser deportados a su país natal (casi siempre El Salvador, Honduras y Guatemala). La experiencia es desgarradora.

La explicación de este fenómeno es en parte cultural y en parte política. En EUA hay sectores tan xenófobos o más que en otros países, y el ataque a los inmigrantes fue uno de los aspectos racistas de la campaña de Trump. Así que estas agresivas medidas apelan a su sólida base.

También hay una explicación económica, la cual es aún más complicada y siniestra. América Latina y, sobre todo, México y Centroamérica, siempre han sido considerados como el "patio trasero" de EUA, algo que el presidente Reagan repetía continuamente durante los años ochenta, años de revolución y contrarrevolución en América Central. Durante esa década Estados Unidos y las élites nacionales se dedicaron literalmente a la destrucción de

Guatemala, Nicaragua (con el apoyo de Honduras) y El Salvador.[8] Esa política estimuló una masiva migración hacia otros países, sobre todo EUA; en esos años la comunidad latina en Baltimore aumentó notablemente. Al finalizar esas guerras *per se* a mediados de los años noventa, la violencia tomó otras formas. Estados Unidos deportó muchos de los inmigrantes recién llegados, sobre todo a los extremadamente violentos miembros de la Mara Salvatrucha (MS-13), una pandilla originada en Los Ángeles, California. En la actualidad estos pandilleros actúan en toda la región y son una pieza nuclear en el tráfico de drogas. Por medio de estas deportaciones el gobierno de EUA sembró una nueva ola de violencia que ocupó el lugar de las guerras de los años ochenta, y dicha ola generó otra migración masiva. De hecho, muchos de los niños que encuentro en mi trabajo de intérprete están aquí porque sus padres los mandaron a EUA debido a las amenazas de las pandillas.[9] De modo que la siniestra lógica es la siguiente:

- Las guerras contrarrevolucionarias de los años ochenta ayudaron a superar el llamado "síndrome de Vietnam", es decir, la reticencia de la población a inmiscuirse en "aventuras" militares que podrían llevar a masivas bajas entre las tropas estadounidenses (55 mil muertos en Vietnam), ya que hubo relativamente pocas bajas en las filas estadounidenses en América Central.
- También permitieron una expansión de la producción y venta de armas, y generaron así grandes beneficios en este sector neurálgico de la economía. En la actualidad el narcotráfico y la llamada "guerra contra las drogas", conocida entre la Resistencia como

[8] En *Empire's Workshop* (2007), el historiador Greg Grandin explica detalladamente cómo esas guerras fueron una especie de ensayo para las siguientes guerras en el Medio Oriente.

[9] También trabajo en ¡Adelante Latina!, un programa de secundaria para latinas con el fin de ayudarlas para la admisión universitaria; ellas también narran cruentas historias de las pandillas.

"guerra contra los pobres", también producen grandes beneficios. Merece la pena recordar que la CIA introdujo la cocaína *crack* en Los Ángeles para financiar a la Contra nicaragüense en 1982.

- Al huir los pobres y los niños de la región, llegan a la frontera donde son detenidos y enviados a las cárceles privadas en esta zona: más beneficios.

Así que las guerras, el narcotráfico y la migración, todos, producen pingües ganancias en el sector nodal de la economía nacional, la producción y venta de armas. *Voilá!* Y todo, en nombre de la seguridad nacional. Evidentemente las dos alas del partido único empresarial colaboran en esta empresa (aunque hay congresistas D que ya son críticos) y los medios corporativos apenas tocan el tema.

AHÍ VIENEN LOS RUSOS, AHÍ VIENEN LOS RUSOS

Crecí en un ambiente marcado por la Guerra Fría y el macartismo de los años cincuenta, así que encuentro una repetición de la retórica de mi infancia en los gritos de protesta contra la actual "amenaza rusa" a "nuestra democracia". Es más, la ironía de las estruendosas quejas respecto a la injerencia rusa en los sagrados procesos poco democráticos estadounidenses es tristemente evidente en un país cuya política exterior está repleta de tales intervenciones de todo tipo, incluso armadas, en los asuntos internos de otros países, en el caso de Rusia, desde la Revolución de 1917. Pero, gracias a la generalizada aceptación del excepcionalismo americano, dicha ironía pasa casi desapercibida.

En fin, me gustaría que algo se probara en cuanto al tema ruso porque debilitaría a DT, y no se puede descartar un juicio político.

Mientras tanto, "los rusos" funcionan como un paraguas protector para los D; el enemigo externo actúa para tapar su continua colaboración con DT y los R.

El desmantelamiento de los programas sociales

DT prometió en la campaña que iba a desmantelar los programas sociales, y lo está haciendo con ensañamiento. Por ejemplo, su secretaria de educación, Betsy DeVos, favorece la enseñanza privada, y el director de la Agencia para la Protección del Ambiente (EPA), el supercorrupto Scott Pruit, es abiertamente hostil a las medidas para proteger el ambiente y promociona la industria petroquímica. Podría citar otros muchos temas, por ejemplo, la proliferación de las armas dentro del país y la corrupción. Aunque todo presidente se enriquece, DT es el primero que maneja la Casa Blanca como una sucursal de su empresa privada: "Yo primero".

Todas esas medidas fueron anunciadas en la campaña, y los que se escandalizan ante ellas no hacen más que poner de manifiesto su propia ingenuidad y su poca comprensión del estilo de DT y de su incomparable habilidad para manejar los medios y el sistema. Se habla mucho de su "locura", pero eso también le ayuda, puesto que dicha "locura" resulta ser una siniestra cordura que le permite ocupar continuamente el centro de la atención pública.

La resistencia

Eso sí, la inesperada elección de DT despertó a los sectores "liberales" de su complacencia. La *Womens' March* (Marcha de las mujeres) del 21 de enero de 2017 fue realmente masiva y constituyó un buen ejemplo para la oposición. Hay mucha actividad

orientada al Congreso. (Estamos protestando, llamando, firmando peticiones y escribiendo correos de manera cotidiana.) Para esto se ha tomado como punto de partida la exitosa estrategia del grupo de extrema derecha, el Tea Party.[10] La estrategia es la siguiente: si tus congresistas son R, se les presiona constantemente para que cambien sus posturas; si son D (mi caso), se les presiona para que no se dejen cooptar o intimidar y para que hagan una resistencia activa y ruidosa, cosa que no hicieron ni ante Reagan ni ante Bush Jr. cuando en mayor o menor medida "se bajaron los pantalones" —en lo que eran expertos. La meta inmediata es atenuar los golpes del monstruo, la segunda es derrotar a los R en las elecciones "intermedias" de 2018. A largo plazo la idea es crear un movimiento permanente que apoye posturas progresistas.

El Partido Demócrata

Milito en los movimientos sociales y suelo prestar poca atención a lo que sucede en las dos alas del partido único empresarial. Voto a los D si es necesario. 2016 fue diferente debido a la campaña de Bernie Sanders, quien no es D pero se adhiere a ellos en el Senado. Siempre se ha declarado socialista democrático, y su ascenso durante la campaña me sorprendió casi tanto como el de DT. Muchos activistas participamos en dicha campaña y nos enfurecimos ante las maniobras del aparato de los D que aseguraron la nominación de Clinton (o Killary, como decíamos). (Un amigo cercano a ese aparato me comentó que de ninguna manera iban a nominar a Sanders.) Todo mundo reconoce que el partido está dividido entre los "moderados" (Clinton, Obama, todo el aparato) y los "liberales" (Sanders, la senadora Elizabeth Warren

[10] Véase la *Indivisible Guide*, en español.

y otros.) En 2017 hubo una reñida campaña para elegir al Jefe (*Chair*, algo parecido a un secretario general que no se presenta en las elecciones) del Democratic National Committee (DNC). Ganó Tomás Pérez, el candidato del ala moderada, sobre Keith Ellison, el candidato progresista (musulmán por más señas). Bajo Pérez el DNC cumple con su tarea de defender los intereses del aparato. Como es fácil deducir, para los moderados es más importante mantener sus lucrativos puestos y su influencia que ganar elecciones, algo que se comprobó en las de 2016.[11]

El feminismo en la resistencia

La nutrida Marcha de las mujeres de 2017 se replicó en enero del año siguiente con varias marchas locales. El protagonismo femenino también se ha puesto de relieve en el movimiento *#MeToo* (Yo también) contra la violencia de género y el acoso sexual. Varias personalidades masculinas han caído en desgracia debido a este movimiento, pero hasta ahora ha tenido un impacto casi nulo en la figura de DT, blanco de muchas denuncias de acoso sexual. DT siempre apoya a los acusados masculinos que son partidarios suyos (como Rob Porter y Roy Moore) y ataca a sus adversarios (como Al Frankel). En su base social, estas acusaciones parecen no tener eco. Hay que recordar DT captó 53 por ciento del voto femenino blanco en 2016.

Las elecciones de 2018

El desafío es doble: se inicia con las primarias demócratas, y sigue con la elección en noviembre. Están en juego el control de la Cámara de Representantes y el Senado, los gobernadores de

[11] *The Intercept* tiene una excelente cobertura de este fenómeno.

varios estados, las legislaturas de todos los estados y algunas elecciones municipales. El calendario de las primarias es amplio; en muchos estados, los candidatos —y sobre todo una nueva ola de candidatas— se oponen a los aspirantes del aparato, y hasta ahora ha habido algunas victorias. La competencia es reñida. El aparato de los D (el ala Clinton, el DNC), como todo burócrata, más que nada quiere mantener sus puestos; tiene mucho poder y dinero y lo usa para parar a los progresistas (el ala Sanders, el espíritu de la resistencia). Estos últimos cuestionan la estrategia conservadora, tipo Clinton y los líderes en el Congreso (Nancy Pelosi en la Cámara, Chuck Schumer en el Senado), de modo que esta campaña puede tener consecuencias más allá de los resultados inmediatos.

ALGUNAS OBSERVACIONES

DT no supone una aberración, sino una continuación de la política racista y capitalista estadounidense de siempre. No hay que olvidar que la nación fue fundada sobre la base del genocidio de una raza, los indígenas, y la esclavitud de otra, los africanos. Toda la autoalabanza de la democracia y de los fundadores ilustrados es una especie de violencia simbólica (Bourdieu y Passeron) que encubre esas raíces. Hoy día los políticos y comentaristas liberales se refieren al "pecado original" del racismo (prominente en la campaña de Clinton). No fue ningún "pecado"—ni original ni de ningún tipo—, sino una larga serie de decisiones políticas conscientes que van desde el exterminio de los indios a los ataques a los inmigrantes, la brutalidad policial hacia la comunidad afroamericana y la guerra perpetua. Sin duda, la política de DT es más reaccionaria que la de sus predecesores (el "desastre"

descrito por Chomsky), una extrema manifestación del sistema desequilibrado y del endurecimiento del neoliberalismo económico, político y cultural, tal como lo plantea Wallerstein.

La otra opción wallersteiniana, "un sistema que es relativamente democrático y relativamente igualitario" está aún lejos de cuajar. Las semillas se encuentran en unas políticas electorales que se oponen tanto a los republicanos como a la cúpula de los demócratas,[12] y en los movimientos sociales como *Black Lives Matter*; la expansión de *#MeToo* más allá de Hollywood y otros círculos elitistas hasta las clases trabajadoras y las inmigrantes, la comunidad LGBTQ, la defensa de los inmigrantes, y las exitosas huelgas de los maestros en varios estados que pueden representar un nuevo despertar en el movimiento laboral. Allí reside el potencial de la interculturalidad transformadora, y ahí nos tenemos que situar.

Las elecciones intermedias del 6 de noviembre de 2018

Se llaman "intermedias" porque suceden entre las presidenciales y, en este caso, han llamado especial atención porque son las primeras elecciones nacionales durante el mandato de DT, cuya figura, como siempre, mantuvo el protagonismo. Para mí, los resultados supusieron un gran alivio porque los D ganaron una significativa victoria que les da el control de la Cámara de Representantes con una amplia mayoría. Mi alivio se debe al temor que sentí ante la embestida de DT contra la caravana de migrantes centroamericanos que avanzaba hacia la frontera, puesto que esa embestida iba a tener el resultado deseado por él, de una profusa participación

[12] Como *Our Revolution*, liderado por Bernie Sanders.

de los suyos para así mantener el control de las dos cámaras. Felizmente eso no sucedió. En cambio, los R sí ampliaron su mayoría en el antidemocrático Senado, tal como se pronosticaba.

Ahora bien, es común que el partido en la presidencia pierda escaños en las intermedias, de modo que la victoria no es grande. Sí es llamativa debido a las características de algunos de los nuevos congresistas, entre ellos la militante socialista de Nueva York, Alexandria Ocasio-Cortéz. La boricua de 29 años es emblemática de las esperanzas de las nuevas generaciones, sobre todo porque ganó una elección primaria con una mayoría de 57 por ciento contra 43 por ciento de un poderoso demócrata de la vieja guardia, Joseph Crowley. Es decir, triunfó fácilmente sobre un pilar de la cúpula de los D y contra el R, Anthony Pappas. Tuvo el apoyo de los grupos progresistas que buscan romper el *estatu quo* y ahora es nuestra estrella. El número de candidatas victoriosas es notable, así como el de los candidatos afroamericanos, y el de dos musulmanas. (No enumero los otros casos porque la información se encuentra fácilmente en Google).

Estos nuevos congresistas se enfrentan a una retrógada dirección en la Cámara, liderada por la hábil Nancy Pelosi de 78 años. Se prevén enfrentamientos con Pelosi y sus poderosos aliados en la Cámara y en el partido (como los Clinton).

En cuanto a los gobernadores, los D también avanzaron y en los conservadores estados sureños casi ganaron los afroamericanos Stacy Abrams en Georgia y el Andrew Gillum en Florida, pese a las intensas campañas de los R para suprimir el voto. Hace unos años un gobernador negro en un estado sureño era impensable.

En resumen, los resultados suponen un moderado avance ante el trumpismo, y el presidente, como era de esperarse, respondió con una serie de medidas agresivas. Las batallas siguen siendo contra él y el Partido Republicano con sus tendencias

fascistas y contra la conservadora y titubeante cúpula del Partido Demócrata. Por fortuna, las condiciones son ahora más favorables que antes de estas intermedias. Desafortunadamente, en la campaña, brillaron por su ausencia algunos de los problemas más acuciantes —el cambio climático, la amenaza nuclear y la guerra perpetua. Hay mucho que hacer, y se espera que la alta participación atípica en estas elecciones signifique un compromiso social de amplios sectores que sigan votando y que se integren a los crecientes movimientos sociales.

Fuentes

Bourdieu, Pierre y J. C. Passeron, *La reproducción*, J. Melendres (trad.), Barcelona, Laia, 1977.

Grandin, Greg, *Empire's Workshop*, Nueva York, Owl's Press, 2007.

Wallerstein, Immanuel, *The end of the world as we know it,* Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1999.

Documentos electrónicos

Bourdieu, Pierre y J. C. Passeron, Costs of War Project, 2017. http://watson.brown.edu/costsofwar/papers/2017/USBudgetaryCosts

Brown University, US Budgetary Costs of Post-9/11 Wars Through FY2018: $5.6 Trillion. *Costs of war*, 2017. Recuperado de: http://watson.brown.edu/costsofwar/papers

Chomsky, Noam, "Absolute disaster", http://www.truthout.org/news/item/44261-a-complete-disaster-noam-chomsky-on-trump-and-the-fuTure-of-us-politics

_____, "U.S. Foreign Policy (2018) http://www.truth-out.org/opinion/item/44576 noam-chomsky-us-foreign-policy-under-trump-follows-me-first-doctrine En línea.

Indivisible Guide, https://www.indivisibleguide.com/guia-indivisible y https://www.indivisibleguide.com en línea, 2018.

Lind, D., Nazi slogans and violence at a right-wing march in Charlottesville on Friday night. *Vox*. Recuperado de https://www.vox.com/2017/8/12/16138132/charlottesville-rally-brawl-nazi, 2017.

Martí, José, (2010, 18 de mayo). Viví en el monstruo y le conozco las entrañas [en línea]. *Granma*. Recuperado de: http://www.granma.cu/granmad/2010/05/18/nacional/artic01.html

_____, *Our Revolution*, https://ourrevolution.com en línea, 2018.

The Intercept, https://theintercept.com/2018/05/26/uganda-american-aid-birth-control/

Wallerstein, Immanuel, "Structural crisis" [en línea]. *New Left Review*, núm. 62, 2010.

Recuperado de https://newleftreview.org/article/download_pdf?id=2837...es

La interculturalidad crítica en los muros de la frontera

Silvia Fernández Hernández

¿Qué tierra es ésta?
[...]
Digan si oyen alguna señal de algo
o si ven luz en alguna parte.
Si hay olor de paz y de alfalfa
como olor de miel derramada.
Digan si ven la tierra que merecemos.
Digan si hay aire y nubes.
Si hay esperanza.
Si contra nuestras penas
hay esperanza.
JOSÉ EMILIO PACHECO[1]

[1] Estrofa del poema "Tarde o temprano" de José Emilio Pacheco, en homenaje a Juan Rulfo.

Resumen

Se aborda el diálogo intercultural entre México y los Estados Unidos de Norteamérica en la coyuntura actual. En este momento, el tema del muro fronterizo acapara la atención regional e internacional, por ser una de las fronteras más grandes y porosas del mundo. La construcción de muros a través de la historia brinda herramientas para distinguir este acontecimiento, su origen, desarrollo y significado desde el punto de vista de la interculturalidad crítica. Se incluyen ejemplos de la cultura visual territorial creada en esta zona. Su carácter antihegemónico, de protesta y de reafirmación identitaria, crea una estética fronteriza que habla de culturas que se entrelazan, confluyen y se nutren mutuamente. Ninguna valla puede eliminar la noción de umbral referida a un espacio físico, que se abre y cierra pese a todos los intentos de clausurar las puertas de la migración.

Palabras clave: muro, migración, interculturalidad crítica, estética fronteriza.

Abstract

The intercultural dialogue between Mexico and the United States history in the current situation is addressed. Nowadays the topic of a border wall between Mexico and the US has captured regional and international attention, particularly since it is one of the largest and most porous borders in the world. The construction of walls throughout history provides tools to identify this event, its origin, development and meaning from a critical interculturality perspective. This paper includes some examples of the territorial

visual culture created in the area. Its anti-hegemonic character, one of protest and reaffirmation of identity, creates a borderline aesthetics that talks about intertwined cultures that converge and mutually nurture each other. No fence can eliminate the notion of a threshold referred to a physical area; opened and closed despite all the attempts to shut down doors which mean migration.

Key words*: wall, migration, critical interculturality, aesthetic border.*

Los muros

En la historia existen múltiples vestigios y usos de muros. En la antigüedad algunos se construyeron para proteger a sus pobladores, como en Babilonia, hoy Irak, Qatna, en Siria; Ascalón, en Palestina del sur o Tell el-Yehãdîyeh, en el bajo Egipto. Son famosos los conocidos por las epopeyas literarias de Atenas, el Pireo o el actual Muro de los Lamentos, en Jerusalén. Los hay que pasan desapercibidos como las murallas mayas de Becán (dato proporcionado por Luis Fernando Rodríguez Lazcano), en Campeche y Tulum, en Quintana Roo, México, país donde los aztecas enmarcaron sus recintos sagrados con muros en la gran Tenochtitlán. Otros se conservan como testimonio de la organización social medieval europea en Ávila o Gerona en España, y algunos de carácter legendario se han reconocido como Patrimonio Cultural de la Humanidad, como la gran Muralla china.

El hecho en sí de construir un muro (muralla, cerca o valla) es una muestra tangible de separación entre pueblos o grupos humanos distintos donde subyacen los conceptos entrelazados de poder y temor, el primero, referido a condiciones económicas

políticas o religiosas amenazantes del orden establecido, y el segundo, siempre aludiendo al miedo al otro, al que es distinto, al que se menosprecia y descalifica desde una posición etnocéntrica de superioridad. Porque los muros protegen a unos y excluyen a otros, marcan no sólo un límite territorial, sino que dividen a los pueblos entre "bárbaros" y "civilizados"; "pueblos elegidos" frente a los "otros"; guardianes de "la religión verdadera y única" de cara a los "infieles" o "colonialistas" contra "colonizados", como en el ominoso Apartheid sudafricano.

Pero de la mano de este sentido de defensa y separación siempre ha habido un intercambio humano natural que rebasa las fronteras; las rutas comerciales necesariamente tenían que pasar por una puerta del muro y ahí es donde se abrieron umbrales que permearon saberes, formas de hablar, de escribir, de medir el tiempo, de pensar el mundo y de convivir. ¿Qué sería Europa sin el álgebra, el astrolabio, la hidráulica, el café, introducidos por los árabes?, ¿qué sería el mundo medieval europeo sin el papel, el mosaico y la pólvora de los chinos?, ¿qué sería de Europa sin el chocolate, la grana cochinilla, el tabaco, la papa, el oro, la plata y el maíz de México y Latinoamérica?

El neoliberalismo y la migración masiva

Las guerras mundiales del siglo XX destruyeron viejos imperios y cambiaron el mapa de las naciones y pueblos, dividiendo territorios culturales y étnicos, lo que hizo resurgir problemas ancestrales de asentamientos y ocupaciones forzadas con una consecuente primera oleada de migraciones. El surgimiento de un mundo bipolar dividido entre capitalismo y socialismo produjo la aparición de nuevos muros para dividir territorios nacionales como en Vietnam y Corea, o para crear nuevos estados como el de Israel,

pero ahora se trató de distintos tipos de muros acorazados con armamentos nucleares.

Este nuevo orden económico mundial encontró su fundamentación en las formulaciones teóricas del neoliberalismo gestadas entre 1944 y 1947, primero en Europa Occidental y después en Estados Unidos. El nuevo planteamiento del capitalismo se opuso a la idea del "Estado benefactor" keynesiano por considerarlo una amenaza para la libertad económica y política; en primera, por regular el mercado con su proteccionismo y, en segunda, al sostener las prestaciones y salarios de los trabajadores. Es sabido que las crisis son inherentes al capitalismo, como precisó Carlos Marx —por sólo mencionar algunas, recuérdense la de 1929 en Estados Unidos; la de 1973 con el desfase entre oferta e inflación; la crisis petrolera de 1982; la de 1991 cuando la libre especulación monetaria devino en una economía especulativa más que productiva o la de la burbuja inmobiliaria de 2008.[2] Después de cada crisis le sale un nuevo brazo al pulpo capitalista que ahora sostiene su hegemonía mundial tras muros-fortaleza invisibles que protegen al Banco Mundial, a la Organización Mundial de Comercio y el Fondo Monetario Internacional.

Desde los años ochenta el neoliberalismo se aplicó en los países periféricos, como los latinoamericanos, con la fuerza de los grupos financieros arriba mencionados, mediante préstamos e inversiones extranjeras directas, que empezaron a socavar el poderío estadounidense en la región. Uno de sus argumentos principales se centró en subsanar, por medio del financiamiento exterior, la brecha abismal que se abría con la digitalización y robotización en los procesos productivos. Para no quedar fuera de la globalización neoliberal había que "volverse socio" (muy menor y en condiciones económicas desfavorables) y los estados

[2] D. Salinas, "América Latina y Estados Unidos".

periféricos debieron modificar las partes sustantivas de sus plantas productivas.

Así, el neoliberalismo se ha impuesto en la economía "global" del siglo XXI con su modelo de capitalismo salvaje, radical e intransigente, desmantelando las funciones básicas de los estados nacionales. Sus fundamentos político-económicos han creado sociedades desiguales, millones de habitantes en pobreza extrema y un desempleo generalizado para conservar su "ejército de reserva de mano de obra barata". Como consecuencia de las guerras provocadas por la competencia brutal entre empresas supranacionales y el narcotráfico a escala mundial, se han producido migraciones masivas, abrumadoras e incontrolables. Los datos que corroboran la existencia del poder hegemónico financiero parapetado tras fortalezas aparentemente inalcanzables son escalofriantes:

> Veintiocho empresas del sector financiero controlan 50 trillones de dólares, esto es, tres cuartas partes de la riqueza mundial contabilizada (el PIB mundial es de 80 trillones y además habrá otros 20 trillones en paraísos fiscales). La gran mayoría de esas instituciones está registrada en América del Norte y Europa. Su poder tiene también otra fuente: la rentabilidad de la inversión productiva industrial [porque dominan los sectores claves de la economía: energía, petroquímica, química, comunicaciones, construcción, minería, alimentación, agricultura e informática], a escala mundial es, como máximo, de 2.5 por ciento, en tanto que la de la inversión financiera puede llegar al siete por ciento. Se trata de un sistema para el cual la soberanía de 200 potenciales reguladores nacionales es irrelevante.[3]

[3] S. Boaventura de Sousa, "¿Desglobalización?, Crisis global del capitalismo".

Las formas de extracción y producción de este sistema, muchas veces irracionales, han llevado a la polución del planeta por el impacto global de sus actividades sobre los ecosistemas terrestres. De Sousa agrega "ante eso, no me parece que estemos en un momento de desglobalización. Estamos más bien delante de nuevas manifestaciones de la globalización, algunas de ellas muy peligrosas y patológicas".[4]

Los bloques económicos del siglo XXI que pugnan por el nuevo reparto del mundo, utilizan varios mecanismos para su beneficio como:

> La promoción de una economía aparte de la soberanía del Estado nación (*extra-sovereign*) usando paraísos fiscales foráneos [como los que están en: las Islas Vírgenes, Panamá, Luxemburgo, Nevada o Delaware (en EUA), o alguna de las treinta empresas fantasmas del Barclays Bank de Londres]; jugando a poner a los países unos contra otros para maximizar utilidades [guerra israelí-palestina; Estado islámico contra Siria, Turquía; Ucrania contra Rusia; etc.] convirtiéndose en ciudadanos no residentes con la finalidad de no pagar impuestos, y empleando a una bandada de abogados y cabilderos dentro de los Estados para obtener privilegios especiales y ventajosas consideraciones económicas. [...] Ese es el atributo definitorio político-económico de una insurgencia plutocrática".[5]

De esta manera, el siglo XXI sabe bien qué significan las guerras interminables, el desempleo y la migración masiva a escala global. Se trata de un mundo transnacional inequitativo y agresivo que sigue construyendo muros entre los países, separaciones físicas que profundizan la desigualdad económica, los

[4] *Idem*.
[5] C. Fazio, *La Jornada*.

conflictos territoriales, el terrorismo y la guerra. De acuerdo con NTX Notimex, en el mundo actual hay 64 muros fronterizos (vallas, empalizadas, cercas)[6] más el que está en construcción en la frontera norte de México.

La relación México-Estados Unidos

Una premisa fundamental para entender la antigua y cambiante relación entre estos vecinos es la de asimetría. Su relación es la de dos naciones conformadas desde matrices históricas distintas y con desarrollos económicos desiguales, donde México siempre está a la zaga. Aquí se aborda en grandes pinceladas la relación bilateral fronteriza surgida por la consolidación del territorio de Estados Unidos de Norteamérica y la Independencia de México.

La guerra de intervención contra México de 1846 a 1848 inició la expansión estadounidense al sur de su territorio; en ese primer intento logró la independencia de Texas y los nuevos límites fronterizos en el Río Bravo. Pero el expansionismo norteamericano se siguió extendiendo a los territorios de la Alta California y Nuevo México y culminó en la invasión estadounidense desde

[6] Entre los más recientes tenemos: muro entre México y EUA (1 046 km.); "muro de la discordia" entre Río de Janeiro y 13 favelas (14 km.); enclave de España en Ceuta (8.2 km.) y Melilla (10 km.); valla entre Hungría y Serbia (175 km.); Noruega y Rusia; Ucrania y Rusia; China y Corea del Norte; Corea del Norte y Corea del Sur; Belfast en Irlanda del Norte; Chipre entre Grecia y Turquía; "gran muralla" entre Arabia Saudita e Irak (965 km.); "línea de control" entre India y Pakistán (704 km.); alambre de púas en Maungdaw entre Myanmar y Rakhine en Bangladesh; Malasia y Tailandia; Singapur y Malasia; barrera Israelí en Cisjordania (709 km.); muro entre Botswana, Zimbabwe y Mozambique (500 km.); valla de Evros entre Grecia y Turquía (12.5 km.); y muro entre Marruecos y Sahara Occidental (2 720 km.). Tomado de: https://www.amnesty.org/es/countries/, consultado en abril de 2018.

Veracruz hasta la capital mexicana. México se vio obligado a firmar el "Tratado de Guadalupe Hidalgo" o "Tratado de Paz" el 2 de febrero de 1848, donde perdió la mitad de su territorio nacional, que corresponde a la anexión de los estados que ahora conocemos como California, Nuevo México, Arizona, Nevada, Utah, Colorado y parte de Wyoming. Este hecho abrió una honda herida en un país que luchaba por constituirse como nación. En ese mismo año se levantó una mojonera (tanto en inglés como en español) en la zona de playa de la ciudad mexicana de Tijuana, para delimitar las fronteras.

El triunfo militar sobre los territorios conquistados no pudo modificar las raíces identitarias y culturales de sus pobladores, los cuales a lo largo del tiempo se han resistido a olvidar sus orígenes, creando nuevas formas culturales que los distinguen, en fuertes movimientos (muy estudiados y documentados) de los grupos denominados *Chicano Power*, *Tex-Mex*, *Spanglish*, entre muchos otros, interculturalidad que se anota, pero que no se tratará en este escrito.

Treinta años después (1878), con la situación fronteriza acordada y respetada por ambos países, Estados Unidos aprobó la "Ley Posee Comitatus", que prohibió el despliegue de tropas del ejército dentro del territorio estadounidense, a menos que se tratara de la amenaza real de una invasión, o de una guerra declarada —situación que cambió con el intento de militarizar la frontera bajo el gobierno de Donald Trump en 2018.[7] En el último tercio del siglo XIX, durante el porfiriato, México logró estabilidad política y abrió las puertas al capital extranjero. El país más interesado fue el vecino del norte que promovió inversiones, principalmente en ferrocarriles, minería, bancos y petróleo.[8] Al mismo tiempo el

[7] J. Hernández, "Militarización en la frontera".
[8] C. Cardoso, *México en el siglo XIX*.

gobierno estadounidense negoció con el de Díaz "mano de obra" barata mexicana para apoyar su crecimiento industrial.

En las dos primeras décadas del siglo XX diversas circunstancias confluyeron para abrir la migración de mexicanos a EUA. Desde 1900, el gobierno de ese país impulsó un sistema de contratación privada, semiforzada y sin necesidad de visa, para la construcción de los ferrocarriles y labores agrícolas en el sureste de su territorio. Desde México, esta primera ola migratoria se incrementó con los refugiados que huyeron durante la Revolución Mexicana, y siguió otra cuando Estados Unidos se embarcó en la Primera Guerra Mundial y tuvo necesidad de contratar a migrantes mexicanos para suplir su carencia de trabajadores. Sin embargo, por temor a ser enlistados, más de 20 mil mexicanos regresaron al país en 1916.[9] Este inicio de un ir y venir migratorio, según las necesidades y condiciones de cada país, continúa hasta el presente.

En Estados Unidos, la posguerra tras el primer conflicto bélico mundial afectó la demanda de trabajadores mexicanos, y entre 1921 y 1941 la situación fue muy cambiante; las contrataciones y despidos masivos de mexicanos dependieron de las fluctuaciones de la economía estadounidense, pero en estos años hubo un cambio importante de parte del gobierno de ese país que tuvo serias repercusiones económicas y políticas, como la necesidad de tener una visa como requisito legal.

A esta medida oficial, la respuesta de los agricultores privados dueños de tierras (*farmers*) fue la de contratar "coyotes" (intermediarios) a quienes se les pagaba por llevar trabajadores sin visa a sus campos. En 1929, la crisis obligó a medio millón de mexicanos a regresar a su patria. En el terreno legal, esta gran depresión económica cerró más la puerta al convertir, cerca de 1932, a

[9] J. Durand y D. Massey, *Clandestinos*...

la inmigración ilegal en un delito federal castigado con cárcel y multa.[10]

La Segunda Guerra Mundial abrió una nueva etapa de contrataciones intensivas en 1942 y continuó, aunque en menor medida, hasta 1964. Al tiempo que sus ciudadanos se enlistaban, el gobierno estadounidense empezó firmando un primer contrato con México para implementar el "Programa Bracero" que amparó a 50 mil trabajadores destinados a California y Michigan. Y a partir de 1951 el Secretario del Trabajo estadounidense contó con amplios poderes para negociar con el gobierno mexicano cantidades específicas de visas para braceros, como acuerdos bilaterales de compromiso. En estos años también empezó la lucha de los braceros por sus derechos laborales. En 1952, con el aumento del flujo de indocumentados, Estados Unidos firmó "la Ley de Inmigración y Nacionalidad", que ratificó como delito la migración indocumentada.[11]

La otra cara de la moneda fueron los intereses de los agricultores estadounidenses y una creciente red de coyotes que siguió fomentando el arribo de indocumentados. En Texas, por ejemplo, los agricultores lograron la aprobación de la "Ley Texas Proviso", que estableció que no constituía un delito contratar migrantes indocumentados, con lo que quedaron libres de sanciones. Esto provocó una nueva modalidad conocida como "espaldas mojadas" referida a trabajadores indocumentados que quedaron al margen de todo amparo legal. En 1954, el gobierno norteamericano llevó a cabo la "operación *wetback*" contra estos trabajadores y deportó a 800 mil indocumentados.[12]

En 1965, al terminarse la Ley Bracero, el gobierno estadounidense legalizó a varios sectores de indocumentados. En

[10] *Idem*.
[11] *Idem*.
[12] J. Durand, "De la Ley Arizona a la Texas Proviso".

1986 promulgó una nueva "Ley de Control y Reforma Migratoria" (Immigration Reform and Control Act [IRCA]), por medio de la cual legalizó a tres millones de indocumentados, en su mayoría mexicanos, que trabajaban en la industria de la construcción y en servicios domésticos.[13]

Bajo el proyecto neoliberal, a fin de abrir el libre comercio en Norteamérica, entre 1991 y 1993, se reunieron grupos de trabajo de Canadá, EUA y México para acordar una zona de libre comercio entre los tres países, con el objetivo de reducir las barreras aduanales y facilitar el intercambio de bienes en esta región. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), North American Free Trade Agreement (NAFTA, por sus siglas en inglés) y Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA, por sus siglas en francés), entró en vigor el primero de enero de 1994. Al actualizar las leyes comerciales de sus miembros, en cierta medida este Tratado resultó favorable para México, como con el *antidumping* para resolver controversias —el caso del boicot contra el atún mexicano. Una gran contradicción que va de la mano con este acuerdo es que promueve la libertad para el trasiego de productos, mientras que en el caso de las personas las leyes cierran cada vez más los espacios.

El TLCAN ha sido objeto de debate y sigue siéndolo hasta su nueva modalidad TMEC —en espera de su ratificación definitiva en 2019—, entre distintas organizaciones sociales y económicas; algunos organismos empresariales lo defienden y otros muestran cómo ha desmantelado la industria nacional y ha arrastrado a México en una competencia desleal y a una mayor dependencia económica, pues más del 80 por ciento del comercio exterior mexicano es con EUA. Un botón de muestra del desequilibrio al interior del TLC ahora denominado TMEC, donde México sigue

[13] J. Durand y D. Massey, *op. cit*.

siendo el socio más pobre y con menos beneficios, es la creciente diferencia salarial entre México y Estados Unidos, lo que promueve la migración mexicana en busca de mejores condiciones de vida. Una de sus consecuencias más contradictorias es la libertad para el trasiego de productos pero no de personas, al no incluir leyes para enfrentar el aumento de los flujos migratorios, que en este siglo no sólo provienen de México sino de países centroamericanos devastados por las guerras, el hambre y la violencia.

El crecimiento del flujo migratorio en la década de los noventa fue interpretado en Estados Unidos como una pérdida del control fronterizo y esto se tradujo en organizaciones que pretendieron privar de los servicios de salud a los hijos de los indocumentados nacidos en su territorio. El umbral se cerró cada vez más cuando se duplicaron los efectivos de las patrullas fronterizas y se empezó a utilizar tecnología militar de vigilancia. La construcción del muro empezó a retazos, con justificaciones de todo tipo, siempre cerrando los ojos ante el otro. Según los datos del periódico *La Jornada*:

- 1990, se inicia la construcción de las rejas entre la ciudad de Tijuana, Baja California y el estado norteamericano de California.
- 1994, con la "Operación Guardián" se construye la valla fronteriza Tijuana-San Diego (225 km.) y se equipa la vigilancia: helicópteros con ametralladoras, camionetas todo-terreno, detectores de movimiento con sensores electrónicos, iluminación de alta densidad y visión nocturna. La patrulla fronteriza cuenta con 22 mil efectivos.
- 2006, el Senado de EUA aprueba el "Plan anti-migrante" con la construcción de 595 km. de vallas y 800 km. de barreras.
- 2006 y 2010, se despliega la Guardia Nacional a la frontera para reparar las rejas y vallas, también para realizar arrestos y deportaciones.

- 2014, el gobernador de Texas, Rick Perry, ordena el despliegue de la Guardia Nacional contra los niños indocumentados.
- 2016, existen 1 600 km. de cercas, vallas y barreras naturales. El presidente Trump pretende construir otros 1 600 km. para abarcar la totalidad de la frontera, pero con el costo a cargo de México.
- 2017, Donald Trump insiste en su ataque a los mexicanos en general, al separar y deportar familias dentro del territorio estadounidense. Al haber nacido en EUA, muchos ya tienen la ciudadanía, al igual que los denominados *Dreamers* que están becados en las universidades.
- 2018, Trump decreta "cero tolerancia" a la migración y pretende militarizar la frontera con México.[14] El procurador general estadounidense, Jeff Sessions, declara enfáticamente que la frontera no está abierta a los migrantes y que se deportará a los que vengan de manera ilegal. Entre mayo y junio se reportan más de 50 mil arrestos en la franja fronteriza y se han separado a más de 4 mil niños de sus padres, ubicándolos en albergues temporales inadecuados, en zonas desérticas de altas temperaturas. Los niños inmigrantes en EUA son obligados a tomar fármacos. Se dio a conocer que, entre abril y mayo de 2018, unos 2 mil niños fueron separados de sus familias bajo la política "Tolerancia Cero" en Estados Unidos. Desafortunadamente, los niños detenidos en Úrsula serán separados de sus familias y enviados a instalaciones de refugio, mientras que sus padres serán enviados a centros de detención antes de enfrentar el enjuiciamiento, confirmó la CBP a Asssociated Press. Duermen en jaulas.

[14] Véase artículo de John Sinnigen sobre sus estrategias mediáticas.

1. Niños enjaulados. Estados Unidos detiene a más de 52 mil niños inmigrantes. Duermen en centros de detención con láminas plateadas que sirven como mantas. Foto: Lenin Nolly, agencia EFE.

El sucinto recuento sobre el origen y las condiciones de los migrantes y de la construcción de muros da cuenta de una situación histórica que ha sido pactada durante más de un siglo por ambos gobiernos, los cuales tienen la responsabilidad de haber creado y fomentado la idea del "sueño americano", pero sobre todo, de consentir la migración ilegal, la existencia de "coyotes" y, junto con ello, el trasiego de personas, armamento y drogas.

El presidente Trump siempre ha hecho pública su inconformidad con el TLCAN. Desde su campaña electoral dijo que buscaría renegociarlo con el gobierno de México y, que de no lograr un acuerdo satisfactorio para los intereses de su país, se podría retirar del mismo, lo que ha tensado de nueva cuenta las relaciones bilaterales. A esto hay que añadir sus referencias a los mexicanos con insultos y considerándolos *tabula rasa* como delincuentes. En junio de 2018, las negociaciones se estancaron con la ruptura unilateral por parte de EUA que, en obvio chantaje, sólo quiere ratificarlo siempre y cuando México pague la construcción del muro fronterizo, acto fuera de toda lógica y réplica magnificada del ignominioso muro de la ocupación israelí en Gaza y

Cisjordania. Trump trasmutó el umbral del intercambio intercultural y comercial en un espacio de oscuridad, con sus acciones de lesa humanidad contra los niños detenidos, separados de sus padres y adormilados para tenerlos en jaulas.

Desde la interculturalidad crítica

Tras la migración entre México y Estados Unidos y los muros que la separan subyacen dos hechos que se traslapan: EUA encabeza a los primeros diez países que reciben el mayor número de inmigrantes y México ocupa el segundo lugar entre los ocho países de poblaciones que migran.[15] Este nada orgulloso sitio para México se debe a una situación imparable de violencia. A continuación se recogen algunos hechos que la han alimentado.

Desde hace más de una década la violencia en México se dirige contra los más vulnerables: mujeres, niños y jóvenes, que son asaltados, violados o usados en la red de trata de personas y de órganos. Los narcotraficantes obligan a los jóvenes a formar parte de su red delictiva, a sabiendas de que muchos perderán la vida, y éstos, sin oportunidades reales de trabajo, se enganchan para tener dinero y poder. La falta de contención efectiva de las autoridades sobre las redes internacionales de traficantes es una de las causas principales de la migración masiva de desplazados nacionales, pero también de toda la región de Centroamérica y el Caribe. Los datos del Informe 2017-2018 de Amnistía Internacional sobre la problemática migratoria son elocuentes:

> Entre enero y noviembre de 2017, 88 741 personas migrantes en situación irregular fueron detenidas y 74 604 fueron deportadas,

[15] Organización de las Naciones Unidas.

> en la mayoría de los casos sin la posibilidad de impugnar su deportación. De las personas deportadas, 94 por ciento procedía de Honduras, Guatemala y El Salvador, países que habían registrado algunas de las tasas de homicidio más altas del mundo en años anteriores, y 20 por ciento de las personas deportadas a esos países eran niños y niñas.
>
> En febrero, el Secretario de Relaciones Exteriores de México anunció que su país no recibiría a personas extranjeras devueltas por Estados Unidos en virtud de la orden del Presidente mexicano, en respuesta al control fronterizo anunciado por el presidente de Estados Unidos, Donald Trump, el 25 de enero de 2018. En junio, el gobierno mexicano se reunió con sus homólogos de Norteamérica y Centroamérica, teóricamente para abordar las causas fundamentales de la crisis regional de refugiados. No hicieron público ningún acuerdo.[16]

La lucha entre los migrantes y narcotraficantes en las rutas del trasiego al territorio estadounidense ha llenado la frontera norte de México de fosas comunes, campos de entrenamiento de sicarios, casas de seguridad, patrullas militares, pueblos fantasma y miles de desplazados y desaparecidos.[17] México cuenta con el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED)[18] para integrar los datos de personas no localizadas a partir de las denuncias presentadas, y sus registros de desaparecidos sólo entre abril de 2014 y abril de 2018, suman 33 125 personas. Según las investigaciones de Amnistía Internacional, las desapariciones forzadas con implicación del Estado y las perpetradas

---

[16] Amnistía Internacional, *Informe 2017-2018*.

[17] 300 mil muertos y desaparecidos en 12 años en México. http://www.eluniversal.com.mx/entrada-de-opinion/articulo/alejandro-hope/nacion/2016/02/23/los-300-mil-muertos.

[18] https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/registro-nacional-de-datos-de-personas-extraviadas-o-desaparecidas-rnped

por narcotraficantes son una práctica habitual y los responsables gozan de una impunidad casi absoluta. En el periodo mencionado, el padrón oficial de Registro Nacional de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED) indicaba que seguía sin esclarecerse el paradero de 34 656 personas, pero las cifras reales eran más altas que las oficiales porque excluían los casos federales anteriores a 2014 y los clasificados como delitos de otro tipo (secuestros o tráfico de personas).[19] En la franja fronteriza de ambas naciones, los Zetas y el Cártel del Golfo han provocado una espiral de violencia inédita que ha trastocado la vida de muchas ciudades, pero en particular las mexicanas, como en "la matanza de San Fernando".[20] Hay que añadir los asesinatos de periodistas mexicanos —once en 2018—, que hacen de México el país más peligroso para el periodismo, aun comparado con países en guerra.

Frente a esta grave situación, la sociedad civil ha respondido con agrupaciones binacionales en toda la región fronteriza, mediante numerosas acciones en contra de esta política inhumana y para atender las demandas de los desaparecidos con denuncias, propuestas legislativas, marchas de solidaridad, campañas y caravanas por la justicia. Buscan atender a los migrantes y proteger a las familias en territorio estadounidense con jornadas de desobediencia civil, *performances*, carteles, videos, cartas y murales.

La organización civil "Nuestra aparente rendición" ha documentado más de 40 agrupaciones en México y otros países de

[19] https://www.amnesty.org/es/countries/americas/mexico/report-mexico/

[20] Un joven ecuatoriano de 17 años cruzó en bote la frontera sur de México rumbo a Estados Unidos; interceptado por los Zetas en el municipio de San Fernando, Tamaulipas, sobrevivió a la masacre de 72 migrantes del 22 y el 23 de agosto de 2010. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos tuvo acceso al testimonio del sobreviviente y lo integró al reporte de "Derechos humanos de los migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México". http://www.milenio.com/estados/pense-querian-matarnos-sobreviviente-san-fernando.

Norteamérica y Europa que trabajan en red para apoyar la paz en México y defender los derechos humanos en nuestro país. En EUA y en México, los miles de personas que se solidarizan y organizan han conformado un movimiento de protesta no visto en muchos años en ambos países. El derecho a la existencia y a la seguridad ciudadana que defienden va de la mano con la exigencia de obligar a los gobiernos a rendir cuentas y a dar informes para encontrar a los desaparecidos, deportados y detenidos. Por su parte, ante la indiferencia gubernamental binacional, la guerra y el aumento de los muertos y desaparecidos, los familiares buscan expresar públicamente sus problemas y se resisten a permanecer callados, a ser silenciados, a ser invisibilizados. El nuevo gobierno de México bajo el presidente López Obrador, ha prometido atender y resolver con la fuerza del Estado.

¡EL DIÁLOGO INTERCULTURAL QUE ROMPE MUROS!

En otro orden de ideas, la migración de la población mexicana y latinoamericana comprende diferentes categorías que deben valorarse de forma adecuada: los migrantes ya establecidos por décadas en varios estados de la Unión Americana y que tienen la ciudadanía estadounidense; los familiares que migran temporalmente con la intención de permanecer unos cuantos meses y regresar, a diferencia de algunos que deciden vivir de manera permanente en EUA y los migrantes fronterizos, que trabajan en territorio estadounidense pero residen en México. Una categoría de otro orden es la de la migración forzada —en varias partes del mundo suman 68.5 millones de desplazados en cinco años (ONU, 2018)— proveniente de habitantes de poblaciones que huyen de la violencia y el despojo provocados por los narcotraficantes y las guerras para salvaguardar su vida e integración personal y

familiar. En la frontera norte de México este grupo está conformado por mexicanos, centroamericanos y afroantillanos. Esta distinción es indispensable, primero, para enfrentar las medidas generalizadas "antimexicanas" que pretenden criminalizar a toda una población sin distinción y, segundo, para identificar las distintas identidades englobadas bajo un solo concepto que iguala a hondureños con haitianos.

El sociólogo Gilberto Giménez, aporta algunas reflexiones en torno a la identidad y su importancia dentro del debate intercultural y la necesidad de establecer diálogos paritarios entre culturas.

> La identidad en las ciencias sociales no se puede pensar sin una interacción porque es en la interacción que se produce la identidad. La identidad no es una propiedad intrínseca del ser humano, sino relacional, se forma con el encuentro con los demás.
>
> La identidad es inseparable de la cultura, porque la identidad individual se forma a partir de nuestra participación de la cultura del grupo social al que pertenecemos. La identidad individual no se forma a base de ítems, es un concepto relacional y situado, por lo tanto, nuestra identidad es el conjunto de nuestras pertenencias sociales. Es conjunto porque pertenecemos a diferentes grupos sociales, a un país, a una región, a un pueblo, a una religión, a un deporte, a una profesión, a un partido político. Tenemos múltiples pertenencias que se han ido formando a lo largo de nuestra vida. Y en un segundo lugar, están presentes los atributos individualizantes que tienen que ver con nuestra forma de vida, gustos, preferencias personales, creencias, conciencia y voluntad propia.
>
> Hay que diferenciar la identidad individual de la grupal, porque podemos pertenecer a un grupo y diferir en algunos aspectos. Pero también es muy importante encontrar nuestro *alter ego*, los otros que enriquecen nuestra existencia.

> Con la migración, la identidad se pone en crisis, porque nuestra identidad está localizada en nuestro territorio, barrio, casa, en nuestra vida cotidiana. Como la identidad es multidimensional, tenemos pertenencias adscritas en las cuales hay aspectos en los que no tenemos control (dónde nacemos, qué lugar se ocupa dentro de la familia), pero en las pertenencias activas que están bajo nuestro control (cambiar de trabajo, de religión, de preferencias deportivas o emigrar) son elecciones conscientes de autoafirmación identitaria. El emigrar o desarraigarse implica la posibilidad de un conflicto, por lo tanto, el migrante debe ajustar una parte de su identidad y adaptarse ante la nueva situación. Pero siempre queda una parte importante de su núcleo identitario.
>
> Las culturas son diversas pero también desiguales. El reconocimiento a la diversidad cultural puede llegar a ocultar la desigualdad social, así como la estructura política y económica que la soporta. El derecho al respeto a todas las culturas ha sido una conquista de la modernidad, pero un respeto a la diversidad cultural que no vaya acompañado de justicia social ni de redistribución, cuidado, es una trampa. Las trampas ideológicas son uno de los grandes retos que se deben sortear y no perder de vista en la interculturalidad.[21]

Esta última consideración refiere a argumentos que pretenden justificar las posiciones de carácter racista, de "seguridad nacional", o incluso de interpretaciones bíblicas, como las infames declaraciones en junio de 2018 del Secretario de Justicia de EUA sobre el derecho divino de ejercer la justicia o de separar a los niños de sus padres. Por ello, la interculturalidad crítica atiende a la necesidad del respeto como condición para establecer un diálogo, un verdadero intercambio con base en una actitud empática, consciente

[21] Entrevista al Sociólogo investigador Emérito Dr. Gilberto Giménez, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, el 14 de octubre de 2017, para el Seminario Diálogos interculturales en el ámbito educativo.

y necesariamente con acciones reales. En el tema que nos ocupa, un paso indispensable implica reconocer la dimensión de las diferentes identidades culturales de los migrantes de acuerdo con su situación concreta sin menospreciarlas o ignorarlas.

Los encuentros interculturales se dan en un umbral donde se entretejen migrantes, autoridades, territorios y habitantes y necesariamente producen cambios en las personas que pueden generar reacciones diversas: aceptar ciertas partes y rechazar otras, coincidencias o incomprensión y emociones de distintos tipos que no hay que soslayar. Horacio Cerutti-Guldberg, sostiene que en la actualidad aún existe gran cantidad de obstáculos para ejercer de forma plena el reconocimiento del otro, por lo que se vuelve urgente una reflexión profunda que transforme la realidad.

> Estamos obligados a pensar qué hacer con la política y la vida pública, por los golpes de Estado antidemocráticos, democracias limitantes que no se traducen en bienestar de la población, porque incrementan la violencia, la corrupción y las ilegalidades, lo que nos deja sin garantías. Seguimos viviendo en sociedades racistas, clasistas, con una gran diferencia económica, que son verdaderos obstáculos para lo que sería una verdadera convivencia, un reconocimiento mutuo. Tomar en cuenta en la interculturalidad que la dimensión cultural del reconocimiento de las diferencias es importante, pero ignorar la dimensión económica es como seguir hablando en el vacío.
>
> Sentipensar es no quedarse en los conceptos puros, sino poner pie a tierra, y ver cómo podemos participar en la vida común de manera eficiente y comprometida.[22]

[22] Entrevista al Dr. Horacio Cerutti-Guldberg en el CIALC/UNAM, México, 17 de octubre de 2017, para el Seminario Diálogos interculturales en el ámbito educativo.

Al puntualizar algunas características de la dinámica de la globalización, Boaventura de Sousa indica cómo sobre el tema de los migrantes del siglo XXI, víctimas de guerras y desplazamientos transfronterizos, en algunos casos Internet ha facilitado la organización de movimientos sociales transnacionales que denomina "procesos de globalización contrahegemónica". Dichos procesos son movimientos sociales que pugnan porque no se pierda la conquista de los derechos humanos que tan caro le ha costado a la humanidad y fueron un tema abordado de manera importante en el Primer Foro Social Mundial celebrado en 2001 en Porto Alegre, Brasil.[23] Estos movimientos contrahegemónicos, desafiando las medidas anti-inmigrantes de lesa humanidad implementadas por los gobiernos mexicano y norteamericano en los movimientos transfronterizos tanto entre las fronteras norte y sur de México como en la del sur de EUA, han generado acciones para intervenir el muro que plasman inconformidades, protestas, ideas, emociones y símbolos.

Pocas semanas antes de la elección presidencial estadounidense, los artistas Rod Villa, Fernando Corona, Pamela Hernández y Carlos Cortez, con apoyo del grupo Entijuanarte, realizaron un mural en la valla fronteriza Mexicali-Calexico sobre la unión de los pueblos de México y Estados Unidos. El discurso visual y escrito resume su pensamiento: "Divididos nos caemos y unidos nos sostenemos". Este mural colectivo se pintó en una jornada internacional sobre la valla fronteriza de Mexicali, BC, el 23 de octubre de 2016 (véanse ils. 2, 3 y 4).

[23] S. Boaventura de Sousa, *op. cit.*

2 y 3. Mural colectivo "Divididos nos caemos y unidos nos sostenemos". Grupo Entijuanarte.

4. Artistas promotores del mural: Rod Villa, Fernando Corona, Paloma Hernández y Carlos Cortez.

Las imágenes plasmadas en el muro fronterizo expresan el sentir de los habitantes de ambos países que comparten cotidianamente ambos territorios cruzando un umbral amplio y abierto, pues hay quienes trabajan en el territorio estadounidense y viven del lado mexicano mientras que algunos cruzan la frontera para realizar compras más económicas en las tiendas mexicanas. Dicha convivencia diaria, este constante encuentro con la otredad ha modificado sus identidades, gustos y hábitos y ha creado expresiones estéticas fronterizas que expresan identidades regionales diferentes a lo estrictamente considerado como "lo mexicano" o "lo estadounidense".

Varios autores han tratado este tema; entre los contemporáneos que lo han abordado desde la perspectiva antropológica están Rubén Andersson y Néstor García Canclini; desde la sociología política, Charles Bowden y Carlos Arévalo, y desde el

aspecto simbólico del arte, Heriberto Yepes. Aquí interesa este último renglón en el momento de la coyuntura actual, más que las definiciones teóricas identitarias; la protesta contrahegemónica es contra la construcción del muro, la separación de las familias, la segregación, el confinamiento, la violencia, la prepotencia, la negación sistemática de las identidades regionales y el desprecio a las manifestaciones estéticas referidas a estos temas.

Intervenir el muro con el arte implica visualizar los problemas, simbolizarlos y abrir así las puertas al debate y a la expresión, al tiempo que motiva a la población a luchar contra aquello que la daña. Las acciones estéticas para plasmar en el muro testimonios, deconstruir lo que se pretende separar y traspasarlo físicamente con el color y la emoción, tienen un nivel significativo y profundo. La pintura individual o colectiva en el muro recoge acciones concretas que establecen lazos solidarios de fraternidad y solidaridad para combatir la violencia.

Los cientos de imágenes dan cuenta de un real diálogo estético intercultural binacional, como el mural en la pared de entrada de una escuela en Albuquerque de los artistas Claire Bain, Gary Sena, Lauren Kostelnick, Antonio Lente, Elizabeth López, Luis Mayorga, Branden Toledo y Michael Herrod[24] en cuyo primer plano hay tres personas, un hombre estadounidense vestido de traje, un indígena originario norteamericano y una mexicana; los tres portan un papel, que puede ser un certificado de estudios. En un segundo plano hay una escuela en cuyo patio se distinguen varios profesores con alumnos de diferentes etnias. La intención binacional es evidente: del lado derecho, una parte de la diosa

[24] http://www.roadtripamerica.com/murals/New-Mexico-Albuquerque-Frutos-De-La-Expresion.htm. Este mural se terminó en el año 2000 bajo los auspicios de Working Classrooms, Inc. y honra a la Primera, Decimoquinta y Decimonovena enmiendas de la Constitución de EUA. Se localiza en el centro de Albuquerque en la esquina sureste de la Calle segunda noroeste y Central.

mexica Coyolxauhqui sostiene en sus manos morenas una planta de maíz de color azul que, transformada en filacteria, termina con la bandera estadounidense y un arcoíris. Sobre la diosa dos pequeñas figuras caminan aludiendo al origen y travesía de los migrantes. El mural simboliza la convivencia armoniosa entre culturas y el derecho a la educación. Se terminó en el año 2000 bajo el auspicio de *Working Classrooms Inc*., y alude a varias enmiendas de la Constitución estadounidense. [25]

En San Diego se desató una fuerte polémica por un mural que criticó el muro fronterizo en el Chicano Park (véase il. 5), situado bajo el Puente San Diego-Coronado en el vecindario Logan Heights y que tiene una importante colección de 67murales. Una de las figuras principales es una persona señalando una enorme cruz blanca en cuyo interior se lee "*No Border Wall*" (véase il. 6). La escena contiene edificios, una pequeña loma verde y el famoso muro. En otra se ven dos brazos que ahorcan a un campesino mexicano que porta un rosario y su sombrero; su brazo izquierdo está vestido como la bandera estadounidense y su puño se forma con púas metálicas con las siglas ICE (*Immigration and Customs Enforcement*, Oficina de Inmigración y Aduanas). El brazo derecho tiene el escudo y la bandera mexicanos y en su puño dice "políticos" (véase il. 7). La polémica se zanjó impidiendo que se borrara el mural.

[25] Consultar en http://www.roadtripamerica.com/murals/new-Mexico-Albuquerque-Frutos-De-La-Expresion.htm

5. Bajopuente de San Diego-Coronado en el Barrio Logan, donde habita una comunidad mexicano-estadounidense.

6. Mural en el Chicano Park. Foto de Javier Tapia.

7. Mural en el Chicano Park. Foto de Javier Tapia.

A Fernando Corona se debe una extensa obra mural "Miradas en tránsito", pintada en el Instituto de Investigaciones Culturales de la Universidad Autónoma de Baja California con el tema de un testigo presente del paso de los migrantes. Su factura, con un lenguaje sintético, claro y emotivo da enorme fuerza al contenido, por las grandes y atentas miradas que atestiguan los pasos migrantes (véase il. 8).

8. Fernando Corona. Miradas en tránsito.

En diciembre de 2016 Enrique Chiu comenzó solo el "Muro de la Fraternidad". Inició con 3.2 km. en Tijuana, y se extenderá a Ciudad Juárez, Reynosa y Tecate, Mexicali. Buscaba promover la paz, la unidad y la solidaridad en ambos países. Pero con el paso del tiempo, su proyecto se extendió, incorporando a mucha gente, hasta desembocar en un movimiento espontáneo de protesta en contra de Trump. La propuesta de Chiu, transformada en obra colectiva significó la incorporación de personas que participan espontáneamente en grupos de artistas como la Fundación Pies Descalzos de Shakira, otros que llegaron de Oaxaca y Guatemala, e incluso de Japón, Alemania, Nueva Zelanda y España; la obra ha aglutinado a más de 2 mil participantes. El comentario de Chiu es elocuente:

> Al principio, los agentes de la patrulla fronteriza y de Inmigración y Aduanas nos veían con recelo. Nos decían que ni se nos ocurriera pintar de su lado. A nosotros nos daba risa. Y algunos incluso nos decían que, aunque estaban de acuerdo con los planes e ideas del presidente Trump, simpatizaban con nuestro proyecto.
>
> En muchos sentidos, el Muro es un obstáculo pero también un símbolo que apela a la conciencia de millones de seres humanos dentro y fuera de México y Estados Unidos. Este es un mural dedicado a la migración. A toda esa gente que sólo busca una vida mejor. Que se arriesga mucho. O que ha sido deportada y separada de su familia.
>
> Hemos ideado este mural a gran escala y a pequeña escala. El mural a gran escala es para que la gente lo vea de lejos. Pero también hacemos algo en menor escala. Dejamos mensajes pequeños que son leídos por esos migrantes que todos los días se esconden entre la yerba o que se pierden entre el polvo y el lodo. Les dejamos mensajes de aliento, de esperanza. Les dejamos escritos mensajes de esperanza para infundirles valor. Les decimos

"fuerza", "ánimo", "valor", "ten confianza en ti mismo". Hemos tenido a gente de toda condición. Gente con incapacidades. A mí en lo personal me ha emocionado que haya venido gente en silla de ruedas. Este tipo de participación vale mucho para mí (véase il. 9).

9. Muro de la Fraternidad (fragmento), Tijuana. Enrique Chiu, el iniciador. Se ha extendido hasta 3.2 km.

El entusiasmo por el "Muro de la Fraternidad" ha encontrado muchos aliados en otras ciudades fronterizas como Ciudad Juárez, Tecate, Naco o Reynosa, donde un nutrido grupo de organizaciones, artistas y fundaciones han mostrado su disposición a colaborar con donaciones y mano de obra para extender este gran mural a lo largo de la frontera. Esta propuesta que nació como una acción personal y creció, rebasando la intención de su autor, es un buen ejemplo de los esfuerzos de muchos en actos contrahegemónicos globales cargados de valor simbólico (véanse ils. 10 y 11).

10 y 11. Muro de la Fraternidad (fragmentos), iniciado en Tijuana y continuado en otras ciudades fronterizas como Ciudad Juárez, Reynosa y Tecate, Mexicali.

El grafitero francés JR en Tecate, Baja California y en San Diego, partió de una foto del niño David Enrique "Kikito", asomado con inocencia y curiosidad infantil por la gran valla, la amplió a dimensiones colosales para dar cuenta del maltrato por el que pasan los niños migrantes. Respetó la imagen en blanco y

negro porque la infancia de estos pequeños o de quienes han sido separados de sus padres, no puede ser colorida sino triste, gris y oscura por la situación que violenta su identidad y el desarraigo que viven (para ver esta foto, buscar en Internet: JR Kikito foto) como sucede con los niños separados de sus padres en jaulas, en diciembre de 2018.

Junto con las acciones de la sociedad civil mencionadas, estas expresiones estéticas biculturales también buscan abrir un poco la puerta, ampliar ese umbral de intercambio donde la luz y la sombra coexisten sin límites precisos, como pasa en los espacios donde concurren culturas distintas. Son expresiones contrahegemónicas frente a quienes ejercen el poder de manera arbitraria, contra el libre albedrío del otro al imponerse por medio de la violencia individual, física y psicológica, así como la violencia social mediática (noticieros, *twitters*), incorporada a la presión diplomática político-económica.

Las imágenes en el muro nacidas en una frontera particular se han fortalecido, incorporando la solidaridad binacional e internacional de quienes tienen empatía por el sufrimiento de los refugiados del mundo, su situación y sufrimiento, y están dispuestos a luchar por el derecho de los otros, de los invisibilizados y silenciados. Los murales desnudan una relación binacional asimétrica, pero dejan en el muro una energía creativa que eleva la condición humana y crean un diálogo intercultural que rompe muros. En la coyuntura actual, muchos toman el tema de los migrantes para que encuentren el olor de paz y alfalfa y se mantenga la luz de la esperanza.

12. Tijuana, noviembre de 2018.
Foto de Carlos García Rawlins, agencia Reuters.

[...] para que encuentren el olor de paz y alfalfa y se mantenga la luz de la esperanza.

Fuentes

Amnistía Internacional https://www.amnesty.org/es/countries/americas/mexico/report-mexico/ (2017-2018). https://www.amnesty.org/es/countries/ consultado en abril de 2018.

Anderson, Perry, "Balance del neoliberalismo. Lecciones para la izquierda", en *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, núm. 11, Quito, Corporación Editora Nacional, 1997.

Boaventura de Sousa, Santos, "¿Desglobalización? Crisis global del capitalismo", Antoni Aguiló y José Luis Exeni Rodríguez (trads.), *Diario Público*, 12 de noviembre de 2017.

Bowden, Charles, *Juárez, the laboratory of our future*, Aperture, México, 1998.

Cardoso, Ciro, *México en el siglo xix*, Nueva Imagen, México, 1980.

Durand Jorge, y Douglas S. Massey, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo xxi*, México, uaz, Porrúa, 2009.

Durand, Jorge, "De la Ley Arizona a la Texas Proviso", México, *La Jornada*, 27 de febrero de 2011.

Fazio, Carlos, *Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto*, Ciudad de México, Grijalbo, 2016.

_____, *La Jornada*, 31 de diciembre de 2017.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* Paidós Ibérica, Madrid, 1990.

Hernández, J. Jaime, "Militarización de la frontera", México, *La Jornada*, 2018.

Pacheco, José Emilio, *Poemas 1958-2000*, fce, México, 2000.

Salinas, Darío, "América Latina y Estados Unidos: Hegemonía y contra-hegemonía en las tendencias políticas hemisféricas", en *América Latina: Nuevas relaciones hemisféricas e integración*, Ciudad de México, unam/cialc/uia, 2016.

Yépez, Heriberto, "La frontera como falla", *Revista Metropolitana*, vol. 11, núm. 52, marzo-abril de 2007.

Entrevista al Sociólogo investigador Emérito Dr. Gilberto Giménez, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la unam, el 14 de octubre de 2017, para el Seminario Diálogos interculturales en el ámbito educativo.

Entrevista al Dr. Horacio Cerutti-Guldberg en el cialc/unam, México, 17 de octubre de 2017, para el Seminario Diálogos interculturales en el ámbito educativo.

Documentos electrónicos

Periódico *La Jornada* consultas y datos: http://www.jornada.unam.mx
2016, 24 de octubre.
2017, 27 de febrero, 16 de julio.
2018, 13 de marzo, 28 de abril, 21 de mayo, 19 de junio, 21 de junio.
https://www.gob.mx/sesnsp/acciones-y-programas/registro-nacional-de-datos-de-personas-extraviadas-o-desaparecidas-rnped (2018).
http://www.milenio.com/estados pense-querian-matarnos-sobreviviente-san-fernando:
https://www.google.com.mx/search?source=hp&ei=nt02W67dLszktQXu063IDw&q=migrantes+naciones+unidas&oq=migracion+naciones+unidas&gs
https://www.allcitycanvas.com/muro-fronterizo/
https://www.linguee.es/ingles-espanol/.../immigration+and+-customs+enforcement.html

Violencia política y representación en dos prácticas artísticas latinoamericanas

Roberto González Elizalde

Resumen

Dos intervenciones artísticas que abordan la violencia política en América Latina, región donde tanto el Estado como los grupos criminales buscan legitimarse por medios violentos, el primero de manera legal o contrasubversiva, y los segundos para afianzarse como un Estado paralelo, ilegal. Ambas producciones artísticas no sólo interpelan lo "irrepresentable" sino que lo confrontan y transforman la visión del entorno social. Se abordan distintos enfoques sobre la violencia política, entre los que destaca el de Elena Rosauro que reflexiona sobre la violencia desde el arte en el contexto latinoamericano.

Palabras clave: violencia, *performance*, representación, memoria.

Abstract

Two artistic interventions about political violence in Latin America, a region where the State itself on one hand and criminal groups on the other, pursue their legitimacy by violent means. The first one, the State, either legally or as counterinsurgency, and the second ones, the criminal groups, seek to consolidate themselves as a parallel and illegal State. Both artistic productions not only question the impossibility of something to be "represented", but challenge this notion and transform the social sorrounding vision. Several approaches on political violence are presented, pointing out the one of Elena Rosauro´s which focus on violence in art in Latin America.

Key words: *violence, performance, representation, memory.*

"México no es Guatemala, pero se le parece", dijo la periodista Carmen Aristegui[1] al exponer un símil entre los altos índices de corrupción e impunidad ocurridos en el país mexicano durante las últimas décadas, frente a la crisis de derechos humanos del país centroamericano, la cual desembocó en la creación de la Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala, ante la incapacidad del Estado para establecer un orden institucional.

El paralelismo en la precarización de la vida social de ambos países resulta pertinente, en especial cuando se observa bajo el concepto de "acumulación por desposesión" de David Harvey,[2] quien formula que el capital mundial actualmente se ha con-

[1] C. Aristegui, fiesta El libro y la rosa, UNAM, 2018.
[2] D. Harvey, *The New Imperialism...*, p. 145.

figurado mediante una "construcción violenta del espacio" en la que participan el Estado, corporaciones trasnacionales y grupos de la economía criminal.[3] Por la complejidad de la situación, no sólo el tema ha sido de interés y preocupación para diversos sectores de la investigación y la academia, sino que en el campo de las artes se ha intentado hacer una aproximación al dolor social desde diferentes plataformas.

En este artículo se busca reflexionar respecto a las formas de representación de la violencia política en dos expresiones artísticas: "País de fantasmas" (2014) y "Tierra" (2013) elaboradas por Rosa María Robles y Regina José Galindo, respectivamente. Si bien se trata de dos creadoras nacidas en países de contextos culturales distintos, comparten la situación geopolítica latinoamericana donde se ejercen actos vejatorios contra su población, ya sea por parte del mismo Estado (como expresa en su *performance* Galindo) o por grupos criminales (como se manifiesta en la instalación de Robles).

Aquí planteo que ambas producciones artísticas interpelen al espectador no sólo para evidenciar lo "irrepresentable", como sería el caso de una desaparición física a manos de una dictadura o del narcotráfico, sino para confrontarlo y transformar la visión del entorno social en el que se desenvuelven, como lo ha expuesto en sus trabajos teóricos Elena Rosauro. En este proceso de construcción de nuevas imágenes, también se propicia un choque contra las narrativas oficialistas que promueven la permanencia de la acción violenta.

Este análisis sigue la línea de pensamiento de Rosauro, quien argumenta que la violencia política comprende aquella perpetrada por el Estado (de manera legítima o contrasubversiva) o por

[3] C. Fazio, *Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto*, pp. 12-17.

grupos que en más de las veces conforman un Estado paralelo fuera de la legalidad, donde está en juego la legitimidad. Después de todo "en nuestro presente neoliberal, esta violencia no busca ya tanto defender una ideología (aunque la tenga) como dominar recursos, lugares y personas".[4]

Se parte de una revisión concisa del contexto social y político en el que ambas obras fueron elaboradas, es decir, el de México y el de Guatemala, países natales de las artistas y a los que apelan en sus piezas, y se habla de las estrategias de representación empleadas en su crítica a la violencia. Asimismo, se plantean algunas reflexiones en torno al papel de la memoria como medio para la implicación del público con las representaciones de la violencia política en el arte.

Algunas notas sobre la violencia política

Por tratarse de un concepto con significaciones múltiples, que varían según el campo de estudio desde el que se aproxime, conviene situar algunos conceptos respecto a la violencia, previo análisis de las propuestas artísticas para llegar a la perspectiva teórica de Elena Rosauro, que se considera la más pertinente al plantear que las acciones de hostilidad e intimidación conllevan la dominación de recursos y su posterior despojo, por parte de grupos que buscan conservar o hacerse de legitimización.

Un punto de partida que es esclarecedor para interpretaciones posteriores es el de Walter Benjamin, quien sostiene que la violencia "como medio, es siempre fundadora de derecho o conservadora de derecho",[5] es decir, que a través de ella se busca

[4] E. Rosauro, *Historia y violencia en el Sur americano. Práctica 1992-2012*, p.18.
[5] W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 32.

implementar un sistema determinado de valores dentro de un orden social o, por el contrario, se desea la permanencia de una cierta estructura ya constituida. La configuración de valores o la preservación de éstos será determinante al momento de evaluar un hecho violento. Por su parte, Sergio Tonkonoff expresa que "determinadas acciones u omisiones son calificadas socialmente como violentas por violar las interdicciones que protegen y articulan las creencias y valores más altamente estimados por el grupo que las condena".[6] Bajo esta premisa, lo violento se encuentra vinculado con lo social y lo cultural, al estar definido por las configuraciones normativas de un tiempo y lugar determinados, pero se transforma debido a la naturaleza dinámica de los valores simbólicos. De igual modo, como señala este autor, hay un estrecho vínculo entre la violencia y lo político porque aquélla "participa de la institución de un conjunto social como comunidad de valores compartidos".[7]

Ante estas implicaciones de la violencia con lo político y lo sociocultural aquí se opta por tomar distancia de la interpretación de Arteaga y Arzuaga, donde la violencia se entiende como "una escenificación en la que se pone en juego un conjunto compartido de representaciones colectivas donde los actores, individual o colectivamente, despliegan de forma creativa, e inteligible para otros, sus capacidades de hacer daño a una persona o cosa [...]".[8]

Si bien esta propuesta contempla campos amplios y de contextos mundiales, es perceptible que en esta conceptualización, al referirse a la violencia más allá de las causas que la generan y los fines que persigue, los autores dejan de lado la dimensión histórica

[6] S. Tonkonoff, "La violencia como 'objeto'. Una aproximación teórica", p. 21.
[7] *Idem*, p. 21.
[8] N. Arteaga y J. Arzuaga, *Sociologías de la violencia*..., p. 19.

de América como un continente descolonizado y diluyen las tensiones de explotación y segregación que, en buena medida, explican la conformación social y política de los países latinoamericanos. En palabras de Fanon: "El colono hace la historia y sabe que la hace [...]. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea".[9] El abordaje de la violencia, se insiste, estará definido por su contexto social y, por lo tanto, no puede ir separado del mismo.

Ahora bien, resulta evidente que en este siglo XXI América Latina atestigua una nueva modalidad de violencia, alejada en cuanto a sus motivos de la violencia descolonizadora defendida por Fanon, y mucho menos de una violencia revolucionaria que "ha construido comunidades, identidades e incluso naciones a partir de la lucha armada, en oposiciones a los regímenes anteriores".[10] Más bien, las últimas décadas del siglo XX han presenciado la "globalización de la violencia legal y criminal" como uno de los resultados de la puesta en práctica de las economías neoliberales.[11] Para Sayak Valencia, a partir de la década de los ochenta, este proceso económico y político trajo no sólo un incremento dramático de la pobreza en Latinoamérica, sino también la consolidación del vínculo entre el narcotráfico y el Estado:

> Factores como la liberalización de precios, la desregulación de los mercados, escasos apoyos al campo (al sector agropecuario), desestructuración e ineficacia de las funciones del Estado, faltas en el cumplimiento en las garantías mínimas de los derechos humanos, espectralización del mercado, bombardeo consumista-informativo, frustración constante y precarización laboral

[9] F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, p. 45.
[10] E. Rosauro, *Historia y violencia en el Sur americano...,* p. 36.
[11] C. Fazio, *op. cit.*, p. 21.

> ayudaron también a la popularización de la economía criminal y el uso de la violencia como herramienta mercantil [...].[12]

Para consumar su legitimización, los grupos en disputa, ya sean poderes estatales o conjuntos criminales, emprenden una serie de "acciones radicales, encaminadas a vulnerar corporalmente"[13] y que tienen la capacidad de transformar contextos para hacerse con el poder.[14] Rosauro aborda estas prácticas que traen consigo, además del control de territorios, la recompensa económica de los bienes despojados: "Violencia y consumo, por tanto, vertebran el proyecto neoliberal que, como es bien sabido, fomenta polarizaciones económicas que empujan a una parte de la población a satisfacer sus necesidades y deseos a través de la reconfiguración del concepto de trabajo, en ocasiones mediante la comercialización necropolítica del asesinato".[15]

Desde esta compleja perspectiva, donde grupos oficiales y marginales despojan e intimidan, sumado a que en las más de las veces la división entre uno y otro se torna muy tenue, Elena Rosauro plantea el término de "violencia política" para referirse a todas aquellas acciones que trastornan el funcionamiento y la organización política de una sociedad: "[La violencia política] es aquella violencia que trata de imponer cierto orden y visión del mundo sobre un territorio y sus habitantes, bien sea ejercida por el Estado o bien por grupos que, de alguna manera, le disputen su poder".[16] Este tipo de violencia, que primordialmente busca preservar o alcanzar una legitimidad dentro de un organismo

---

[12] S. Valencia, *Capitalismo Gore*, p. 36.
[13] *Idem*, p. 147.
[14] A este conjunto de prácticas violentas, Valencia las denomina "necroempoderamiento", *idem*, p. 148.
[15] E. Rosauro, *Historia y violencia...*, p. 47.
[16] *Idem*, p. 50.

social, sería ejercida por el Estado a través de instrumentos como la policía o el ejército, o por medio de prácticas perniciosas, como la tortura o la desaparición, que intentan sofocar cualquier manifestación subversiva. Pero también sería una práctica de los grupos que funcionan fuera de la legislación vigente (llámense criminales, narcotraficantes o terroristas) cuya estructura llega a conformar un Estado paralelo dentro de un mismo territorio.[17]

En su estudio de las prácticas artísticas contemporáneas de América Latina, Rosauro usa el término de violencia política como propuesta teórica para abordar las obras de los que han reflexionado sobre la violencia en dicho espacio. Su análisis distingue dos estrategias de representación "fundamentales y opuestas":

> [...] una literal (o explícita), que reproduce los efectos de la violencia tan fielmente como es posible, y otra metafórica, que renuncia a la referencia directa en favor de la sugestión y evocación. O, como sostenemos aquí, hipervisibilidad de ejecuciones, mutilaciones y todo tipo de vejaciones *versus* evocaciones de los no-cuerpos, de los desaparecidos.[18]

A partir de esta propuesta se analizan las estrategias de las dos artistas mencionadas en su aproximación a dos situaciones de violencia política generadas en sus países de origen.

Rosa María Robles, "País de fantasmas"

En 2014, la Casa Universitaria del Libro de la Universidad Autónoma de Nuevo León, México, encomendó a la artista Rosa

[17] *Idem*, p. 18.
[18] E. Rosauro, "Hipervisibles o desaparecidos...", p. 160

María Robles (Culiacán, 1963) la elaboración de un altar, como parte de las actividades de la festividad del Día de Muertos. Este proceso dio como resultado "País de fantasmas" (véase il. 1), instalación y *performance* donde Robles intervino los elementos simbólicos de una ofrenda tradicional para insertarlos en el contexto del estallido de la violencia en México, generado a partir de la instauración de la llamada "guerra contra el narcotráfico" emprendida por Felipe Calderón.

1. Rosa María Robles, "País de fantasmas", 2014, performance *e instalación.*

La obra conserva elementos que pueden encontrarse en altares tradicionales, como el empleo de una estructura integrada por niveles, en este caso cuatro, así como veladoras blancas distribuidas sobre un mantel de igual color; en el altar de la artista se emplearon 365 velas para representar los días "en que se cometen

asesinatos en alguna parte del país".[19] Entre los componentes propuestos por Robles está el de colocar un ataúd de cristal vacío en el nivel superior. En ese mismo sentido, el colorido papel picado que comúnmente cuelga encima del altar, fue sustituido por planas de periódicos de nota roja que daban cuenta de diversos hechos violentos a través de sus encabezados y fotografías.

En otra intervención a la tradición, Robles descartó el empleo de bebidas y alimentos como parte de la ofrenda. En su lugar, la artista junto con catorce voluntarios se extrajeron sangre —bajo supervisión médica— la cual escurrieron con jeringas en el área central del mantel blanco del altar.[20] En algún momento de la acción, Robles se presionó el brazo pinchado, de modo que la sangre brotó de manera directa, tiñiendo así de rojo la tela blanca. La artista ha empleado este recurso en otras obras, por ejemplo, en una pieza anterior titulada "Alfombra roja" (2007), donde empapó con su sangre una cobija para representar la práctica del crimen organizado en la que envuelven a los asesinados en cobertores ("encobijados", se les llama) y son arrojados en terrenos baldíos.

En "País de fantasmas" la acción de verter sangre a la pieza también se relaciona de manera íntima con las raíces prehispánicas de la celebración de muertos. Habría que recordar que, entre los rituales de la cosmogonía mesoamericana, los pueblos acostumbraban entregar ofrendas de sangre mediante la punción de alguna parte del cuerpo que se brindaban como alimento de los

[19] I. Cerda, Artista deja su sangre en altar de muertos regiomontano.

[20] La acción de teñir el mantel con el líquido expulsado por las jeringas resulta difícil de desligar de la técnica del *dripping* empleada por J. Pollock para sus obras de grandes dimensiones, donde la improvisación y el libre manejo del goteo sin pretensión de un patrón establecido buscaban la desautomatización del artista. Conviene anotar que el pintor mantuvo el sentido ritual que retomó de los indígenas norteamericanos.

dioses.[21] En este altar, la comida y la bebida fueron sustituidas por una ofrenda de sangre que rememora a los fallecidos frente a la violencia producida por "la guerra contra el narco" de Calderón.[22]

La repercusión de la pieza se ve fortalecida en el contexto de la celebración del Día de Muertos, que en la actualidad se ha revestido de un sentido "jocoso e irónico"[23] además de que, institucionalmente, la atmósfera de la fiesta tiene como objetivo "generar un ambiente de relajamiento y diversión, además de confort y familiaridad con las almas en su día de retorno a la tierra".[24] Ileana Diéguez también coincide en referir la intervención de la pieza al ambiente festivo de la celebración para expresar una denuncia: "Poco o nada de la barbarie en que vivimos se había manifestado en las exhibiciones públicas del Día de Muertos. El colorido tradicional parecía no ceder lugar a las contaminaciones de la muerte violenta".[25]

El ataúd vacío, según la propia Robles, simbolizaría "una ausencia que hable por todas las ausencias del país",[26] en referencia a los desaparecidos por la violencia criminal y también por las víctimas acaecidas en sucesos terribles que tuvieron lugar en Nuevo León, por ejemplo, el caso de los estudiantes del Tecnológico de Monterrey asesinados en un confuso enfrentamiento, o el

[21] A. López, L*as razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, p. 119.

[22] A. Méndez, "Documentan 136 mil muertos...". Un reporte de la organización civil italiana Líbera sostiene que la "llamada guerra contra el narco provocó, desde 2006 hasta el último minuto del gobierno de Calderón, la muerte de 53 personas al día, 1 620 al mes, 19 442 al año, lo que da un total de 136 100 muertos, de los cuales 116 mil (asesinatos) están relacionados con la guerra al narcotráfico y 20 mil homicidios ligados a la delincuencia común". Su sucesor, Enrique Peña Nieto, tan sólo perpetuó la guerra sin cambiar sustancialmente la estrategia contra el crimen.

[23] A. González, *México tradicional. Literatura y costumbres*, p. 207.

[24] H. Zarauz, "La fiesta del Día de Muertos", p. 133.

[25] I. Diéguez, *Cuerpos sin duelo: iconografía...,* p. 121.

[26] R. Robles, "País de fantasmas", hoja de sala.

incendio del casino Royale por parte de un grupo criminal donde fallecieron 52 personas, por mencionar un par de hechos. También habría que destacar que unos meses previos a la presentación de "País de fantasmas", ocurrió el caso de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa desaparecidos el 26 de septiembre de 2014.

Estos componentes permiten interpretar el elemento del vacío en esta obra, además del énfasis en la ausencia de las víctimas, como referentes a la invisibilización de las instituciones que ha dejado tras de sí el estallido de la violencia, produciendo un estado de excepción donde, como expresa Guevara Meza siguiendo a Agamben, se ha generado "un espacio fantasmal e indeterminado donde matar a una persona no es ni asesinato ni ejecución, ni crimen ni condena"[27] y la violación a los derechos humanos es constante.

Si bien el sentido de la pieza se dirige no hacia el cuerpo vejado por la violencia, con iconografías y recursos como la sangre o la nota roja, que Rosauro califica como explícitas en la representación de la violencia política, también habría que hacer énfasis en el ejercicio de la memoria que plantea la instalación: no olvidar que las muertes están ocurriendo y se suceden a una velocidad terrible; la presencia de los diarios en el altar da constancia de la tragedia cotidiana. Si bien el discurso primordial de la fiesta contemporánea de Día de Muertos tiene la finalidad de "dar la bienvenida a los parientes que se han ido",[28] Robles busca recordarnos que la guerra ha traído consecuencias espantosas para la sociedad, y que este hecho debe sobrepasar las celebraciones institucionalizadas.

---

[27] C. Guevara, "La voz del dolor...", pp. 25-36.

[28] A. González, *op. cit.*, p. 215.

Regina José Galindo, "Tierra"

En enero de 2013, gracias a la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Verdad y Justicia, Efraín Ríos Montt, militar y ex dictador de Guatemala, fue condenado por genocidio y delitos de lesa humanidad cometidos contra comunidades mayas ixiles en una infame cruzada contra una insurgencia de izquierda que, según se anunciaba, amenazaba al país centroamericano. Datos surgidos durante el juicio registran que 1711 personas, entre hombres, mujeres y niños, fueron asesinadas durante la acometida del gobierno.[29] A la par del desarrollo del juicio contra Ríos Montt, Regina José Galindo (Ciudad de Guatemala, 1974) presentó "Tierra", como resultado de su trabajo en una residencia artística en Les Moulins, Francia.

"Tierra", un *videoperfomance* de 30 segundos de duración, alude no sólo al enjuiciamiento a Ríos Montt sino a los testimonios de más de cien indígenas que sobrevivieron a las masacres ordenadas por el militar durante su gobierno, entre marzo de 1982 a agosto de 1983. Los campesinos que testificaron contra el ex militar revelaron que uno de los métodos de exterminio dentro de su plan de contrainsurgencia era el de las fosas comunes: se colocaba a un conjunto de la población en un pozo profundo cavado con anticipación por una retroexcavadora. La gente era empujada por las bayonetas de los soldados hasta que caía dentro de la abertura y una vez en el interior era enterrada viva.[30] Alrededor de este testimonio se centra "Tierra".

En el *videoperformance* (véase il. 2) se aprecia un extenso terreno baldío, y la artista allí desnuda y de pie. En algún momento

[29] Amnistía Internacional, *Juicio a Ríos Montt*.

[30] Testimonio referido por la propia artista, en su sitio web: http://www.reginajosegalindo.com/tierra/

2. Regina José Galindo, "Tierra", 2013, videoperformance.

se aproxima una enorme retroexcavadora, cuyo brazo mecánico comienza a hundirse en la tierra y la abre. Aunque la máquina en su trabajo avanza muy cerca de ella, Regina permanece serena y su semblante no parece alterado ante la peligrosa proximidad del brazo mecánico.

La retroexcavadora continúa su trabajo hasta trazar un profundo cuadrante, pero sin tocar el área donde se encuentra Galindo; cuando se aleja, podemos ver cuán profundo es el agujero en la tierra, así como la reducida superficie en la que ha quedado apartada la artista.

A lo largo del *performance*, la tensión se intensifica debido a las dimensiones de la máquina frente al cuerpo expuesto de la artista, inquietud que se acentúa al ver que no existe enfrentamiento ni repulsión hacia la amenaza que va acercándose hacia ella. ¿Es acaso el símbolo de Guatemala aislada por una fuerza que la excede y, por lo tanto, es difícil hacerle frente? La propia Galindo lo expresa en términos más positivos: "Esta obra para mí es mucho más utópica, mucho más esperanzadora, porque es cómo todo

se destruye a tu alrededor y cómo tú permaneces en pie; es una historia de supervivencia".[31]

Previo a esta pieza, en 2003, la creadora había elaborado otro *performance*: "¿Quién puede borrar las huellas?", en torno a la figura de Ríos Montt y su presencia política en Guatemala, a pesar de los crímenes cometidos. En él presenta una caminata que va de la Corte de Constitucionalidad al Palacio de Gobierno de Guatemala, lleva los pies descalzos y mojados en sangre, por lo que va trazando su recorrido con huellas rojas sobre el pavimento; de vez en vez se detiene para humedecer de nuevo sus pies en una bandeja y continuar su andanza. La pieza aludía a la intención de Ríos Montt de lanzarse a la presidencia de Guatemala sin habérsele enjuiciado por sus delitos; el recorrido de Galindo representa a las instituciones a las que Montt tenía que pasar por alto para sostener su carrera política y de impunidad. Así como "País de fantasmas" de Robles plantea un discurso alternativo ante la institucionalización y normalidad de la violencia; "Tierra" de Galindo confronta ciertas narrativas de los sectores oligárquicos de Guatemala que desean atenuar las consecuencias de la guerra sucia en este país, al grado de negar la infamia. Ella lo expresa de esta forma:

> En las escuelas no te enseñan esta información, no sólo no te la enseñan, te la niegan, los periódicos te niegan la información. El presidente Otto Pérez Molina, que es un militar, salió en un periódico diciendo que en Guatemala no hubo genocidio [...]. En el momento más importante del país cuando se está sucediendo el juicio [a Ríos Montt] paralelamente sale la oligarquía, que son los que más poder tienen sobre los medios de comunicación, y sale el presidente a decir que no hubo genocidio. ¿Qué

[31] Fluxlino, Regina José Galindo, "Tierra".

> información tiene la gente? ¿Cómo construir un país sobre esa base de la mentira? [32]

Como se puede ver, en "Tierra", Galindo opta por un trabajo que iconográficamente resulta más lírico en su representación de la violencia política, por lo que es factible agruparlo en lo que Rosauro ha designado como expresiones más sugestivas que directas. Esto constituye un cambio en las estrategias de la artista, ya que en piezas anteriores la representación de la violencia es explícita. En otros de sus *performances* es recurrente la confrontación del cuerpo ante materias diversas en los que la artista es sepultada (por ejemplo en "Raíces" (2015) o donde se somete a alguna tortura, como en "La verdad" (2013), donde, además, Galindo da lectura a testimonios de mujeres ultrajadas durante la guerra contra la contrainsurgencia. Cada cierto tiempo la acción es interrumpida por un hombre que se acerca e inyecta la boca de la artista con anestesia; el acto se repite hasta que finalmente es imposible comprender las palabras que pronuncia Galindo.

Diez días después de que Ríos Montt fue declarado culpable por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Verdad y Justicia en 2013, el veredicto fue anulado. El ex militar falleció el 1 de abril de 2018 sin cumplir su condena de ochenta años en prisión. Las piezas artísticas de Galindo encarnan su conocimiento sobre la corrupción del Estado guatemalteco.

[32] *Idem*.

La memoria y la implicación: algunas conclusiones

En este artículo se analizan dos obras latinoamericanas de fuertes referentes históricos, donde Rosa María Robles y Regina José Galindo reflexionan sobre la violencia política desde el arte contemporáneo. Ambas comparten el uso del *performance* y sus posibilidades plásticas como medios para abordar temas de la historia reciente de sus respectivos países de origen. Sin embargo, sus estrategias son distintas. Robles emplea el uso de iconografía tradicional para subvertirla y dotarla de otros sentidos. A partir de la festividad del Día de Muertos, así como del uso de elementos como sangre y fotos de la nota roja, busca intervenir el evento para rememorar a los fallecidos durante la "guerra contra el narco" desatada por el Estado mexicano. Por su parte, Galindo recurre a un lenguaje más lírico para reinterpretar un testimonio de violencia genocida en Guatemala, en una pieza que entrega diferentes lecturas sobre la tragedia y la actitud ante la desgracia. Ambos ejemplos aluden a las dos tendencias propuestas por Elena Rosauro respecto a la interpretación de la violencia política en el arte contemporáneo latinoamericano: la vertiente directa y la metafórica.

Las obras tienen en común la referencia a la memoria, a no olvidar las vejaciones sufridas y, a su vez, a insistir en que fueron verídicas, aun cuando las narrativas oficialistas se empeñen en señalar lo contrario. Sin embargo, estas piezas repercuten no sólo como ejercicios de memoria histórica, sino por su llamado al espectador a involucrarse con ellas, ya sea a partir de la mirada y de la empatía de la amenaza que se cierne sobre un cuerpo expuesto, en el caso de Galindo, o en la participación en la ofrenda de sangre para un altar de muertos dedicado a víctimas de la "guerra contra el narco", como ocurre en la obra de Robles. Rosauro

invita por igual a ver las obras que abordan la violencia, no sólo como "trabajos de memoria", sino también como: "obras de arte que abordan la violencia como 'artefactos críticos' en los que las temporalidades y la construcción de la historia y las memorias se entrelazan con la violencia, y en los que las violencias pasadas son rescatadas por los artistas para arrojar luz sobre las violencias presentes".[33]

La intención de involucrar al espectador lleva a las reflexiones sobre la *implicación* en la imagen de la que habla Didi-Huberman, esa afectación que surge desde la mirada y que se puede transformar en una experiencia tras permanecer (con una disposición necesaria por parte del espectador, indudablemente) un cierto lapso frente al suceso que ofrece el objeto visual. Dice este autor: "una imagen bien mirada sería entonces una imagen que pudo desconcertar y después renovar nuestro lenguaje, y por ende, nuestro pensamiento".[34]

La representación artística de la violencia política también apela a la dimensión del dolor como "un vínculo contingente con el mundo", en palabras de Ahmed citando a Sartre o, como dice ella misma: "justo la suposición de que sabemos cómo se siente el otro, es lo que nos permitiría transformar su dolor en nuestra tristeza".[35] Las expresiones artísticas de Rosa María Robles y Regina José Galindo buscan, a través de sus respectivas estrategias, reconstruir el sentido de comunidad en una sociedad adolorida.

---

[33] E. Rosauro, "Hacer la historia...", p. 222.
[34] G. Didi-Huberman, *Arde la imagen*, p. 26.
[35] S. Ahmed, *La política cultural*..., p. 64.

Fuentes

Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, UNAM-CIEG, 2017.

Arteaga, Nelson y Javier Arzuaga, *Sociologías de la violencia, Estructuras, sujetos, interacciones y acción simbólica*, México, FLACSO, 2017.

Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, España, Taurus, 2001.

Didi-Huberman, Georges, *Arde la imagen*, México, Fundación Televisa, 2012.

Diéguez, Ileana, *Cuerpos sin duelo: Iconografía y teatralidades del dolor*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2016.

Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963.

Fazio, Carlos, *Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto*, México, Grijalbo, 2016.

González, Aurelio, *México tradicional. Literatura y costumbres*, México, El Colegio de México, 2016.

Guevara, Carlos, La voz del dolor. La violencia entre la estética y la política, en *Tiempos oscuros. Violencia, arte y cultura*, pp. 25-36, México, INBA, 2012.

Harvey, David, *The New Imperialism*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

López Austin, Alfredo, *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, Ediciones Era, 2015.

Rosauro, Elena, "Hipervisibles o desaparecidos: diferencias geo-políticas en la representación de la violencia en América Latina", en *Archivos de la Filmoteca*, pp. 157-172, España, Institut Valenciá de Cultura, 2017.

_____, "Hacer la historia. Narraciones visuales de la violencia en América Latina", en *Americania*, pp. 213-242, España, Universidad Pablo de Olavide, 2017.

_____, *Historia y violencia en el Sur americano. Prácticas artísticas, 1992-2012*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

Tonkonoff, Sergio, "La violencia como 'objeto'. Una aproximación teórica", en *La pregunta por la violencia*, pp. 19-34, Argentina, CLACSO, 2017.

Valencia, Sayak, *Capitalismo gore*, España, Melusina, 2010.

Zarauz, López, Héctor, "La fiesta del Día de Muertos", en *La fiesta mexicana*, pp. 113-139, México, FCE, 2016.

Documentos electrónicos

Amnistía Internacional. (2016, 8 de enero). *Juicio a Ríos Montt: La mayor prueba para el sistema de justicia Guatemalteco* [en línea]. Recuperado el 7 de mayo de 2018 de https://www.amnesty.org/es/latest/news/2016/01/rios-montt-s-trial-the-ultimate-test-for- guatemala-s-justice-system/

Artes Visuales UANL. (2014, 11 de noviembre). *Performance* "País de fantasmas", Rosa María Robles [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=HAahOVDIHFs&t=1s

Casa del Libro UANL.(2014, 27 de octubre). "País de fantasmas". Rosa María Robles. Hoja de sala [en línea]. Recuperado el 9 de abril de 2018 de https://issuu.com/casadellibrouanl/docs/hoja_de_sala-issuu

Cerda, I. (2014, 30 de octubre). Artista deja su sangre en altar de muertos regiomontano [en línea]. *Hora Cero*, Sección Cultura. Recuperado el 9 de abril de 2018 de https://www.horacero.com.mx/vida-y-cultura/artista-deja-su-sangre-en-altar-de-muertos- regiomontano/

Cultura. E. (2018, 21 de abril). Carmen Aristegui analiza a los candidatos presidenciales en #FiestaLibroyRosa [Archivo de video]. Recuperado de https://www.pscp.tv/w/1lDxLaXRVBRKm

Fluxlino (2013, 29 de junio). Regina José Galindo, "Tierra" 2013 [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=mlteAI2P_98

Méndez, Alfredo, "Documentan 136 mil muertos por lucha contra el narco; más que en país en guerra", *La Jornada*, 11 de diciembre de 2012. Recuperado el 9 de abril de 2018 en https://www. jornada.com.mx/2012/12/11/política/015n1pol

Televisa Monterrey (2014, 30 de octubre). Las Noticias - Se extraen sangre para para vertirla en altar [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=K5qfWCXMWc8

Camino con corazón

Una cartografía sentipensante de territorios originarios

Jarumi Dávila

Resumen

El territorio es un espacio geosimbólico en el cual se ve afianzada la identidad; como todo espacio, este es propenso a ser recorrido, siendo el caminar uno de los actos rituales más importantes de los pueblos originarios. Durante dicha acción, el ser reflexiona acerca de lo que siente y piensa, por lo tanto se constituye.

La presente muestra se compone de una serie de imágenes que, a manera de cartografía, da muestra de un andar por diversos territorios en los que el corazón ha latido más aprisa, pues la conexión con los mismos, ha ido más allá del espacio físico para encontrarse con sus respectivas culturas.

México ha sido espacio de encuentro clave entre artistas e intelectuales de toda Latinoamérica, quienes en su caminar por estas tierras seguramente sintieron latir más aprisa su corazón al conectar no sólo con sus espacios, sino con sus habitantes y con aquello que no se puede nombrar pero se siente y que la mayoría de la veces invita

a reflexionar y, por ende, a proponer, lo que a buen término conlleva a actuar.

Palabras clave: huicholes, *wixárika*, espacio geosimbólico, identidad, encuentro intercultural.

ABSTRACT

Territory is a geosymbolic space in which identity is strengthened. Like all space, this one is prone to be traveled, with walking being one of the most important ritual acts of native peoples. During this action, the walker reflects on what he or she feels and thinks, and is thereby constituted. The present sample is composed of a series of images that, as a cartography, shows a walk through various territories in which the heart beats faster, because the connection with themselves surpasses the physical space to meet with their respective cultures. Mexico has been a key meeting place for artists and intellectuals from all Latin America, who in their journey through these lands surely felt their hearts beating faster when connecting not only with their spaces, but with their inhabitants and with that which cannot be named but only felt. Most of the time, this encounter invites reflection, and from there to propose, which in its time leads to action.

Key words*: Huichol, wixárika, geosymbolic space, identity, intercultural encounter.*

Inicio comentando que el presente ensayo se desarrolla desde el ámbito de la investigación artística,[1] mediante la fotografía y el dibujo y como una reflexión sobre la relación entre el ser y los territorios originarios. Se toma como base el concepto de territorio como un sitio que se construye en colectivo y en el cual se ve afianzada la identidad. Ahora bien, aunque todo espacio es propenso a ser recorrido, el caminar es uno de los actos más importantes dentro de las prácticas rituales de los pueblos originarios, pues durante dicha acción, el ser de los caminantes reflexiona acerca de lo que siente y piensa, por lo tanto, se constituye.

A título personal considero que caminar es una práctica cotidiana y de tradición familiar; mi abuelo materno nos llevaba a mi hermano y a mí por largos recorridos en la sierra de Jalisco, donde anduvimos por cerros enverdecidos, brincamos entre riachuelos formados por ojos de agua y conocimos pequeñas lagunas escondidas entre las cimas como resultado de la época de lluvias. Más adelante mi mamá mantuvo esta tradición y nos llevaba a caminar por los montes cercanos a la Ciudad de México, recorridos en los que durante horas nos "perdíamos" en los bosques y nos olvidábamos del ritmo caótico de la ciudad. Es por ello que el espíritu de transitar y recorrer entre los cerros nos llevó a viajar y caminar por México, lo que da pauta a esta reflexión, pues en 2010 durante el viaje a las Barrancas del Cobre en Chihuahua, la primera parada fue en el mágico pueblo de Real de Catorce y su serranía: "Me gusta la gente sentipensante, que no separa la razón del corazón. Que siente y piensa a la vez. Sin divorciar la cabeza del cuerpo, ni la emoción de la razón".[2]

---

[1] Deriva en parte de la investigación *Sobre cómo la mirada mágica pone en escena al ser, a la vez que este se devela en el proceso creativo*, tesis de maestría en artes visuales con orientación en fotografía de Angélica Jarumi Dávila López.

[2] E. Galeano, *El libro de los abrazos,* p. 48.

Cabe mencionar también, que este texto se compone de una serie de experiencias que, a manera de cartografía, dan muestra de un andar por diversos territorios en los que el corazón ha latido más aprisa, pues la conexión con ellos ha ido más allá del espacio físico para encontrarse con sus respectivas culturas.

El recorrido busca evidenciar un entrecruce de caminos; si bien éstos derivan de una geografía precisa y marcada, dicho entrecruce más bien ha tenido lugar en mi espíritu, el cual atiende al llamado de la tierra, y cuyo mensaje es preservado por los abuelos con la esperanza de que quienes les siguen, escuchen y sientan ese llamado para mantener la conexión y el respeto por la vida. Así, esta cartografía responde a las reflexiones que las experiencias de vida han marcado en mi ser, desde el desierto de *Wirikuta* en San Luis Potosí hasta la sierra y la costa *wixárika* de Nayarit.

Antes de entrar de lleno a la experiencia viva y directa, quiero abordar un poco el marco que delimita y a la vez enfatiza el tremendo contraste entre la tradición cultural milenaria que tiene origen en dichos territorios y el torbellino de factores que cada vez se acerca más a los mismos con la amenaza latente de devastarlos. "Hombre como aventurero que se afana en tender puentes sobre el vacío desconociendo si llegará jamás a la otra orilla. O, tal vez, sabiendo de antemano que no la alcanzará, pero excitándose con la idea misma de la construcción".[3]

El territorio es el espacio que enmarca y contiene a una cultura, es parte esencial del contexto que determina y dota de ciertas características a su grupo de habitantes, las cuales ayudan a moldear, a conformar ideologías y, por tanto, a construir identidades. Es por ello que el territorio puede constituirse como un símbolo en diferentes niveles, sea físicos o incluso espirituales si se toman

[3] R. Argullol, *El fin del mundo...*, p. 36.

en cuenta las diversas prácticas y tradiciones que derivan del grupo cultural que aquí se aborda.

La época actual se caracteriza por la premisa de la globalización, entorno que conlleva a la "aparente" disolución de los límites, al plantear la idea de una "integración" colectiva, ya no sólo de orden físico sino también "virtual", a partir de las nuevas tecnologías, que permiten la "interacción" en tiempo real desde cualquier parte del mundo. Esto ha dado paso a una especie de "identidad" global, generando una suerte de efecto dominó, el cual incide de forma directa en el cuestionamiento geopolítico de las territorialidades en aras de un ejercicio de poder, teniendo como base la posesión de un espacio físico para determinar un estatus político-administrativo al explotar las diferentes posibilidades que éste pueda ofrecer, siendo los recursos naturales su principal blanco.

Ahora bien, en la cuestión cultural el panorama se afirma como una lucha constante por defender o cuando menos tratar de proteger dichos recursos naturales; es un hecho irrefutable que el desmesurado desarrollo económico tiene como estandarte a la industria en todas sus formas, situación que ha generado un deterioro, en ocasiones irreversible, sobre buena parte de los diversos territorios en que aquélla se ha desarrollado.

A la par de esta avasalladora sobreexplotación de orden físico y desafortunadamente con cruentas relaciones que más adelante retomaré, los territorios de los pueblos indígenas se han mantenido como símbolo de arraigo cultural. No pretendo desvalorizar la cuestión sociocultural del migrante que por diversas causas se aleja de su lugar de origen, pero en esta ocasión quiero hablar del arraigo cultural en el contexto de las raíces originarias, de los territorios sagrados que dan forma y vida a costumbres y tradiciones portadoras de conocimiento y enseñanza, espacios físicos que se han venerado por miles de años a través de su cuidado y

preservación, ya que son vistos como dadores de vida, a la vez que medios para la subsistencia de la comunidad.

Dichos territorios dan identidad a los pueblos originarios, los cuales a su vez, se han encargado de "alimentarlos" a través del trabajo de la tierra, la siembra, las ofrendas, los ritos y demás actividades que tienen como base el respeto, pero sobre todo, el amor a la tierra, al estar conscientes de que es ella la proveedora de la existencia. Es por esto que hoy en día en estas zonas se puede encontrar una importante fuente de recursos naturales. Es aquí donde yace la cruenta relación con la desmedida explotación de muchos territorios; basta dar un repaso por la historia de los pueblos originarios para poner en evidencia la usurpación de sus espacios en aras del desarrollo. Nuestro planeta es rico en gran cantidad de recursos, sin embargo, las más de las veces, la extracción y el uso de los mismos no se hace a conciencia, situación que ha derivado en una sobreexplotación; basta ver las cifras de las hectáreas de bosques y selvas taladas, o de manglares desecados, así como el auge de espacios "concesionados" para la minería o para construir presas. Es tal la explotación de la tierra que son cada vez menos rentables los espacios ya "trabajados", así que las miradas se dirigen hacia los lugares donde aún hay reservas, sin tener en cuenta a quienes han habitado, pero sobre todo, alimentado y cuidado dichos espacios.

El camino con corazón

Fue en julio de 2010 que la vida me llevó a la sierra de Catorce en San Luis Potosí. Lo que ahí encontré fue *magia* pura; realicé una caminata de más de hora y media hacia el *Elefante dormido*, sobrenombre con el que se conoce también al Cerro del Quemado (véase il. 1). La acción de caminar es en sí misma una experiencia

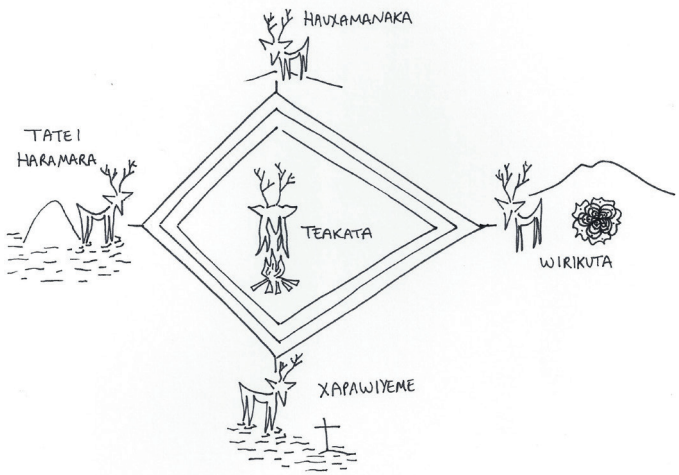
1. Cerro Sagrado del Quemado, Jarumi Dávila, fotografía digital. (Todas las fotografías de este ensayo son de la autora y pertenecen a la serie Camino Occidente-Oriente).

reconfortante, pero también confrontante con uno mismo si uno lo permite; es un momento idóneo para estar en relación con lo que nos rodea, en este caso la sierra; no hay más que silencio y naturaleza. Llegar a la cima de aquel cerro cambió mi vida para siempre; lo que ahí encontré es innombrable pero a la vez revelador, las lágrimas cubrieron mi rostro y mi corazón latió con fuerza inusitada. Una sensación de bienestar (por darle un adjetivo) me invadió; lo que ahí habita me transmitió una paz y un silencio que nunca había sentido.

Después de indagar sobre aquel sitio, supe que había estado en el Cerro Sagrado del Quemado, lugar en el que nació el sol para los huicholes[4] y donde *Tamatz Kayaumari*, el venado azul,

[4] La cultura *wixárika* tiene ubicadas sus comunidades sobre todo en los lindes de la sierra de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. A sus miembros comúnmente

lo alzó con sus astas para que no quemara la tierra y se pudiera dar la vida. Decidí entonces adentrarme en dicha cultura y a partir de ello comencé el andar por un camino con corazón, como bien dicen los propios *wixaritari*. Ellos le llaman así a la peregrinación que realizan año con año a través del territorio sagrado, dicho recorrido toca varios puntos, pero los más importantes son cinco, los cuales a su vez están determinados por los puntos cardinales y conforman una figura que es representativa de su tradición simbólica, el *tsikuri* comúnmente conocido como ojo de dios (véase il. 2).



2. Cinco puntos de peregrinación, tinta sobre papel, Jarumi Dávila.

se les conoce con el nombre de huicholes, un pueblo cuya tradición data de miles de años. Una de sus principales características es mantener sus usos y costumbres lo más vivos posible. La base de su cosmovisión se encuentra en el complejo venado-maíz-peyote, elementos que conforman un mito mágico de acción; se les considera deidades *dema*, es decir, que se inmolaron como ofrenda para dar vida.

Dicha figura fue determinada así por la abuela *Nakawe*, quien después del diluvio, marcó con su bastón los sitios a donde todo *wixárika* debe peregrinar y dejar ofrenda para así mantener la vida, la salud y las bendiciones. Al occidente está *Haramara*, Nuestra Madre, en el Mar en la costa de San Blas Nayarit; al oriente, *Wirikuta* centro del universo en el desierto de San Luis Potosí, al sur *Xapawiyeme*, Isla de los Alacranes, en el lago de Chapala Jalisco, al norte, *Hauxamanaka*, el Cerro Gordo en Durango, al centro *Teakata* lugar donde nació *Tatewari*, el Abuelo Fuego, ubicado en las cañadas de la sierra de Jalisco. A su vez, cada rumbo está relacionado con uno de los cinco colores del maíz: azul, rojo, amarillo, blanco y pinto,[5] respectivamente.

Acercarme a la cultura *wixárika* me llevó a la propia vida de los huicholes —¡qué maravillosa oportunidad el no sólo leer sobre ellos en los libros!— a conocerlos, convivir, dialogar y compartir con ellos. Fue en abril de 2012 que tuve la fortuna de llegar a la comunidad de Potrero de la Palmita, Municipio del Nayar en Tepic, Nayarit, México. Después de viajar en autobús toda una noche, llegué a Tepic para tomar una camioneta a la presa de Aguamilpa ubicada a hora y media de camino, para después embarcar en la lancha que me llevaría hacia la comunidad. El recorrido fue hermoso, de no más de 20 minutos en un río de color azul intenso entre enormes cerros guardianes de misteriosos secretos;

[5] La relación de los colores con los sitios sagrados es diferente dentro del mismo pueblo huichol, ya que como sucede con varias de sus tradiciones orales, éstas responden a la zona geográfica donde se encuentre la comunidad a la que pertenezca quien comparta el conocimiento. Debemos tener en cuenta que no hay textos escritos por los huicholes, su forma de transmitir su tradición es a través de la palabra y los *nierikas*, cuadros elaborados con estambre o chaquira pegados con cera sobre tablas de madera. En este caso la relación de los colores responde a la información facilitada por el *Mara'akame* Macario Matías de la Comunidad de Potrero de la Palmita, Municipio del Nayar, Tepic, Nayarit, México, en diciembre de 2016.

el sol brillaba en lo alto generando destellos plateados en el agua, y mi corazón latía desbocado.

A partir de entonces ya no sólo fue la experiencia con el territorio, sino con su gente, su tradición, sus saberes, sus costumbres y sus corazones. Me asomé por una pequeña rendija (en sentido figurado) y ellos me abrieron las puertas de su casa (de forma literal).

La relación que hemos construido a partir de la convivencia, el compartir saberes y sentires, el cariño y el respeto, dan cuenta de lo valioso que es reconocer al otro, pero sobre todo diría yo, reconocerse en el otro (véase il. 3).

3. Vista desde Potrero de la Palmita, Jarumi Dávila, fotografía digital.

En julio de ese mismo año tuve la oportunidad de ir al desierto de *Wirikuta* (véase il. 4); llegar ahí consciente de su significado para los huicholes incidió de forma determinante en mi experiencia. La relación que entablé con el lugar desde un inicio

fue totalmente maravillosa; me resultaba increíble saber que por cientos de años hombres y mujeres caminaron por esos mismos senderos con una intención definida y primordial, mantener la vida y dar gracias por la misma, ofrendar sus pasos, su esfuerzo por llegar al sitio sagrado para encontrarse con el divino luminoso, el corazón del venado, *Híkuri*,[6] y a través de él escuchar el canto de la madre tierra, saber qué necesita y agradecerle los dones y bendiciones que de ella goza nuestra existencia.

4. Wirikuta, Jarumi Dávila, fotografía digital.

Así como resulta increíble saberse en un sitio sagrado milenario, también es terrible saberse en un territorio añorado por las mineras. Es catastrófico que se trate del mismo espacio, deplorable la forma de proceder de quienes debieran respetar lo

[6] *Híkuri* es el nombre huichol del peyote, cacto alucinógeno a través del cual, los *mara'akmes* (chamanes) entran en contacto con los dioses para así guiar a la comunidad.

ya pactado.[7] El gobierno mexicano concedió veintidós permisos a empresas canadienses[8] para explotar el suelo que pertenece al pueblo *wixárika*, situación que ha llevado a la conformación por parte de diversos representantes de las comunidades *wixaritari* de un frente en defensa de *Wirikuta*, quienes han realizado diversas acciones para mostrar su desacuerdo y exigir lo que ya era su derecho sobre dicho territorio; se han realizado marchas, se han entregado cartas a diversas instancias legales incluyendo el propio Presidente de la república, se ha ido a hablar ante la ONU y se han hecho plantones en las propias oficinas de la compañía minera en Canadá. La sociedad civil también ha mostrado el apoyo a la causa e incluso una parte de la comunidad artística se unió para realizar un evento musical masivo en apoyo a la defensa de dicho territorio.

[7] El territorio *Wirikuta* fue incorporado en 1988 a la Red Mundial de Lugares Sagrados Naturales por la UNESCO, y en 2004 se integró a la lista tentativa de esta organización para convertirse en Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad. También es Área Natural Protegida por decreto estatal. Además, en 2001 se incorporó a la Ruta Tradicional de los Huicholes como sitio sagrado en la Lista Indicativa Mexicana de la Convención Mundial Natural y Cultural de la UNESCO y se le considera Área de Importancia para la Conservación de Aves. El 28 de abril de 2008, el ex presidente Felipe Calderón (vestido con un traje *wixárika*), los gobernadores de San Luis Potosí, Durango, Jalisco, Nayarit y Zacatecas, el presidente de la Unión *wixárika* de Centros Ceremoniales y cientos de ejidatarios firmaron el Pacto para la Preservación y Desarrollo de la Cultura *Wixárika*. En junio de 2008, el gobierno de San Luis Potosí refrendó el decreto para la publicación del Plan de Manejo del Área Natural Protegida (elaborado junto con el pueblo huichol), donde se resalta que debe asegurarse el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales para garantizar la participación justa de los huicholes y prohíbe verter desechos contaminantes y alterar el paisaje y los cursos de aguas superficiales y subterráneas. Reportaje especial, "Calderón y la traición a los huicholes".

[8] En noviembre de 2009, Felipe Calderón le vendió a First Majestic 22 concesiones mineras que abarcan 6 327 hectáreas, de las cuales 70 por ciento corresponden a *Wirikuta*, con un costo de 3 millones de dólares. Revista *Proceso*, "Calderón y la traición a los huicholes".

El pueblo *wixárika* logró la suspensión provisional del proyecto minero de la empresa First Majestic, a través del Poder Judicial de la Federación, a partir de un amparo que servirá para revisar los elementos jurídicos que lo conforman, por lo que la lucha sigue en pie.[9] "Si sacamos el corazón de la tierra sagrada, nunca la riqueza del metal podrá compensar nuestra pobreza de espíritu. Queremos el respeto a la nación *Wixárika*, su cultura y su lugar sagrado."[10]

Llevo ya seis años de convivir y compartir con la comunidad de Potrero de la Palmita y durante este tiempo he sido testigo de la estrecha relación que los huicholes tienen con la tierra; no sólo he visto cómo la trabajan, sino también cómo le hablan, con mucho respeto sí, pero también con mucho amor, "hay que alimentarla bien, consentirla, darle lo que ella pida porque ella es la que nos da de comer, la que nos mantiene", me dijo Liborio una tarde mientras tomábamos el fresco bajo su enramada. Así también me contó cuando va a *Wirikuta* a dejar la ofrenda: "la señora me abrazó muy fuerte (refiriéndose a *Nakawe* la abuela, la madre de todos los huicholes) y me dijo que siguiera cuidando la tierra".[11]

También he visto cómo para algunos jóvenes y muchachas, ir en la peregrinación al territorio sagrado les cambia la vida, no sólo su percepción con respecto a ella, sino en su sentir con relación a ser huichol. Recuerdo cómo Elvia solía no tomar muy en serio *el costumbre* (prácticas tradicionales), decía que no le interesaba eso, que era cosa de las personas grandes; estaba presente en las ceremonias pero no les daba mayor importancia, sin embargo, con el paso de los años y el hecho de que su papá le haya dicho que

[9] A. Enciso L., *Ordenan a mineras suspender actividades en la zona sagrada huichol de Wirikuta*, periódico *La Jornada*, México, martes 28 de febrero de 2012.

[10] C. Vértiz, "Documenta Vílchez...".

[11] Estas palabras de Liborio así como otros comentarios que aparecen en este texto provienen de mi convivencia con miembros de la comunidad de Potrero de Palmita.

debía de ir también al sitio sagrado, su interacción con *el costumbre* se ha acrecentado, incluso se emociona al comentar cómo les fue en la peregrinación, y en las fiestas (ceremonias) busca estar y participar, también le dice a su hermana menor que hay que estar orgulloso de ser huichol y que hay que preservar la tradición, porque cuando los viejos se mueran ellas deben seguirla para que no desaparezca.

Y es que la acción del peregrinaje es esencial en la tradición originaria, "... las peregrinaciones de los desiertos mexicanos bordan sobre el pasado, se apoyan en él, pero logran arribar al presente y lo celebran. Es el prodigio humano de elaborar el mundo propio, la cultura, y dotar de continuidad a la vida. Los peregrinos del desierto van caminando en búsqueda de ellos mismos, apoyados en su pasado, pero con la perspectiva del mundo real...".[12]

En enero de 2016 tuve la gran oportunidad de visitar *Tatei Haramara*-Nuestra Madre el Mar (véase il. 5), en compañía de Estrella, una niña huichola (ahora mi ahijada); fue la primera vez para ambas. Al llegar al muelle de San Blas debíamos buscar a Don Lupe, quien en su lancha nos cruzaría hacia la Isla del Rey; al desembarcar nos dijo, "caminen todo derecho sigan el sendero y encontrarán dónde se deja la ofrenda". Así lo hicimos, caminamos como los peregrinos *wixaritari* suelen hacerlo, en fila, una detrás de la otra; después de unos 15 minutos nos encontramos con el *xiriki*, pequeña construcción de piedra y techo de palma donde se deposita la ofrenda, y al frente una pequeña oquedad en la base del cerro, donde también se hace el ofrecimiento compuesto de veladoras, piedras labradas, flechas, jícaras enchaquiradas, plumas de ave, monedas con el águila viendo hacia arriba como indica la tradición, ojos de dios elaborados con estambre, y sólo de vez en cuando alguna cornamenta de venado, un trozo de piel curtida

[12] A. Fábregas, *El laberinto de la fe...*, p. 13.

o sangre del mismo animal. Sin embargo, antes de pasar a dejar la ofrenda ahí, teníamos que ir a presentarnos directamente con la Madre el Mar, así que seguimos de largo en el camino.

Cabe decir que todo el trayecto se realiza entre la espesura de la vegetación ya que dicha zona es manglar, por lo que los mosquitos asedian sin descanso. Al caminar algunos metros más, el sonido delató la presencia del oleaje, mi corazón se aceleró y el follaje terminó para dejar al descubierto una inmensa playa con una arena reluciente y un mar con aguas en variados tonos de azul intenso, imponente; una gran roca blanca nos recibió majestuosa; es la Madre del Maíz que fue petrificada con sus cinco hijas. No tuvimos que decir nada, nos quitamos los zapatos y caminamos mar adentro, nos limpiamos con una moneda, para quitar el cansancio del camino y dejarlo como ofrenda como dice la tradición. El sol estaba radiante en lo alto, y un poco de viento nos refrescaba de vez en cuando; dibujamos símbolos de venado y *hikuri* en la arena para ofrendar a la madre. Caminábamos por

5. Haramara- Nuestra Madre el Mar, Jarumi Dávila, fotografía digital.

la playa cuando Estrella se acercó, me tomó del brazo y me dijo: "mejor ya vámonos Jaru, porque después ya no me voy a querer ir". Y sin embargo, no nos fuimos, ella caminó y caminó mucho rato por la playa, se adentraba al mar y recibía apacible sus olas; no hay duda que estaba en comunión con la madre.

Ya de regreso sí pasamos a dejar la ofrenda, tanto en la oquedad como en el *xiriki*. En esta ocasión todo estaba en orden, muy arreglado, situación que no se repitió hacia finales de ese mismo año que volvimos, pues el techo de la construcción estaba destrozado y las ofrendas al interior habían sido visiblemente violentadas, algunos vasos de veladora tirados y rotos, todo en desorden como si hubieran pasado aventando y revolviendo todo. Recuerdo que el rostro de Estrella fue de extrañeza e incomprensión, lo que dio paso a la pregunta: "¿por qué hacen esto?", a lo que después de tragar saliva logré decir: "porque como no entienden de qué se trata lo destruyen, no saben respetar". De momento pareció quedar satisfecha con la respuesta y ordenó algunas de las ofrendas que había regadas por el suelo, me pidió cerillos para encender la veladora que llevaba y se concentró en ella por un tiempo para después mirar hacia el techo roto y fijar la vista ahí por un rato, después simplemente me dijo: "ya vámonos", al tiempo que suspiraba.

En ese entonces yo ya había escuchado que de tiempo atrás había intereses de parte de consorcios hoteleros[13] en dicha zona. Es territorio sagrado por lo que está bastante bien cuidado y la vista es más que hermosa, así que se sabe que las intrusiones al pequeño *xiriki* son más bien provocaciones; es otro territorio en

[13] M. Warnholtz (la Tlacuila), animalpolítico.com, 29 de agosto de 2014. En los años noventa, Carlos Salinas entregó 13 hectáreas de la Isla del Rey a los *wixárikas*. En 2011, la Semarnat se las quitó para concesionarlas a empresas turísticas. En 2012, el gobernador de Nayarit les devolvió 8.2. En 2013, Nuvia Mayorga les otorgó 3.5. Y ahora la Semarnat se las volvió a quitar para concesionarlas a empresas turísticas.

peligro ante la creciente ola de *intereses* empresariales, en este caso del sector hotelero. Aunque aún se puede decir que es territorio huichol, es terrible pensar que no se sepa por cuánto tiempo más.

Caminar es recorrer, conocer, encontrar, o incluso en ocasiones perderse para reencontrarse; a su vez, el acto de peregrinar como dice Andrés Fábregas es "la búsqueda del pasado para desembarazarse del mismo en un círculo que no tiene fin, pero que permite, ¡albricias!, la historicidad, la continuidad y el cambio".[14] El pueblo *wixárika* busca permanecer, seguir su *costumbre* y con ello posibilitar la continuidad de la vida, lo ha dejado claro, "no sólo por nosotros, sino por todos los que habitamos en este planeta".

El conocimiento aunado a las experiencias de vida que este camino me ha brindado, me ha llevado en varias ocasiones a comprender que nada es estático, todo se encuentra en constante movimiento y transformación. Las trayectorias no están del todo definidas, los imprevistos y las sorpresas nos develan cuestiones que estaban ahí, pero que quizá aún no estábamos en tiempo de ver. Para mí, lo que inició como una investigación de maestría se ha convertido en parte de mi vida, y desde mi quehacer profesional que es la investigación artística, intento proponer, reflexionar y visibilizar la importancia de la tradición, *del costumbre*, pues ahí es donde la riqueza del saber milenario de los pueblos originarios, su espíritu, se transmuta constantemente para mantener "vigente" su conocimiento o mejor dicho su *ser y su sentir,* lo que nuestro constructo cultural denomina como su identidad.

México ha sido un espacio de encuentro nodal entre artistas e intelectuales de diversas partes del mundo, quienes en su caminar por estas tierras seguramente sintieron latir más aprisa su corazón al entrar en contacto no sólo con sus espacios, sino con sus

[14] A. Fábregas, *op. cit.*, p. 13.

habitantes y con aquello que no se puede nombrar pero se siente y que la mayoría de las veces invita a reflexionar y por ende, a proponer, lo que a buen término conlleva a actuar.

Fuentes

Alvarado, Neyra, *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano*, El Colegio de San Luis, conacyt, 2008.

Anguiano, Marina, *La endoculturación entre los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.

Argullol, Rafael, *El fin del mundo como obra de arte*, Destino, Barcelona, 1990.

Benítez, Fernando, *Los indios de México, tomo II, Los huicholes*, Era, México, 2002.

Revista *Proceso*, "Calderón y la traición a los huicholes", México, 4 de junio de 2011, núm. 1805.

Dávila, Jarumi, *Sobre cómo la mirada mágica pone en escena al ser, a la vez que éste se devela en el proceso creativo*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Artes Visuales, México, fad, unam, 2015.

Enciso, Angélica, *Ordenan a mineras suspender actividades en la zona sagrada huichol de Wirikuta*, periódico *La Jornada*, México, martes 28 de febrero de 2012.

Fábregas, Andrés, Prólogo en *El laberinto de la fe. Peregrinaciones en el desierto mexicano,* Neyra Patricia Alvarado Solís, México, El Colegio de San Luis, 2008, p. 13.

Galeano, Eduardo, *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes Arte Huichol*, Artes de México, conaculta, 2013.

Vértiz, Columba, "Documenta Vílchez la lucha huichol contra las mineras", revista *Proceso*, México, 24 de mayo de 2014.

Warnholtz, Margarita, *Tatei Haramara, la tierra sagrada que todos los años dan y quitan a los huicholes*, animalpolítico.com, 29 de agosto de 2014.

Documento electrónico

Memuti autsiemieme / El Diluvio, director Armando Vázquez, productores ejecutivos Armando Vázquez y Rodrigo Vargas, inali, deproart, a. c., México, 2013.

ESTRATEGIAS DE LA COMUNIDAD *KICHWA* EN EL PÁRAMO ECUATORIANO*

John Stolle-McAllister

Aquí, hemos hecho cosas muy hermosas
DON ROBERTO TOCAGÓN

RESUMEN

Todo problema actual que afecta a la humanidad se vincula irremediablemente con temas ambientales. Dado que toda sociedad es multicultural, las soluciones deben ser interculturales. Es práctica común entre las instituciones nacionales e internacionales abordarlas sólo desde la actual tradición europea desarrollista, haciendo de lado los saberes ancestrales. Aquí se abordan los buenos resultados de un experimento intercultural que rompió con los sistemas dominantes entre algunas comunidades *kichwas* de Ecuador, organismos estatales y ONG para solucionar su problema de escasez de agua al incluir su propio concepto de *Sumak kawsay* o buen vivir, que implica su vínculo con la madre tierra.

Palabras clave: *kichwa*, *Sumak kawsay*, problemas ambientales, páramo, procesos locales.

* Traducción: Marta Hernández R.

Abstract

Any current issue affecting mankind is inevitably linked to environmental problems. All societes are multicultural, so the solutions must be intercultural. Among national and international institutions it is a common practice to deal with them from a European developmental tradition, excluding the ancestral knowledge. This paper presents the good results of an intercultural experiment that defeated the dominant systems. Some kichwa communities of Ecuador work together with State agencies and NGO's technitians to solve their water supply problem. Their Project included their own concept of Sumak kawsay, or living well, which implied their own relation with mother earth.

Key words*: Kichwa, Sumak kawsay, environmental problems, paramo and local processes.*

No existe ningún problema social, económico, cultural o político que no esté íntimamente entrelazado con los temas ambientales. Y al mismo tiempo, no hay soluciones a dichos temas que no requieran de una tarea ardua para abordar la desigualdad social, económica, cultural y política. Debido a que todas nuestras sociedades son fundamentalmente multiculturales, es decir, compuestas de prácticas, creencias y epistemologías provenientes de múltiples tradiciones y perspectivas, las soluciones a problemas ambientales también deben ser interculturales. Por intercultural, me refiero a un diálogo significativo, basado en la igualdad y el respeto mutuo entre los diversos grupos culturales. Resulta difícil encontrar ejemplos de verdaderos esfuerzos interculturales tanto en el ámbito nacional como en el internacional, dado que las grandes instituciones que predominan en esos niveles han

demostrado su incapacidad de incluir voces que no sean de la tradición desarrollista europea moderna. Por ende, en este capítulo recurrí a las iniciativas de las comunidades *kichwa*, dentro y en torno a los páramos de la zona lacustre de Mojanda en el Ecuador septentrional, para afrontar su abastecimiento acuífero que está en franco declive. Con base en sus organizaciones comunitarias y sabiduría ancestral, dichas comunidades fueron las precursoras de un experimento intercultural con técnicos de las ONG y oficinas gubernamentales para identificar el origen del problema del agua y elaborar planes para solucionarlo. Los proyectos no solamente crearon fuentes más saludables y confiables de suministro de agua, sino que al trabajar con nosotros, y no dentro de los sistemas dominantes, sirven de ejemplo de lo que uno de los organizadores denominó "procesos locales de desarrollo", que permiten que las comunidades se definan a sí mismas y a su propia visión del buen vivir.

Contexto teórico

Antes de analizar las iniciativas de las comunidades de Mojanda, quiero relacionar dos importantes debates teóricos provenientes de las luchas de los movimientos indígenas a comienzos del siglo XXI. El primero es la cuestión del buen vivir o *Sumak kawsay*. Desde 2006, el concepto *Sumak kawsay* se ha convertido en un discurso político de peso entre los activistas y gobiernos progresistas de los Andes.[1] No obstante hay mucho debate acerca de su significado verdadero. Los funcionarios públicos bajo Rafael Correa, por ejemplo, lo usaban someramente para referirse a

[1] A. Acosta, *Buen vivir-Sumak kawsay*...; S. Radcliffe, "Development for a postneoliberal era...".

un desarrollo sustentable.[2] Su inserción en la Constitución de 2008 y en documentos posteriores de planeación estatal se convirtió en uno de los medios para analizar una distribución más equitativa de los beneficios económicos, a la par de reconocer la necesidad de una mejor administración de los recursos naturales. Pero no llegó a abarcar un enfoque más radical a las relaciones sociales, incluyendo las que se dan entre los seres humanos y el mundo natural.[3]

Pese a sus orígenes andinos, los activistas *kichwa* a menudo se quejaban de la instrumentación de la frase. Marco Guatemal, presidente de la Federación de Indígenas Campesinos de Imbabura afirmó que: "Con el Estado, todo proyecto es *Sumak kawsay*. Que si *Sumak kawsay* aquí, que si *Sumak kawsay* allá. Cualquier propuesta debe tener *Sumak kawsay* hasta que pierda su sentido. Cuando en las comunidades realmente se habla de *Sumak kawsay* significa que debemos tener una educación de alta calidad, buenos niveles de salud, garantías gubernamentales respecto al cultivo y uso de la tierra, respeto a la identidad y la cultura y al bienestar económico.[4]

De igual manera, Pacífico Fachamba, presidente de la parroquia de Peguche, rechazó la versión de *Sumak kawsay* del gobierno y la calificó de "esta frase reinventada por Rafael Correa", y usada superficialmente para objetivos políticos limitados. En vez de eso, argumentó: "el famoso *Sumak kawsay* siempre ha existido, no sólo con esas palabras. Era respeto a *Pachamama*, respeto a la naturaleza, respeto a los espacios sagrados, espacios ancestrales. Eso siempre ha existido. Para nosotros no es

[2] R. Caria y Domínguez, "Ecuador's buen vivir...".

[3] A. Alaminos y C. Penalva, "Entre el *Sumak kawsay* y el buen vivir institucional..."; A. Canelón, "Marca País: una mirada crítica para América Latina..."; A. Oviedo, *Buen vivir vs. Sumak kawsay...*

[4] J. Stolle-McAllister, entrevista en Otavalo, 22 de agosto de 2011.

necesario andar promoviéndola porque forma parte intrínseca de nosotros".[5]

Para muchos pueblos andinos *Sumak kawsay* representa los ideales de armonía, reciprocidad y respeto. Más que una ideología de Estado, *Sumak kawsay* comienza con las relaciones íntimas de la familia y se extiende a los vecinos y la comunidad, para finalmente abarcar relaciones más abstractas (pero no menos importantes) entre los seres humanos y la naturaleza. Un activista *kichwa* criticó la lógica de desarrollo tras la interpretación que hace el Estado de *Sumak kawsay*, resaltando que "el buen vivir no significa vivir mejor a expensas de los demás. Es como si ellos nos estuvieran robando nuestras palabras".[6]

Esta lucha por el significado está incrustada en un contexto colonial más amplio de extranjeros que se apropian de los recursos (en este caso uno cultural y epistemológico) para sacar adelante su programa de actividades por encima de los deseos y necesidades de los comuneros locales. Al equiparar *Sumak kawsay* con un desarrollo sustentable, los actores gubernamentales resignifican un discurso cultural andino para fomentar los fines de las políticas de desarrollo occidentales. De ahí que Albán y Rosero sugieran que es esencial "desaprender" ese aparente orden natural de manera que podamos ver mejor "los nexos epistémicos que nos unen" y liberarnos de "las fantasías occidentalizadas".[7] Dando por sentado que los comuneros locales crean su propia narrativa acerca de quiénes son y cómo interactúan con el resto del mundo, este concepto sirve de punto de partida para echar por tierra al modelo dominante de ordenamiento de relaciones sociales y ecológicas y lo que se entiende por dicho modelo. En

[5] J. Stolle-McAllister, entrevista en Peguche, 10 de diciembre de 2011.
[6] J. Stolle-McAllister, entrevista en Otavalo, 14 de junio de 2014.
[7] A. Albán y J. Rosero, "Colonialidad de la naturaleza...", p. 34.

su "lectura descolonizadora" de los debates en torno a lo que significa el buen vivir, por ejemplo, Phillip Altmann argumenta que la importancia de *Sumak kawsay* no radica en que los gobiernos nacionales se apropien de él, sino "en su naturaleza radicalmente local —es decir, una realidad cotidiana situada en un lugar en oposición a las ideas occidentales abstractas y su universalización acerca del estado, la sociedad u otra esfera pública".[8] Es la práctica del buen vivir, *Sumak kawsay*, dentro de la lógica de cada comunidad lo que conforma su discurso libertario.

Como práctica intercultural, *Sumak kawsay* se amolda a la interpretación, necesidades y tradiciones locales aun cuando entre en diálogo con otras prácticas culturales. El movimiento indígena y sus aliados han insistido en que la interculturalidad descolonizadora y significativa depende del reconocimiento y esfuerzo por eliminar las desigualdades estructurales entre grupos.[9] Edwin Cruz Rodríguez, por ejemplo, describe la interculturalidad como algo basado en "el respeto, la coexistencia (convivencia), el diálogo y el mutuo aprendizaje".[10]

Tocante a los asuntos ambientales estas desigualdades son particularmente importantes, porque no sólo los grupos políticos y económicamente dominantes tienden a sacrificar la justicia ambiental en aras del "progreso", sino que las tradiciones epistemológicas europeas han separado los sistemas humano y natural, en tanto que las epistemologías indígenas tienden a comprender a la sociedad humana como parte de sistemas naturales más vastos. Más que ver a la "naturaleza" como un infinito cesto de recursos

---

[8] P. Altmann, "*Sumak kawsay* as an Element of Local...", p. 750.

[9] P. Guerrero, "Interculturalidad y plurinacionalidad..."; A. Kowii, "Diversidad e Interculturalidad"; F. Tubino, "La praxis de la interculturalidad..."; C. Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad...*".

[10] E. Cruz Rodríguez, *Pensar la interculturalidad*, p. 92.

para el consumo humano,[11] las culturas indígenas lo ven como una relación de interdependencia mutua. Cuando reflexionamos sobre las catástrofes ambientales (y otras) que el pensamiento y la práctica occidental han provocado (sin olvidar los beneficios), es importante recordar que hay otras formas de vivir y ser en el mundo. Los ejemplos que proporcionan las comunidades de Mojanda, aunque no funcionan como modelo (en realidad no lo son, porque cada situación local es única), nos llevan a pensar de una manera diferente, pero afín, que a menudo las prácticas dominantes vuelven invisibles.

Problemas socioambientales en Mojanda

Los páramos son las praderas altas de la región andina. Dichas zonas son ecológicamente importantes y delicadas. Las elevadas altitudes y la cotidiana variación de temperatura, los vientos y el sol significan que sólo las plantas y animales más fuertes y mejor adaptados pueden sobrevivir ahí. Esas plantas y los suelos que las contienen actúan, sin embargo, como esponjas que aminoran el flujo del agua, limitando así la erosión y llenando los acuíferos a los que recurren no sólo las comunidades locales sino que también alimentan los suministros acuáticos de grandes ciudades como Quito.

Los delicados equilibrios que permiten la sobrevivencia de estos ecosistemas se han visto amenazados por el cambio climático global, la agricultura y la quema periódica de pastizales (mayormente para apoyo agrícola y del ganado). Al mismo tiempo, los páramos son sitios de importantes actividades económicas y

[11] E. Gudynas, "*Beyond varieties of development...*".

culturales, lo que provee a las comunidades locales subsistencia, ingresos y sentido espiritual colectivo. Son el hogar, en un sentido profundo, de muchos habitantes.

Los páramos de la región lacustre de Mojanda, al norte de Otavalo, Ecuador, no son diferentes. Cincuenta y dos comunidades divididas entre varias parroquias y dos municipios comparten esos espacios, y las aguas captadas por las montañas finalmente encuentran su camino a través de muchas más comunidades. A fines de la década de 1990, los miembros de la comunidad comenzaron a notar que la calidad y confiabilidad de sus suministros de agua disminuían drásticamente. Para contrarrestar esa crisis inminente, los líderes idearon estrategias basadas en el conocimiento ancestral de la región y de las organizaciones tradicionales, y en conjunto con organizaciones extranjeras gubernamentales y no gubernamentales analizaron las causas de la situación, desarrollaron planes para solucionar los problemas y reflexionaron en la manera de impulsar a las comunidades de modos cultural, económica y ambientalmente más sustentables. En el transcurso de varios años, a partir de 1988, se realizaron estudios científicos de la región, notablemente mediante la entidad científica ecuatoriana, EcoCiencia, con sede en Quito; se consultó a los ancianos, se pusieron ofrendas a *Pachamama*, se organizaron *mingas* (organizaciones de trabajo agrícola colectivo) para replantar las cuencas, se establecieron reglamentos escritos para limitar el uso y los daños a los páramos, y se desarrollaron prácticas y organizaciones agroecológicas para promover la sustentabilidad futura. Uno de los elementos verdaderamente notables de estos procesos fue la manera en que la interculturalidad permeó todos los aspectos (incluyendo los retos). No sólo hubo intercambio de ideas, sino que todas esas ideas y prácticas fueron consideradas legítimas y útiles y, a fin de cuentas, siempre se adaptaron a las necesidades y deseos de los comuneros locales.

Frank Gualsaqui fue uno de los jefes fundamentales de los proyectos en el Cantón Pedro Moncayo. Gualsaqui, indígena de Otavalo, titulado y con experiencia en administración forestal, trabajó para el Fondo de Contravalor Ecuatoriano-Suizo (FOES) el cual financió el "Poblamiento forestal de las microcuencas del Cantón Pedro Moncayo". Junto con su equipo visitó y habló a fondo con todas y cada una de las comunidades de la zona. "Desde luego, fortalecimos lo que ya sabíamos. Ellos conocen los problemas que hay allí. De modo que la idea fue establecer contactos entre la comunidad, el proyecto y las instituciones como, por ejemplo, el gobierno municipal para que trabajaran en conjunto. Creo que esto fortaleció mucho más el proyecto.[12]

En vista de que comprendieron mejor que nadie más el terrible dilema que tenían ante sí, y debido a los profundos vínculos culturales con el páramo, buena parte de los miembros de la comunidad se entusiasmó para llevar a cabo los proyectos de reforestación en las cuencas. Las comunidades organizaron mingas para plantar vegetación nativa en áreas que el equipo técnico consideró de mayor relevancia. Enviaron equipos montaña arriba a trabajar todos los domingos de un año completo y hubo más voluntarios de los que era posible alojar. Tras la experiencia, Gualsaqui reflexionó: "Estaba presenciando en la práctica que esta idea de una cosmovisión indígena se cumple *realmente*; se valora realmente. Está en su forma de vida, en su política de vida, cuidar a *Pachamama*. Y es también un problema interesante porque están pensando en el futuro, ¿no es así?, en las generaciones futuras. Así que, yo *estaba feliz de la vida*, lo más feliz que me fue posible".[13] Gualsaqui descubrió que no sólo las comunidades locales querían trabajar en esos proyectos, incluso a veces con

[12] J. Stolle-McAllister, entrevista en Tabacundo, 28 de octubre de 2011.
[13] *Ibidem*.

oficinas extranjeras no confiables, pero lo hicieron bajo su propia comprensión de responsabilidad mutua y con el medio ambiente. Se dio cuenta de que las ideas indígenas de reciprocidad e identidad colectiva estaban íntimamente ligadas a las prácticas, y la suya era una visión del mundo con miras a futuro. En parte, fueron motivadas por la esperanza de asegurar una vida estable para las generaciones futuras, una crítica con la que a veces se tacha a los pueblos indígenas de tener un pensamiento nostálgico y atrasado.

De igual manera, en las parroquias de González Suárez y San Rafael, en el municipio de Otavalo, los miembros de la comunidad trabajaron estrechamente con los organismos extranjeros para identificar causas, instrumentar soluciones y proponer estrategias para un futuro más sustentable y flexible. Roberto Tocagón, un hombre *kichwa-kayambi* de la comunidad de Culuquí en González Suárez, fue fundamental para dichas diligencias. Como figura valiosa en su comunidad, don Roberto desempeñó varios puestos de jefatura formales y a menudo negoció vínculos entre las comunidades locales y diversas ONG así como con oficinas gubernamentales. Su licenciatura en silvicultura reafirmó su puesto como un eficaz intermediario intercultural entre las comunidades *kichwa* y el gobierno de tendencia occidental así como con las dependencias de las ONG.

La historia de la conservación del páramo, al igual que todas las historias sociales, es complicada porque abarca consideraciones políticas, formación de alianzas, y la constante tarea de convencer a otros de la conveniencia de invertir en un determinado proyecto o estrategia. Después de años de tratar de convencer a la gente de que algo debía hacerse, don Roberto recordó que:

> Poco a poco se agotó el agua, y la gente comenzó a pelearse en los tanques por una simple gota en la presión del agua, tratando

> de agarrar hasta la última gota [...]. De modo que como habíamos hecho en el pasado, hacía unos 10 o 12 años, construimos una abertura en un manantial un poco más arriba de donde estábamos. Al tiempo que terminábamos de construir los depósitos montaña arriba, terminamos de limpiar el área. Limpiamos todo: todas las plantas que había ahí. Todo quedó limpio y reluciente.[14]

Sin embargo, al año de haber completado el proyecto el depósito estaba seco. Se convocó a una asamblea y uno de los ancianos de la comunidad reprendió a los jóvenes por no haber realizado los rituales correctos. En un sueño, el Señor de la montaña explicó a este anciano que quería que todos se fueran, pues de lo contrario, él ya no volvería más. El grupo dijo: "De algún modo dañamos el manantial. Esa es la razón por la que el Señor ya no volvió más. Es posible, sólo quizá, que si le trajéramos algo... De modo que hicimos otro ritual, le dejamos más dulces y comenzamos a plantar, las mismas plantas que encuentras en los barrancos, y como estaba lloviendo, las plantamos de inmediato".[15] Después de replantar y ofrecer los rituales adecuados, el pozo comenzó a rellenarse y a funcionar como era debido. Don Roberto interpreta la falla del pozo de dos modos. Primero, que en realidad se había interrumpido el orden natural. Al construir los depósitos captadores de la manera en que siempre lo habían hecho, es decir, despejando de vegetación el entorno del manantial, habían disgustado a los espíritus encargados de mantener el equilibrio. El anciano señaló que el grupo de trabajo olvidó realizar los rituales adecuados y dejó de lado las ofrendas que habrían sido necesarias para mantener la reciprocidad. De igual forma, al despejar las plantas del pozo, habían negado la reciprocidad entre suelo,

[14] J. Stolle-McAllister, entrevista en Inti Culuquí, 10 de octubre de 2013.
[15] *Ibidem.*

agua y vegetación, haciendo imposible que el manantial se regenerara por sí mismo. Al escuchar el consejo del sueño del anciano y haciendo lo necesario para corregir la disrupción del orden requerido, las plantas estabilizaron el suministro de agua e hicieron funcionar al sistema.

Las comunidades, asimismo, se comprometieron en un proceso de varios años para reescribir sus reglas internas, en las que declaraban que los páramos eran "el origen del agua, el refugio de la fauna silvestre y el sitio de enorme valor de paisaje cultural para la comunidad" (Artículo 30). Para proteger este recurso, prohibieron la explotación forestal, el pastoreo, la agricultura y la vivienda por arriba de los 3200 metros y formaron comités para entrenar a brigadistas contra incendios y reforzar las reglas necesarias. También impulsaron a los miembros de la comunidad a compartir sus semillas y a practicar la agroecología como forma de sentar bases económicas y culturales más sustentables. Al asentar estas reglas, los miembros de la comunidad afirmaron que sus derechos históricos y colectivos sobre sus tierras dependían de proteger el avance de esos recursos. Las reglas internas que ponían en marcha la relación de la comunidad con el páramo, y entre los propios miembros, asentaron de que más que un mero recurso económico, el páramo constituía parte integral de su identidad cultural. De ahí que buscaran una relación más armoniosa con *Pachamama*, articulando un conjunto de derechos y responsabilidades para vivir ahí.

Don Roberto Tocagón y otros líderes organizaron la Red de Productores Agroecológicos del Lago San Pablo para promover que la producción agroecológica se adaptara a las nuevas reglas comunitarias. Partiendo tanto de prácticas ancestrales como de otras experiencias agroecológicas, los agricultores locales comenzaron a explorar más a fondo el funcionamiento holístico y ecológico de sus tierras. "No hay nada nuevo, claro. Es sólo un

nuevo nombre a nuestras prácticas ancestrales", dijo uno de los participantes. "Yo hago composta, practico la ecología, de modo que no pierdo. Devuelvo a la Madre Tierra, porque ella también necesita ser nutrida, y porque si yo sólo tomo, y me aprovecho de ella, y no le doy nada a cambio, la Madre Tierra llorará. Me dejará siempre necesitando".[16] Este proyecto no pretendía sólo encontrar mercados más confiables y autodirigidos para los productos comunitarios, sino también demostrar que las comunidades rurales podrían ser sustentables, aun en un mundo que parece estar ansioso por dejarlos rezagados. No fue sólo un medio para administrar sustentablemente un delicado ecosistema, sino también, y como parte de una estrategia administrativa, una forma de nutrir a las comunidades y crear autonomías locales.

Procesos locales de desarrollo

Los proyectos de conservación realizados por estas comunidades fueron, por un lado, fundamentalmente interculturales, y por el otro, sirvieron para criticar las teorías predominantes de desarrollo. Aparentemente, la alianza con entidades extranjeras que incluyeron ONG, grupos de académicos y gubernamentales que contribuyeron tanto con fondos como con experiencia para evaluar la situación, demostró la capacidad de trabajar pese a las diferencias culturales para lograr un bienestar más amplio. Mediante técnicas científicas occidentales y el saber de los grupos externos, en particular EcoCiencia y Proyecto Páramo Andino, trabajaron intensamente en proyectos de investigación que aplicaron determinadas técnicas como las de pruebas de calidad del agua e inventarios de especies, las cuales fortalecieron las observaciones locales.

[16] J. Stolle-McAllister, entrevista en San Rafael, 15 de octubre de 2013.

Los comuneros recurrieron a ese apoyo e información técnica para entender mejor su problemática y crear proyectos eficientes y eficaces para proteger sus microcuencas y suministros de agua. A pesar de la importancia del asesoramiento técnico externo, la experiencia y las prácticas ancestrales y locales condujeron a diagnósticos preliminares de la problemática así como a mecanismos concretos para solucionarla.

Aunque las acciones internas se fortalecieron mediante las relaciones con organismos externos, hubiera sido imposible para dichos actores externos haber impuesto nuevos estándares eficientes en las comunidades. Tanto los promotores locales como los gubernamentales y organizadores de las ONG señalaron la importancia de "socializar". Los procesos internos implicaron la vasta oportunidad de análisis, debate y propuestas de modificación al interior de las comunidades. Frank Gualsaqui señaló que:

> Es importante continuar proponiendo la idea de que las comunidades deben desempeñar un papel destacado en la administración de los recursos. A partir de ahí ellas pueden constatar qué contratos y acuerdos podrían ser necesarios, debido a que tanto las instituciones como el gobierno del municipio no tienen la capacidad de afrontar la situación. No basta con poner a un guardabosque. Tampoco lo sería poner cincuenta guardabosques. En cambio, en las comunidades hay 500, 800 o 1000 personas que pueden vigilar. Si hay un incendio, la comunidad sale. Se organizan y salen. Así, a mí me parece que realmente podríamos sacar adelante esta causa esgrimiendo con más fuerza cada vez la necesidad de volcar la administración de esas zonas sólo a las comunidades. Creo que sería social y políticamente un mecanismo viable para reflexionar en la conservación.[17]

[17] J. Stolle-McAllister, entrevista en Tabacundo, 28 de octubre de 2011.

La presentación de estos proyectos demostró sin lugar a dudas que los miembros de la comunidad eran una piedra clave para sus éxitos. Dichos miembros se organizaron entre sí, a través de sus autoridades electas y asambleas para crear y supervisar sus propios acuerdos internos. La comunidad no sólo considera estas reglas internas como beneficiosas para sus propios intereses, sino que casi seguro, la imposición externa de reglamentos y restricciones habría sido rechazada y su aplicación habría sido esencialmente imposible sin la constante cooperación local.

De igual forma, Roberto Tocagón resaltó que no fue sólo el diálogo entre los distintos grupos culturales lo que logró que los proyectos salieran adelante, sino también las comunidades, cuyo conocimiento y prácticas fueron fundamentales para el proceso. Destacó que en el pasado, los empleados de los organismos solían permanecer en sus oficinas, pero que gracias a eso hicieron trabajo de campo y dedicaron tiempo a las comunidades. "Tuvimos una especie de (...) taller de capacitación sobre administración del páramo, así que trajimos a los técnicos del Medio ambiente del gobierno provincial y ellos ayudaron a capacitar. Pero también los capacitamos nosotros acerca de nuestra concepción de comunidad, de nuestras realidades. De modo, que la enseñanza se comparte: nivel científico y nivel local". Además, él creía que los dos sistemas de conocimiento tenían mucho que aprender el uno del otro. Este comunero relata:

> Nosotros, nuestros padres, nuestros abuelos, sabemos mucho acerca del calendario lunar, y del contacto y comunicación con *Pachamama*. Para nosotros, los indígenas, *Pachamama* es un ser viviente, ella vive como nosotros. Debido a eso, la vida prospera, las plantas, los animales, nosotros como pueblo, porque todo está vivo para nosotros. Y, lo que es más, todo va junto: nada está separado. El conocimiento científico de hoy no sabe, o quizá

> sabe un poco de esta realidad [...]. Cuando fui a la universidad, me enseñaron que había tres terrazas altitudinales: la parte alta, la baja y la intermedia. Esas son las tres. Pero, en la cosmovisión indígena, tenemos *siete* terrazas altitudinales que nuestros mayores, nuestros ancestros ya habían identificado. Y en cada nivel, la vida se desarrolla, ¿no? Por ello es que decimos que cuando plantamos en los manantiales, la experiencia que tendremos será hermosa. Cuando vamos a plantar, primero le pedimos a la persona más anciana, sea hombre o mujer, que le pida a *Pachamama* que esas plantas crezcan. Y decimos que cuando sembremos estas plantas lograremos que brote agua. Eso es lo que decimos. Lo llamamos agua naciente, porque para nosotros el agua no es sólo agua. Muy significativo ¿no? Primero está la sangre, esa que corre por las venas de nuestra Madre Tierra, de nuestra *Pachamama*. Luego, pues bueno, el agua para las necesidades y beneficios de la gente.[18]

Su propio enfoque epistémico, por tanto, se basó en su cosmovisión *kichwa*, para aprender que él, en otro momento, se refirió a eso como su "biblioteca de conocimiento", en tanto que al mismo tiempo recurría a la ciencia occidental cuando le era útil.

Por tanto, los procesos que evolucionaron en estas comunidades fueron interculturales debido a que trataron de incorporar múltiples maneras de saberes, preservando la médula de la experiencia y necesidades locales. Aunque construyeron redes nacionales e internacionales para proyectos agroecológicos o buscaron fondos en organismos internacionales, el trabajo siempre se centró en torno a la idea de que estos distintos sistemas de conocimiento y organizaciones sociales contribuyeron por igual a los resultados. Al darse cuenta, por ejemplo, de que las soluciones genéricas no resolverían sus problemas específicos, ni que los

[18] J. Stolle-McAllister, entrevista en Otavalo, 10 de octubre de 2013.

conocimientos científicos y recursos occidentales comprenderían por completo sus problemas, insistieron en que los organismos gubernamentales y los interlocutores de las ONG dedicaran tiempo a la comunidad y que tomaran en serio los análisis y las iniciativas locales. Las comunidades no perseguían el desarrollo entendido como tal porque representaba prácticas y discursos externos que habían sido problemáticos y contradictorios en muchas de ellas. Frank Gualsaqui, por ejemplo, rechazó la noción de desarrollo local.

> No creo en esos cuentos del desarrollo, desde su concepción apenas nos reconocieron. Un organismo emite un documento que dice: "este es un desarrollo local". Esto es lo que tienen que hacer. De modo que uno abre un memo que indica tienes que hacer esto y aquello. Por mi experiencia, lo que puedo decir es que no apoyo el desarrollo local. Lo que sí apoyo son los procesos locales de desarrollo. Las palabras se parecen un poco pero el significado es diferente. Y aquí estamos, he atestiguado que los procesos locales de desarrollo están orientados a la clase de cosas de las que he hablado. NO a la otra, no a la otra. Así que, desde la perspectiva local, reforzar nuestras capacidades ha sido uno de los temas más intensos en los que he trabajado, y ha sido el punto de partida hasta donde hemos llegado. Es desde donde tratamos de lograr el *Sumak kawsay*, o como se llame, es nuestra responsabilidad.[19]

Por "procesos locales de desarrollo" se entiende que son las comunidades las que visualizan y llevan a cabo sus proyectos para satisfacer *sus* necesidades y deseos. Los proyectos de conservación y administración de los páramos estuvieron inextricablemente relacionados no con las nociones externas de desarrollo, sino con la construcción de conocimiento y organización dentro de

[19] *Idem.*

las comunidades que les permite trazar, en la medida de lo posible, su propio curso y sus propias relaciones internas y externas. Asimismo, les permite asegurar el valor de sus sistemas culturales al entrar en contacto de maneras complicadas con los demás, pero en posición más igualitaria de lo que usualmente ocurre.

Debido a la forma en que emprendieron esos proyectos, estas comunidades estaban trazando sus propios caminos al *Sumak kawsay*. Uso el término aquí no como un discurso absoluto acerca del desarrollo alternativo, sino más bien con el significado incrustado que tiene en la filosofía y prácticas comunitarias andinas. Dichas comunidades y sus líderes estaban completamente comprometidos con el mundo "externo", asociándose con instituciones, tecnologías y conocimiento extranjeros. Sin embargo, al mismo tiempo, el objetivo de los proyectos era encontrar formas de permanecer en sus hogares ancestrales, y restaurar la reciprocidad con *Pachamama* que se había roto por prácticas imprudentes del uso de la tierra. Don Roberto Tocagón me explicó: "Creo que hay un Dios allá arriba, pero también pienso que nuestros dioses están aquí, con nosotros. Esos son los que nos crían, nos nutren. La Madre Luna nos da el calendario, el Padre Sol nos da calor. De modo que para nosotros, todo es un sistema de reciprocidad, todos debemos valernos de la solidaridad".[20] Aunque esos proyectos se cruzaron con las comunidades, ideas y organizaciones fuera del páramo, quedaron firmemente arraigados en la construcción de una mejor vida para las comunidades del páramo con base en la solidaridad y en busca de una profunda armonía al interior de las comunidades, y entre ellos y el mundo natural.

[20] *Idem*.

Fuentes

Acosta, Alberto, *Buen vivir-Sumak kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2012.

Alaminos Chica, Antonio, y Clemente Penalva Verdú, "Entre el *Sumak kawsay* y el buen vivir institucional. Los discursos sociales del buen vivir en las zonas rurales del Sur de Ecuador", *Revista de Paz y Conflictos* 10 (1), pp. 137-167, 2017.

Albán, Adolfo, y José R. Rosero, "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia", *Nómadas* 45, 2016.

Altmann, Phillipp, "*Sumak kawsay* as an Element of Local Decolonization in Ecuador", *Latin American Research Review* 52 (5), pp. 748-759, doi: 10.25222/larr.242, 2017.

Canelón Silva, Agrivalca Ramsenia, "Marca País: una mirada crítica para América Latina inspirada en la filosofía del buen vivir", *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación* (134), pp. 61-83, 2017.

Caria, Sara, y Rafael Domínguez, "Ecuador's buen vivir: A New Ideology for Development", *Latin American Perspectives* 43 (206), pp. 18-33, doi: 10.1177/0094582X15611126, 2016.

Cruz Rodríguez, Edwin, *Pensar la interculturalidad: una invitación desde Abya-Yala/América Latina*, Quito, Ediciones Abya Yala.

Gudynas, Eduardo, 2005, *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, 5ª ed. Montevideo: claes-Centro Latino Americano de Ecología Social, 2013.

_____, "Beyond varieties of development: disputes and alternatives," *Third World Quarterly* 37 (4), pp. 721-732, doi: 10.1080/01436597.2015.1126504, 2016.

Guerrero Arias, Patricio, "Interculturalidad y plurinacionalidad, escenarios de lucha de sentidos: entre la usurpación

y la insurgencia simbólica", en *Interculturalidad y diversidad*, Ariruma Kowii Maldonado (ed.), pp. 3-100, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional, 2011.

Kowii Maldonado, Ariruma, "Diversidad e interculturalidad", en *Interculturalidad y diversidad*, Ariruma Kowii Maldonado, (ed.), pp. 11-32, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Corporación Editora Nacional, 2011.

Oviedo Freire, Atawalpa, *Buen vivir vs. Sumak kawsay: Reforma capitalista y revolución alternativa*, 3ra ed., Buenos Aires, Ediciones ciccus, 2013.

Radcliffe, Sarah, "Development for a postneoliberal era? *Sumak kawsay*, living well and the limits of decolonisation in Ecuador", *Geoforum* 43, pp. 240-249, 2012.

Stolle-McAllister, John, se mencionan distintas entrevistas del autor referenciadas con el lugar y la fecha.

Tubino, Fidel, "La praxis de la interculturalidad en los estados nacionales latinoamericanos", *Cuadernos Interculturales* 3 (5), pp. 83-96, 2005.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

Agustina, una mujer indígena en el mundo actual

Gerardo Chavero Maldonado

Resumen

Se analiza el fenómeno de la migración indígena hacia la Ciudad de México a través Agustina Mondragón Paulino, mujer mazahua. Se abordan diferentes momentos de su vida para visualizar el choque existente entre la presencia de los indígenas y un México que los ha excluido, donde la añeja discriminación y el racismo han sido productos y reproductores de históricas desigualdades sociales. Se muestra, cómo a pesar de todo, Agustina ha obtenido importantes logros. En el ámbito académico ha compartido su historia de vida en una experiencia de aprendizaje significativo para ella y los alumnos a través de un diálogo intercultural respetuoso y fecundo.

Palabras clave: identidad, migración, indígenas mazahuas, racismo, diálogo intercultural.

ABSTRACT

Agustina Mondragón Paulino, mazahua woman, embodies the analysis of indigenous immigration phenomenon to Mexico City. An approach to different moments of her life is made to visualize the clash between indigenuos people and an excluding Mexico. The ancient discrimination and racism have been products and players of historical social inequalities. It is demonstrated that in spite of everything, Agustina has made important achievements. In the academic world she has shared her life story by means of an intercultural, respectful and fertile dialogue.

Key words: *identity, migration, mazahua natives, racism, intercultural dialogue.*

La Ciudad de México se presenta para numerosos indígenas como un ente contradictorio con enormes brazos: uno que les ofrece oportunidades y otro que los golpea y excluye. La vida de Agustina es un testimonio del indígena en esta gran urbe, una muestra de los diversos rostros y múltiples realidades con las que nos topamos todos los días, acaso sin siquiera notarlo. Habitualmente invisibles para nuestra mirada indiferente, que con frecuencia se torna violenta, es también una mirada apurada por llegar a un destino a donde aquellos "otros" no tienen cabida. Quizá no percibimos a Agustina, pero ahí está, desde hace muchos años, como tantos indígenas provenientes de las diversas culturas del país.

Emigrada a la metrópoli, esta mujer enfrentó un mundo hostil que interpeló su presencia, pero ésta también es un cuestionamiento para cada uno de nosotros, los cuestionadores, interroga

a nuestro egoísmo social, actitudes y actos discriminatorios, el racismo que nos negamos a reconocer.[1]

Mediante sus relatos nos asomamos a su pueblo y su vínculo con la tierra, su sobrevivencia en la capital, los trabajos comunes a las mazahuas, su salto a ser esposa y madre artesana que también construyó con su palabra un espacio propio con cuentos y poesías, armas para construirlo frente a la mirada discriminatoria de los otros.

Se incluye también su participación en el CEPE donde ha tenido contacto con estudiantes de distintas nacionalidades y culturas, lo que les ha aportado la posibilidad de entablar con ella un diálogo intercultural prolífico. Se da cuenta también de las actividades y estrategias instrumentadas en el salón de clase. De esta interacción se incluyen interesantes testimonios de alumnos de distintas nacionalidades.[2]

Conviene señalar que para Agustina ha implicado una importante experiencia su participación en un espacio académico donde ha podido expresarse, compartir y tener un crecimiento personal. Ha transmitido su mensaje al mundo a través de numerosos y ávidos oídos en el aula, moviendo corazones con un sentimiento y la convicción de unidad en la diversidad. Esto reviste importancia en un mundo racista, dividido y violento al extremo, que tanto requiere de voces como la de Agustina que surgen desde todos los rincones del planeta y que levantan su voz para ser escuchados.

---

[1] G. Chavero, *La diversidad cultural y la discriminación en México...*

[2] El autor agradece a todos y hace un reconocimiento a su importante participación. Sobre todo agradece profundamente a Agustina su acompañamiento académico durante tantos años, su apoyo, su siempre positiva disposición y entusiasmo, su esfuerzo y su valiosísima aportación.

La tierra: su pertenencia al pueblo

Su origen

Agustina Mondragón Paulino nació en 1955 en San Antonio Pueblo Nuevo, perteneciente al municipio de San Felipe del Progreso, uno de los diez municipios mazahuas del Estado de México. Fue la cuarta de diez hermanos. Su vida en el pueblo fue breve, no obstante, suficiente para dejar en ella una honda huella que habla de un origen común que la liga a la tierra de sus padres y abuelos, que habla de su pertenencia a una tierra que también es suya, como también lo es la Ciudad de México.

Tuvo que vivir fuera del pueblo desde muy pequeña; su padre la colocaba cada año en distintas casas. Fue pastorcita desde los seis años hasta cerca de los nueve, cuidando borregos, guajolotes y vacas en localidades aledañas, separada de sus padres. La situación económica es tan difícil en muchas de comunidades indígenas que el trabajo infantil es muy común.

> Un día, cuando tenía seis años, mi papá me dijo:
>
> —Ya estás grande, ya puedes trabajar. Ahora vas a trabajar a la casa de una señora en otro pueblo.
>
> —Papá, ¿pero qué voy a hacer allá?, todavía no sé trabajar, tengo seis años.
>
> —La gente mientras más chiquita trabaja, aprende a ganarse la vida.
>
> Y ahí fui, tan chiquita, porque yo no le iba a decir que no a mi papá. Entonces fui a trabajar con una "tía".[3]
>
> Y trabajé ahí un año cuidando guajolotes. Y después mi papá fue por mí, y me dijo:

[3] En realidad no era su tía, en su pueblo le llaman "tías" a las señoras como señal de respeto, aunque no sean de su familia.

> —Bueno, ya cumpliste el año. —Y me lleva a la casa de otra señora.
>
> Y le dice: —Le traigo a mi hija, déle trabajo. Y dijo la "tía": —Sí, me sirve esta niña, para que todos los días se vaya al llano y se lleve a mis borregos y a mis vacas y los vaya a cuidar.
>
> Y ya después terminando el año me llevó mi papá a trabajar con otra "tía" para cuidar a sus borregos por un año. Ella me pegaba si no cuidaba bien a sus borreguitos. Entonces yo pensaba: "Nada más que se descuide me voy a ir".[4]

Pese a todo, el amor a la tierra y a lo que la habita fue creciendo en esta niña que vivía con el sol y la lluvia sobre su cabeza, con la tierra y el río bajo sus pies. Sus pequeñas manos, con mucha dificultad, se esforzaban al sostener y manipular la "mano" de piedra del metate[5] —grande y pesada para ella— para poder moler el maíz. Sus tortillas en realidad no llegaban a serlo, pues sólo conseguía unir fragmentos de maíz martajado en un amasijo, en una bola nada cercana a las tortillas. Pero desde entonces entendió que el maíz era la base de su sustento y de su gente y que se debía trabajar arduamente para obtener de la tierra el alimento de todos los días. Entendió que nada se obtenía gratis, y que el esfuerzo debía iniciar diariamente, desde antes de que amaneciera. Fue comprendiendo a la tierra como una madre proveedora, de la que también formaba parte, y a la que se debía cuidar y respetar.

La UNESCO hace referencia a este sentido sagrado de la tierra:

> Para los indígenas, la tierra es la fuente de vida [...] consideran a la Tierra como su madre y la veneran como tal.

---

[4] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

[5] Se le llama "mano" del metate a una piedra de forma cilíndrica que se utiliza para machacar o moler sobre la piedra base llamada metate.

> [...] Ella los conecta con su pasado (como el hogar de sus ancestros), con el presente (como proveedora de sus necesidades materiales) y con el futuro (como el legado que guardan para sus hijos y nietos). Así [...] conlleva un sentido de pertenencia a un lugar.
>
> El núcleo de este profundo lazo es una percepción, una conciencia de que todo lo que tiene vida [...] está inseparablemente interconectado.[6]

Agustina explica que antes de iniciar la labor de la siembra, debe llevarse a cabo un ritual de acercamiento y de respeto, para lograr un equilibrio armónico, en el que es menester primero "pedir permiso a la tierra", a fin de no violentarla:

> Primero, antes de abrir la tierra, el señor que lleva la yunta, en el momento que va a hundir el arado en la tierra pide permiso en mazahua con las siguientes palabras: "Madre Tierra, dame permiso de guardar la semilla en tu vientre, y nacerá la semilla para que todos tengamos qué comer. Todos los que viven en la tierra." Y entonces abre la tierra con el arado. Luego una mujer que va detrás de la yunta que lleva una canasta en su vientre, toma seis semillas de maicito y las deposita [...].[7]

Partida a la gran ciudad

La familia de Agustina tuvo en el pueblo una vida difícil, llena de carencias en todos sentidos. Recuerda lo duro que era vivir con otras familias para trabajar lejos de sus padres, sufrir hambre y cumplir con sus obligaciones diarias. Todo ello la hacía pensar

---

[6] Centro UNESCO del País Vasco (ONG).

[7] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

—a pesar de su corta edad— en huir, en irse lejos, en escapar no sólo de las privaciones materiales, sino de la violencia que sufrían las mujeres del pueblo. A algún lugar donde no sufriera maltrato, donde tuviera qué comer, donde las mujeres no padecieran violencia, donde se pudiera casar con quien ella decidiera: "no quería casarme en el pueblo", nos dice.[8] "A mí no me gustaba ver que los hombres golpearan a sus mujeres y a sus niños. Eso me parecía terrible. Yo siempre dije que yo me casaría lejos de mi pueblo. Lo que no sabía es que en otras partes también hay gente mala, aunque también hay gente buena".[9]

Una noche, se presentó una lamentable situación que la forzó a tomar la repentina decisión de abandonar la casa en la que estaba trabajando:

> —Cuando ya estábamos acostados, el señor de la casa se quiso meter en mis cobijas y me quiso tocar. ¡Entonces yo grité fuerte! Y ya no me pudo hacer nada. Yo me asusté mucho, tenía mucho miedo. Y al otro día, me dijo la "tía" en la mañana:
>
> —Apúrate chamaca, haz tus tortillas, y ya vete al llano que mis animales tienen hambre.
>
> —Sí "tía", ya estoy lista. —Entonces cargué mi rebocito, cargué mis tortillitas, y le dije:
>
> —Ya voy al llano a cuidar a sus borregos.
>
> Pero no fui al llano. ¡Me escapé!, me escapé de la casa de la señora y que me voy a Pueblo Nuevo, a buscar a mi mamá. Que

[8] Véase C. Oehmichen, *Identidad, género e identidades interétnicas...*, el poder al que las mujeres quedan sujetas por parte de sus cónyuges y de los parientes de éstos, así como la práctica del "rapto", pp. 144 y 153.

Con respecto a la violencia de género, en el Diagnóstico INMUJERES (2012), llevado a cabo por el Consejo Estatal de la Mujer y Bienestar Social en cinco etnias en el Estado de México, se señala que las mujeres mazahuas se encuentran entre las más violentadas de forma continua en dicho estado, p. 74.

[9] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018.

agarro un caminito y ¡que corro! Y me perdí. Y más tarde me fui por el río, y ¡uy!, corrí, corrí, corrí todo ese día. Y las tortillas que traía nunca me las comí, porque ni hambre tenía. Lo que quería era escaparme de esa casa y llegar con mi mamá, que ya tenía casi tres años que no la veía. Hasta que llego a mi casa y ya casi era de noche. Y para mi buena suerte ahí estaba una tía con mi mamá, era su hermana. Y cuando mi mamá me ve que se asusta.

—¡Hija, hija, ¿qué haces aquí?!

—¡Mamá, te quería ver! —Y que la abrazo fuerte, fuerte.

—¡Hija, pero por qué te veniste, qué no ves que todavía te faltan unos meses para cumplir el año en donde estabas! ¡Tu papá se va a enojar mucho y te va a pegar, y aparte me va a pegar a mí!

—¡No quiero regresar mamá!

Entonces mi tía le dijo a mi mamá:

—Bueno hermana, yo ya me voy porque ya se me hizo tarde, y me voy antes de que llegue tu marido, me voy en el camión para México.[10] —Y que le digo a mi madre:

—No te preocupes mamá. —Y que le digo a mi tía:

—¡Tía , tía, me voy contigo! —Y me dijo mi tía:

—¡Ay no, hija!, tengo muy poquito dinero. No creo que me alcance para tu pasaje. Además estás muy chiquita, ¿de qué vas a trabajar en la ciudad? Si yo que estoy grande no puedo conseguir un trabajo, y ahora tú ¿qué vas a ir a hacer?

—¡Llévame contigo! —me abrazaba a sus piernas y no la soltaba—. ¡Por favor, tía, por favor, tía!

Y la convencí, ¡y me fui con ella, de mi pueblo a la ciudad![11]

Lo anterior muestra su especial carácter, que se rebela contra un entorno en el que se sentía aprisionada y violentada.

[10] Mucha gente le llama coloquialmente "México" a la Ciudad de México.

[11] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

El arribo a la ciudad

Era el año de 1963 cuando Agustina llegó al centro de la ciudad, pues ahí se encontraba la terminal de autobuses. Su arribo fue como llegar a un mundo extraño sin referente alguno, por lo que en un principio trató de explicarse "la capital" de acuerdo con sus únicos referentes que eran los del pueblo. Pronto empezaría a entender que se trataba de un mundo muy distinto al que conocía y debía hacer un gran esfuerzo para sobrevivir: adaptarse a este lugar para poder permanecer, lo que no era fácil para ella, pues se trataba de una niña monolingüe de tan sólo ocho años.

Entonces cuando llegamos me bajé del camión y lo primero que le dije a mi tía fue:

—¿Qué, hay fiesta? —y me dijo que no—. ¿Entonces por qué hay tanta gente?

—Así es aquí siempre.

Y seguimos caminando otras calles y vi muchos carros que daban vueltas y vueltas, y le pregunto a mi tía:

—¿Por qué esos carros dan vueltas y vueltas?, ¿qué esa gente no tiene nada que hacer? —y a mi tía le dio risa y me dice:

—¡No hija!, esos son otros, esos ya se fueron.

Seguimos caminando, y le dije:

—¿Por qué las casas están todas encimadas? —Y mi tía me dijo:

—Así hacen las casas aquí, porque aquí vive mucha gente.

Seguimos caminando y pasamos por unas bodegas y vi que había muchas frutas, cajas de manzanas y frutas que no conocía como el melón y la sandía. Y le pregunté:

—Si aquí no tienen tierra, ¿de dónde sacan tanta fruta? —Y ella me dijo:

—La gente de otros pueblos que siembran la traen a la ciudad para vender.

> Seguimos caminando, hasta llegar a la calle de Jesús María,[12] que es donde vivía mi tía; al entrar a la casa que era una vecindad, ¡era como un pueblo mazahua en chiquito!, ¡había mucha gente mazahua! Y me sentí como en casa, porque habían señoras que vestían como en mi pueblo y hablaban mazahua. Y allá adentro me sentí bien, y me puse muy contenta. Afuera en la calle no entendía nada y no podía hablar con nadie, y adentro les entendía todo y podía hablar.[13]

Agustina tiene que trabajar[14]

La calle

A partir de ese momento iniciarían sus primeros retos de supervivencia y permanencia en la ciudad, pues se presentó inmediatamente el cuestionamiento de cuál sería su ocupación. Al principio su tía le asignó la responsabilidad de cuidar a su pequeño hijo de dos años; lo tenía que cargar en la espalda con el rebozo todo el día, mientras ella trabajaba en la venta ambulante. Dicha encomienda no la pudo cumplir a cabalidad, pues el niño era muy

---

[12] Ubicada en el centro de la Ciudad de México.

[13] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018. Es un hecho la existencia de las redes que los indígenas que emigran construyen en la ciudad, así como entre la ciudad y el pueblo. En la mayoría de los casos no pierden el vínculo, el cual sigue vigente en mayor o menor medida, pues "la capital del país está lejos de disolver los lazos comunitarios. Las relaciones que las mujeres y los hombres mazahuas establecen en ella recrean el vínculo comunitario [...]" (C. Oehmichen, *op. cit.*, p. 156), por lo que es muy común que se concentren en zonas donde viven familias que provienen del mismo lugar. I. Jasso, *Nuevos territorios indígenas..*, coincide al señalar que los indígenas que se establecen en las urbes conforman nuevos asentamientos indígenas, "si bien tratan de mantener sus costumbres y tradiciones, también se van adaptando a la dinámica urbana [...]", p. 284.

[14] En referencia al trabajo infantil entre los mazahuas, véase C. Oehmichen, *op. cit.*, pp. 203-205.

pesado para ella. Su tía, igual que otras mazahuas, compraba su mercancía en el mercado de La Merced. Las circunstancias la ligaron como a muchos a este mercado, pues su cercanía con la terminal de autobuses implicaba que todo estaba puesto para que la vida de la mayoría de los recién llegados girara en torno a este punto de comercio y abasto popular con tanto movimiento.[15]

La situación económica de su tía era difícil, por lo que la siguiente obligación de Agustina fue la venta en las calles, como muchas otras mazahuas. Esta actividad fue todavía más compleja que la anterior, pues implicaba tener que enfrentarse a la interacción con la gente, realizar algo nuevo para ella y estar en contacto con la gente, con todo el riesgo que esto implicaba. Todo ello se agravaba si se considera no sólo su edad, sino que además sólo hablaba mazahua, no hablaba ni entendía absolutamente nada de español. Cabe aclarar que no recibió ninguna instrucción por parte de su tía o de algún otro adulto; tuvo que empezar a vender sin ningún conocimiento previo.

> Me dijo mi tía:
>
> —Hija, ahí está tu mercancía. Aquí se trabaja así. Te vas a la calle y tiendes tus cosas en el suelo y las vendes.
>
> —Pero no sé hablar español, no sé cómo decirle a la gente.
>
> —Escucha qué dicen las que venden y tú así lo vas a decir.
>
> Y yo vi que ponían montoncitos de cacahuates y de limones y decían: "¡A veinte, a veinte centavos los limones!". Pero yo

[15] El mercado de La Merced significó para muchos "[...] el principal centro ocupacional y de vivienda", Instituto Nacional Indigenista, *Memoria histórica y muestra artesanal...*, p. 20. Varios hombres se empleaban ahí como cargadores y las mujeres compraban las frutas y otros productos que revendían en la vía pública en distintos puntos de la ciudad. Estos oficios —así como los de peones de albañil para los hombres y el servicio doméstico para las mujeres— los dejaron de herencia a las nuevas generaciones, "quienes en el curso de los años han tenido pocas oportunidades de movilidad social", C. Oehmichen, *op. cit.*, p. 122.

> no entendía nada, pero puse los montoncitos de limones igual que otra niña y repetí lo mismo: "¡A veinte, a veinte centavos los limones!". Y yo no sabía ni dar cambio ni nada, porque no conocía el dinero. Y luego viene la policía y me quitaba mis cosas. Entonces nada de dinero, nada de ganancia.[16]

Dada la dificultad y responsabilidad para su tía de cuidar y mantener a otra niña además de los hijos propios, consideró regresarla al pueblo. Agustina decidida, le rogó que no la regresara, le pidió otra oportunidad y su tía terminó aceptando sin mucho agrado.

El servicio doméstico

Después de algunos intentos desafortunados en la venta ambulante, se le presentó la posibilidad de incursionar en otra actividad también usual para muchas mazahuas, el servicio doméstico, lo que tuvo también que intentar en más de una ocasión, pues era también algo nuevo para ella.[17]

> Ya tenía nueve años. Me dijo mi patrona: "Te voy a enseñar a hablar español y me vas a ayudar a cuidar a mis hijos". Tenía cinco hijos.
>
> Cuando llegué a esa casa me quitaron mi ropa, me dijeron: "Te quitas esa ropa, te bañas, y esa ropa la tiras o guárdala en una

[16] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

[17] Una de las primeras situaciones con las que se topan las indígenas en esta actividad laboral es que tienen que "[...] adquirir nuevos hábitos: diferentes maneras de peinarse y de vestirse, y expresarse con mayor fluidez en español de acuerdo con las exigencias de la sociedad receptora [...]. [Están] sujetas a un intenso proceso de aculturación", C. Oehmichen, *op. cit.*, pp. 111 y 195.

> bolsa, ya no quiero que te vistas así". Y la echó en una bolsita y la tiró a la basura, y yo sentí muy feo.
>
> De mi nombre me dijo que no le gustaba y que me iban a cambiar el nombre y me pusieron Alejandra y me decían "Alex". Me acuerdo que al principio cuando me hablaban y me decían "Alex" yo no les hacía caso, porque se me olvidaba que ahora esa era yo, que me habían quitado mi nombre, que ya no era Agustina.[18]

Este empleo significó para ella una relación ambivalente con la sociedad mestiza. Por un lado —de manera para ella velada— se daban el abuso y la discriminación por parte de sus patrones, quienes ejercían su sitio de poder de distintas maneras. Por otro, este empleo le dio la oportunidad de empezar a conocer otros mundos que implicaron abrir y ampliar sus horizontes personales y de relación —presente y futura— con la sociedad mestiza: aprender a hablar el español y conocer el mundo de los libros.

> Los niños hablaban mucho y yo aprendía todo, pero eran muy traviesos. Y una de las niñas era casi de mi edad y leía mucho. Y llegaba la tarde y empezaba a leer, y yo cerquita de ella. Y yo cuando ya sabía un poco de español, le decía: "¿Por qué no lees otra vez esa historia?", y la volvía a leer. Yo no sabía leer, pero ella sí. Ella leía por mí. Y yo escuchaba cómo decía las palabras, y ella leía, leía, leía. Y luego nos poníamos a cantar, cantaba en español. Todo lo que decía ella yo lo decía. ¡Y a mí me encantaba escucharla!
>
> Al año de trabajar ahí ya sabía hablar español. Aprendí escuchando a los niños y con la niña platicaba mucho. El aprender español me dio la oportunidad muy grande de poder hablar con los demás y también gracias a la lectura. Me llenaba como de

[18] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

> algo que yo tenía hambre y ella me daba un alimento que me faltaba. Cuando ella leía yo aprendía.[19]

Trabajó seis años en aquella casa. Durante todo ese tiempo, no perdió el contacto con su lugar de origen. Enviaba al pueblo la mayor parte del dinero que ganaba con su trabajo, para apoyar a sus padres y hermanos, así como para colaborar en las necesidades de interés colectivo de su pueblo, como la fiesta patronal, las necesidades de la iglesia, limpiar y arreglar el panteón, entre otras.[20]

> Trabajaba muchísimo. De las cinco de la mañana, hasta las once o doce de la noche. Una vecina me decía que por todo lo que yo hacía debía de ganar más, que mi patrona era una aprovechada. Y le dije a mi patrona: "Gracias señora, me quiero ir y me quiero buscar otro trabajo, porque ya no aguanto a sus niños porque son muy traviesos, y me la paso todo el día limpiando todo el tiempo, además me paga muy poquito. Muchísimas gracias por todo, estuve muy contenta con usted". Ya tenía quince años. Y sí les agradezco. Gracias a ellos estoy hablando este idioma.[21]

El cambio

Agustina bordadora y artesana

Al dejar el empleo de servicio doméstico donde había trabajado durante seis años, nuevamente se enfrentó a la incertidumbre sobre su permanencia en la capital. Después trabajó en distintos

---

[19] *Idem*.

[20] Este libro aborda esta situación de muchos indígenas en la ciudad, que mantienen el intercambio de información y de dinero con el pueblo de origen, S. Arizpe, *Indígenas en la Ciudad de* México...

[21] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

sitios. Pero las circunstancias de la vida muestran frecuentemente nuevas opciones para incursionar en espacios desconocidos. Ante nosotros se presentan opciones que podemos tomar o rechazar, y dicha decisión puede o no determinar un cambio de rumbo en nuestras vidas. El año de 1973 representa un momento de quiebre en la vida de Agustina. Ya era madre de su primer hijo, de un mes de nacido. Se encontraba de visita en una casa viendo la televisión, cuando de pronto escuchó un anuncio que hablaba de la existencia de un Centro de Capacitación Mazahua, que empleaba a mujeres. De inmediato esto despertó su interés, pues al encontrarse desempleada pensó que podía ser una oportunidad. Esto la regresó de nueva cuenta al mercado de La Merced, con otras perspectivas, ya que dicho Centro Mazahua (como se le conocía) se ubicaba de la puerta seis a la diez de este mercado.[22]

> Entonces me dije: "¡Qué bueno, eso estaba esperando!".
>
> Y entonces yo fui al día siguiente muy temprano, a las siete de la mañana yo ya estaba en la dirección que habían dicho. Y que me dicen:
>
> —¿Usted de dónde es?
>
> —Soy mazahua del Estado de México.
>
> —A ver, habla en tu idioma —y hablé. Y me dijo:
>
> —¡Ah!, sí sabes hablar mazahua. ¿Y qué sabes hacer?
>
> —Pues lo que usted me diga yo voy a tratar de hacer.
>
> —Pues aquí lo que queremos es que cosan, que corten, que borden, que hagan artesanías.
>
> —¿Artesanías?, ¿qué es eso?

[22] Este Centro dependía del Programa de Ayuda Social del Departamento del Distrito Federal (DDF), y tenía el propósito de capacitar a las mujeres mazahuas en labores manuales, como la manufactura de artesanías, dándoles un pago modesto para alejarlas de la venta ambulante (G. Chavero, 2006, consultado en Instituto Nacional Indigenista, 1999).

—Sí, artesanías. —Y me explicó. Entonces le enseñé unos bordados que yo llevaba, y me dijo:

—Pues eso es artesanía.

¡Y me quedé a trabajar!, le di gracias a Dios ese día. Y mi trabajo fue capacitar a un grupo de cuarenta mujeres. Les enseñé cómo se borda.[23]

Desde niña había aprendido a bordar con su madre, con otras mujeres mayores del pueblo y con sus compañeritas del campo; jamás pensó que lo que aprendió de pequeña le proporcionaría una opción de empleo e ingresos lejos de su pueblo, una herramienta para poder sobrevivir. Para ella esos bordados significaban parte de sí misma (véase il. 1), parte de lo que la ligaba a su madre y a su pueblo, a su tierra y a sus ancestros; para "los otros", eso era "artesanía". Ahí aprendió a darles un uso práctico, al aplicar los bordados en artículos que en la ciudad podían comercializarse.

1. El bordado como esencia y modo de vida.

[23] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

En 1985, cuando el programa de apoyo del que dependía el Centro Mazahua se trasladó del gobierno central para ser administrado por la delegación política Venustiano Carranza, ésta argumentó no contar con el presupuesto suficiente, por lo que decidió darle fin. Las autoridades de la delegación aprovecharon los sucesos del sismo de 1985 para cerrar el Centro, lo cual implicó lanzar a la calle nuevamente a cientos de mujeres.

Como respuesta a dicha decisión gubernamental las mujeres mazahuas iniciaron un proceso organizativo, pues no estaban dispuestas a perder lo que tanto esfuerzo les había costado durante los años de trabajo en el Centro Mazahua. Los enfrentamientos con la delegación política comenzaron, las mazahuas demandaron la conservación de su centro de trabajo, y las autoridades delegacionales se negaron rotundamente a dicha solicitud, indicándoles que se "regresaran a su pueblo".[24]

La violencia de género que vivió Agustina en el pueblo se reprodujo en la ciudad, y se manifestó, además de otras ocasiones, justamente durante estos años, pues de la misma manera que les sucedió a varias de sus compañeras de lucha, se tuvo que enfrentar a la disyuntiva de continuar participando en la defensa de su derecho al trabajo en esta ciudad, o el abandonar todo porque en esos años ya era esposa y madre de dos hijos. Las mujeres tuvieron serios problemas con sus cónyuges quienes les reclamaban mayor atención, urgiéndolas a regresar a sus casas a atender a sus

[24] Ellas buscaban ser independientes y autosuficientes, por lo que a partir de ese momento ya no pretendían que el gobierno las apoyara con presupuesto público, sino que les permitiera conservar las instalaciones y las máquinas para continuar ellas mismas con su propio proyecto. Fueron varios años de lucha, durante este tiempo muchas mujeres se retiraron por la necesidad de trabajar y alimentar a sus hijos; pero varias continuaron luchando hasta obtener algunos logros. Tiempo después, las pocas que permanecieron unidas formaron la Sociedad de Producción Artesanal *Flor de Mazahua*, de la que Agustina forma parte (G. Chavero, 2006, pp. 39-43, consultado en Instituto Nacional Indigenista).

maridos e hijos. Muchos no comprendieron ni apoyaron la lucha de sus mujeres. Agustina decidió continuar en el movimiento junto a las demás, pues lo consideraba sumamente importante, no sólo para ella y sus compañeras, sino para seguir obteniendo ingresos para el sustento familiar producto de la actividad artesanal que había desempeñado en los últimos años. Ya no quería volver a ser sirvienta, ni regresar a vender a la calle.

Agustina madre y poeta

Sucedió entonces una situación sumamente violenta: el marido de Agustina, en represalia por no querer abandonar el movimiento, le arrebató a su hijo de seis años y se lo llevó. Fue un terrible golpe para ella.[25] Desde luego, hizo todo lo que estaba a su alcance para buscar, tratar de encontrar y recuperar a su hijo, lo cual resultó infructuoso. Pese a todo, resistió en la lucha junto con las demás mujeres, y continuó su esfuerzo por reunirse con su hijo.

Muchos años después, llegó el día en que su hijo la buscó; ya tenía dieciocho años, y llegó con su esposa e hijos. A Agustina le reconfortó conocer a sus nietos, y la llenó de alegría poderse reunir de nueva cuenta con su amado hijo después de tantos años. Él le reclamó por qué lo había abandonado, y ella le explicó que no fue así, que lo arrebataron de sus brazos; él le reprochó el porqué no lo había buscado, y ella le aclaró que estaba equivocado, que intentó buscarlo hasta donde sus posibilidades se lo permitieron, pero que no logró encontrarse con él. Pese a las explicaciones de Agustina, su hijo continuó guardando cierto recelo hacia ella.

[25] Se trataba de su segundo hijo, el cual tuvo con su segunda pareja, y después tuvo también una niña. Como antes se señaló, había tenido un niño con su primer marido. La hija fue con su tercer compañero.

Un buen día Agustina le dirigió a su hijo unas palabras en mazahua. Éste le preguntó:

> —¿Qué dices madre? —ya que él no entiende ni habla mazahua. Ella le respondió:
>
> —Es la prueba de que en todos estos años, siempre te he llevado en el pensamiento y en el corazón. Y repitió en español:

Quisiera ser palomita para volar a lejanas tierras. Pasar por montes y ríos para llegar a ti.[26]	*P'otrjo rungezgo nu* *ts'imbaro* *ngek'ua ru chinsapju nu na* *je̱'e̱ nu jomu.* *Ro kjogu kja ye tr'eje* *ñe* *ye ndareje* *ngek'ua ru s'atr'a jango i* *b'ub'uge.*

Esto significó su reconciliación definitiva.[27] Agustina aprendió a hablar español en una de las casas donde trabajó, y no fue sino hasta 1985 tras haber aprendido a leer y a escribir en español que pudo asistir a la escuela primaria por las noches.

Es una mujer ligada al arte de manera natural, pues su sensibilidad la plasma en sus bordados y en su poesía. Ella no se dice poeta, aunque ha escrito poemas y cuentos. Ambos nacen como sus sueños y sus pensamientos, en mazahua. Al principio así permanecieron durante varios años; cuando aprendió a escribir, los pudo traducir del mazahua al español. Ella, como la mayoría de los indígenas, sabe escribir sólo en español; su idioma materno siempre es oral. En los últimos años Agustina ha estudiado y sigue

[26] Poema "Llegar a ti", de Agustina Mondragón Paulino, 1999.
[27] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2002.

aprendiendo a leer y a escribir en mazahua, por lo que sus trabajos ya los ha traducido por escrito a su propia lengua, con el apoyo de un profesor de mazahua. Con la poesía y el cuento ha tenido un crecimiento muy importante, que le ha permitido acceder a espacios donde ha presentado sus trabajos a públicos diversos en México y el extranjero, y obtener reconocimientos por ellos.

En 1999, algunos poemas suyos se incluyeron en una antología de poesía mazahua contemporánea editada por CONACULTA, el Instituto Mexiquense de Cultura y el Museo de Culturas Populares. En 2003, obtuvo el primer lugar en el Séptimo Concurso Regional de Cuento en Lenguas Indígenas, organizado por la Dirección General de Culturas populares del CONACULTA, y los gobiernos de los Estados de México, Querétaro, Michoacán e Hidalgo, y en 2015, su cuento "La mujer del diablo" se incluyó en una antología de cuentos en lengua mazahua. El contacto que ha tenido con poetas y cuentistas en lenguas indígenas y en español en los distintos certámenes en los que ha participado, le ha aportado experiencias estéticas e intelectuales diversas muy gratificantes.

Como desde pequeña se ha sentido ligada al pueblo, y sus recuerdos la llevan en todo momento a soñar con sus nubes, sus estrellas, sus flores, el campo, su traje y a recordar a su madre, sus bordados recogen estos recuerdos y también se convierten en poesía:

Canto a mi pueblo

Hoy canto a mi pueblo
porque en él nacieron mis primeros sueños
y el sol de sus cerros me vieron crecer.
Tierra bendita,
donde mis padres crecieron
al nacer el día.
También a mí me vieron correr.

Mi pueblo, al pasar por tu cielo,
el azul crece en mis ojos
y tus nubes a mí también me enseñaron a pintar.
Hoy, igual que mi madre, soy bordadora,
y en ti, pueblo querido,
nacieron mis primeros caminos de estrellas.
Hoy me siento orgullosa
de llevar la noche y el día en mi traje
y las flores del campo en mi cintura, como mi madre.

En aquellos años no podía escribirlo, veía bonito el cielo y el campo y lo sentía bonito, pero no lo podía escribir. Pero cuando aprendí a escribir, creí que era importante escribir lo que uno quiere. Ahora escribo lo que quiero y me gusta compartir con la gente. Ahora pienso que la vida no me va a alcanzar para lo que quiero hacer. Porque lo que quiero hacer con los libros es dejárselos a los nietos, que lean, que sepan que existe un idioma mazahua.[28]

Extranjera en su propia tierra

"¿Qué hacen aquí?
¿por qué se vienen para acá?...
¿por qué no se regresan a su pueblo?".

La lucha por sobrevivir de los indígenas se relaciona con el carácter de "migrantes" que tienen en esta urbe que los rechaza y relega, pero a la vez se sirve de ellos. La presencia indígena en la ciudad es un hecho que tiene causas profundas en diversos niveles. Los anteriores cuestionamientos de rechazo son muy comunes y

[28] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018.

carecen de sentido. Las razones son tan obvias como evidente es la situación que se vive en sus lugares de origen. Se trata en muchos casos de pretender negar o rechazar la presencia indígena como parte fundamental de la diversidad urbana.[29]

Es importante destacar, que a pesar de las enormes dificultades que Agustina ha enfrentado en la ciudad y de la discriminación de la que también ha sido objeto, ha tenido la capacidad de aprovechar las oportunidades que la metrópoli le ha presentado. No todas las circunstancias y habitantes de la ciudad le han sido hostiles, también se ha encontrado con relaciones solidarias, de oportunidad y apoyo, de posibilidad de crecimiento, pues a pesar de todo también existe una cierta valoración y respeto hacia la presencia indígena y sus culturas.

Agustina ha compartido que se siente identificada con los extranjeros, sobre todo por la lengua, pues cuando éstos llegan a México y no dominan el español se enfrentan con la dificultad de poder comunicarse adecuadamente con los demás. También se identifica con ellos, dice, porque con frecuencia se siente "extranjera en su propia tierra":

> Cuando viene un extranjero a la ciudad y que no sabe hablar español o no muy bien, y se acerca a algún mexicano para pedir una orientación de algún lugar o dirección, casi siempre el mexicano es muy amable y muy comprensivo y paciente, pues entiende que el español no es su idioma y trata de ayudarlo. Pero cuando un indígena que está igual que el extranjero, y se acerca a otro mexicano para pedir orientación, su trato no es igual como con el extranjero; a nosotros los indígenas nos ignoran, como si no nos oyeran, o como si fuéramos invisibles, y nos dejan con la palabra en la boca, o se portan groseros y agresivos, no son comprensivos ni pacientes como con los extranjeros, y al contrario

[29] G. Chavero, "Indígenas mazahuas: migración...".

> nos dicen "no molestes", o "indio ignorante, no sabes ni hablar español".
>
> Yo he escuchado que se dice que el mexicano recibe al mundo con los brazos abiertos, pero desgraciadamente a nosotros los indígenas nos los cierran.[30]

Agustina en la universidad

> El aula universitaria ofrece un espacio único e invaluable para presentar oportunidades de encuentro de diferencias culturales de una manera guiada e intencional, que inviten al descubrimiento personal de los estudiantes como entes culturales —y, por ende, en gran medida productos de su sociedad— y al reconocimiento de los demás grupos culturales como iguales, iguales con un contexto cultural diferente.[31]

Aprender a convivir en la diversidad cultural es el reto para los mexicanos; hay quienes quieren romper con el egoísmo social, ser más incluyentes y desarrollar la tolerancia hacia la presencia indígena, revalorar su cultura e identidad, y respetar sus derechos hasta ahora pisoteados. Esto como vía para construir relaciones más equitativas. Dicha construcción requiere de distintos ámbitos: el jurídico, el diseño de políticas públicas, los programas de atención públicos y privados, y la transformación de las instituciones. Desde las aulas de las escuelas y universidades, en el trabajo académico, se pueden permear los diversos espacios sociales, a partir de la reflexión para construir relaciones más respetuosas.[32] En aras de ser congruente con lo anterior, en el curso que imparto

[30] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018.
[31] A. Medina, "Prácticas interculturales...", p. 157.
[32] G. Chavero, "Indígenas mazahuas...".

en la universidad he echado a andar algunas aportaciones al respecto,[33] propiciando la construcción de nuevas formas de diálogo más respetuosas e incluyentes.

Conocí a Agustina hace veintidós años, y en el año 2000 la invité a mi curso en torno a la temática indígena, lo que ella aceptó con mucho agrado. Desde entonces, han sido dieciocho años de labor conjunta, de diálogo e intercambios constantes y de enriquecimiento mutuo y para todos los involucrados en esta experiencia académica, intercultural y humana. Han sido encuentros entre un grupo de estudiantes mexicanos y extranjeros provenientes de culturas diversas, con una mujer indígena perteneciente a la cultura mazahua y un profesor mexicano. Todos ellos son "los otros" en esta relación con la "otredad" en el salón de clase. A continuación, se hace el recuento de algunas estrategias aplicadas en el curso.

La dinámica consiste en la reflexión intercultural sobre la discriminación y racismo en el mundo y en México, a partir de los principios de tolerancia y respeto a lo expuesto por cada alumno. Primero, los estudiantes extranjeros comparten su punto de vista sobre las distintas formas de discriminación y racismo en sus propios países, lo que permite entender que no son fenómenos exclusivos de ningún país, sino una problemática compartida a lo largo de la historia, con sus propias especificidades. Así, los alumnos confrontan dicha problemática compartida con los derechos a la igualdad y a la diferencia, y con otros derechos humanos. En seguida, los estudiantes mexicanos hacen lo propio en torno a México. Posteriormente, todo el grupo reflexiona sobre

[33] El curso es Arte y Política de los Indígenas de la Ciudad de México, impartido en el Centro de Enseñanza para Extranjeros (CEPE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde llegan alumnos de distintas nacionalidades a estudiar la lengua española y distintas materias sobre cultura general de México, junto con estudiantes mexicanos.

la discriminación hacia los indígenas que existe en este país: se comenta lo que han visto ellos mismos al respecto, qué les han contado sus conocidos, lo que han leído, visto o escuchado en los medios. Esto posibilita reflexiones, puntos de vista y acuerdos que van surgiendo durante la sesión.

Al reflexionar sobre este ejercicio, coincido con Elisabeth Arévalo-Guerrero cuando considera que "[...] el descubrimiento de la propia cultura y la identificación de diferencias con otras culturas requiere de ciertos niveles de tolerancia, paciencia y disposición a reflexionar críticamente sobre los propios prejuicios y aprender a ver su contexto cultural desde otra perspectiva para valorarla".[34] El siguiente testimonio es elocuente:

> Aparte de los prejuicios y estereotipos que predominan en la sociedad de cada país sobre indígenas, también quiero tener en cuenta mis propios prejuicios y estereotipos sobre indígenas, a pesar de haber estudiado antropología social, una carrera que debería ayudar a superar esa forma de pensar (Catharina Köhler, alumna alemana, 2011).

El conjunto de lo trabajado durante las diferentes sesiones del curso, permite a los alumnos obtener elementos suficientes para tener dos contactos directos con personas pertenecientes a diferentes culturas indígenas; el primero para redondear el tema de los indígenas que han migrado a la Ciudad de México, precisamente con la visita de Agustina.

Después de varias sesiones en las que se han revisado aspectos teóricos generales y los alumnos han realizado las lecturas correspondientes, se efectúan otras sobre la cultura mazahua y su presencia en la ciudad. Luego se analiza un documental al respecto y se forman dos equipos: cada uno realiza una lectura sobre los

[34] E. Arévalo-Guerrero, "La interculturalidad en el aula de español...", p. 131.

aspectos del pueblo mazahua y hacen una presentación al grupo. Con esta preparación, en la sesión en la que Agustina visita al grupo, los alumnos ya tienen conocimientos básicos sobre su cultura y problemática, así como una actitud sensible de respeto y valoración hacia este contacto intercultural con ella.

La visita de Agustina dura aproximadamente cinco horas, dividida en cinco partes:

En la primera, ella presenta al grupo un panorama general sobre su vida en el pueblo; yo intervengo con algunas preguntas (véase il. 2).

La segunda consiste en una dinámica de comentarios y preguntas por parte de los alumnos a la invitada, quien responde a cada una de ellas. Las preguntas giran en torno a la vida en el pueblo, su cultura y tradiciones, las fiestas tradicionales, y la problemática que enfrentan en su comunidad, del agua y otros servicios, la educación escolar, la lengua y el traje mazahua, la situación de la mujer, así como cuestiones políticas, de alimentación, servicios de salud, medicina tradicional y las parteras. También son frecuentes las que inquieren sobre la migración a la ciudad, los problemas que enfrentan, la discriminación, sus estrategias de conservación y reproducción identitaria en la ciudad, así como aspectos personales y familiares. Es un diálogo completamente libre, con el acompañamiento del profesor, y con la anuencia de la invitada, en todo momento, quien siempre responde de buen ánimo.

En la tercera parte, Agustina lee algunos de sus poemas, tanto en mazahua como en español y se hace una reflexión colectiva al respecto. Los alumnos comparten los sentimientos que les genera, y la invitada explica el significado que tienen para ella. En la cuarta, la invitada muestra a los alumnos varias artesanías que ella elabora junto con sus compañeras, principalmente textiles y bordados. Los alumnos plantean inquietudes sobre el proceso de elaboración y ciertos significados. Por último, se realiza una

ronda en la que cada tanto yo como los alumnos agradecemos su presencia, y éstos comentan su impresión sobre la visita. Agustina concluye la sesión hablando sobre el significado que tuvo para ella esta experiencia compartida con el grupo. Las experiencias de esta sesión se recogen en los trabajos finales de los alumnos (véase il. 3):

2. Su activa participación académica.

3. Agustina y su hija con el profesor (cuarto de izquierda a derecha) y alumnos del curso.

Me impresionó la señora Agustina. El momento que entró en nuestro salón con sonrisa brillante, mi impresión primera fue que ella era una persona muy feliz y alegre. Sí, ella es así, creo yo ahora también. Sin embargo después de escuchar su historia personal, se me hizo que es una mujer digna e inteligente (Atsuko Nakashio, alumna japonesa, 2003).

Son tantas las anécdotas de su vida que los sentimientos brincan del dolor al gozo, a la emoción, a las lágrimas, a la razón, a la sinrazón, a la poesía, al amor, al desamor, al arte, al conocimiento de otros países, al compromiso, a la lucha, pero nunca al resentimiento y menos al odio. Creo que esos sentimientos, si existieron, no dejaron marca ni en su corazón ni en su alma (Ma. Elisa Moreyra M., alumna mexicana, 2006).

La tierra y la naturaleza, en general, tienen todavía una grandísima importancia en las creencias de muchos de los indígenas contemporáneos, así como lo era en las culturas prehispánicas. En su poema dedicado a "todas las mujeres que se visten de colores como las flores del campo", Agustina Mondragón Paulino nos otorgó una privilegiada vista de la importancia que sigue teniendo su tierra para ella, aun cuando la ha dejado ya desde hace más de cuarenta años. La emoción que le provocó a la poeta recitar este poema nos dio una idea de la importancia para ella de estas ideas. Al final del poema nos explicó que el traje es realmente como las flores del campo, que el bordado en la cintura que ella lleva representa la tierra y que "es la fuerza, nos ayuda a tener la fuerza para cargar todas las cosas pesadas que se nos presentan, no nada más las cosas como cargar el agua, sino que todo lo que nos pasa en la vida". Pareciera que la tierra le da la fuerza que le hace falta en la vida, así que la tierra tiene una importancia primaria para ella (Sara Weston, alumna inglesa, 2007).

Esta experiencia de "sensibilidad humana" e intercambio intercultural que se vive en el salón de clase, puede extenderse a otros contextos fuera del aula, de acuerdo con lo señalado por los propios alumnos.

> A través de la clase, aprendí no sólo los problemas actuales que están enfrentando los indígenas, sino que ellos luchan valientemente. La verdad, a pesar de que todos los temas siempre fueron difíciles, los cuales tenemos que enfrentar, así quiero discutirlo con mi familia y amigos (Aki Takechi, alumna japonesa, 2008).

Incluso, no sólo se genera en los alumnos el rechazo a la discriminación hacia los indígenas en México, y la valoración y respeto a las personas y culturas indígenas, sino que al mismo tiempo, se han manifestado contrarios a toda forma de discriminación en México y el mundo, expresando su valoración y respeto a la diversidad humana.

> Fue interesante oír a Agustina hablar de la discriminación y compararla con las semillas del maíz: "Todas son de diferente color, pero todas son buenas" (Virginia Lara S., alumna mexicana, 2011).

> Es muy poco común para las personas extranjeras tener la oportunidad de conocer personas indígenas en un nivel más íntimo. Siento que el curso es muy importante en crear esta oportunidad única para abrir un diálogo intercultural. La Ciudad de México es una ciudad cada vez más grande y más global. El anonimato de la ciudad significa que los numerosos habitantes a menudo pueden sentirse perdidos en su inmensidad. Es importante tomarse un momento para conocer a nuestros vecinos y para evitar la tendencia a la discriminación causada por la otredad. En este sentido lo que quedó conmigo de la clase fue un mensaje de unidad en un mundo enfrentado donde imperan la violencia y la intolerancia (Billie Turner, alumna inglesa, 2018).

El contacto que tuve con Agustina consiste exactamente en un diálogo intercultural de un estudiante extranjero inmerso en un mundo globalizado con una mujer indígena en la Ciudad de México. Aunque soy una estudiante de *Beijing Foreign Studies University* en la que seguramente tenemos más oportunidades preciosas de realizar intercambios culturales en comparación con otras universidades en China, los cursos que tomamos en ningún sentido pueden ofrecernos un diálogo intercultural como el contacto que tuvimos con Agustina en la clase (Kunji Bao, alumna china, 2018).

Las reflexiones anteriores muestran el papel transformador que puede propiciar el proceso académico, en las ideas, sentimientos, actitudes y comportamiento de los alumnos, así como su efecto multiplicador. Se trabaja, en este sentido, en torno a competencias como la revisión crítica de actitudes y valores humanos, así como en la interculturalidad.[35]

Sobre todo, el curso es muy único porque nos ofreció la oportunidad de platicar con una mujer mazahua. La clase con Agustina me dejó mucho en el pensamiento y en el corazón. Me sentí muy conmovida por las experiencias y los poemas que ella compartió con nosotros. Conocer la vida de Agustina fue muy interesante y me hizo reflexionar mucho sobre mi propia cultura y lo que podríamos aprender de ella. En este mundo moderno desechable

[35] Para Fernández y Chavero (2012), la competencia de la Revisión crítica de actitudes y valores humanos coadyuva a generar en el estudiante el cambio de actitudes frente "al otro", desarrollando el respeto a la diversidad cultural y a los derechos y valores humanos contrarios a la discriminación en todas sus formas. Lo que despierta aquello que los autores llaman la "sensibilidad humana", que es la que propicia el contacto y reconocimiento con "el otro" y nos permite —al ponernos en su lugar circunstancial—, "despertar" la valoración y respeto hacia la persona y su cultura. Con el principio de la interculturalidad, incorpora en los procesos de formación el respeto a la diversidad cultural, la erradicación de prejuicios y estereotipos sociales, así como de la discriminación cultural.

donde la gente se da toda por supuesta sería bueno si siguiéramos su ejemplo (Billie Turner, alumna inglesa, 2018).

El relato de la señora Agustina me animó a insistir en luchar por mi sueño, lo cual es ser una periodista que se dedique a los reportajes de investigación en el futuro. En China hay poco periodista que quiera dedicarse a los reportajes de investigación, la sociedad los necesita. La historia de la señora Agustina en la que siendo una indígena en la Ciudad de México, ella tiene un gran valor, luchando no sólo por sí misma, me impresionó bastante. Mi decisión de ser una periodista con el propósito de dedicarme al desarrollo equitativo de la sociedad y la humanidad ahora es más resuelta (Kunji Bao, alumna china, 2018).

La experiencia fue transformadora porque me permitió tener una plática abierta y entender un poco más sobre otra perspectiva totalmente diferente a la mía. Al mismo tiempo, me hizo pensar en las similitudes de nuestras experiencias como extranjeros en la ciudad y en la dificultad de mantener una identidad fuerte y encontrar tu lugar en un mundo moderno cada vez más global (Billie Turner, alumna inglesa, 2018).

Por su parte, Agustina también habla de la importancia que ha tenido para ella la experiencia de su participación en el curso en la universidad y del intercambio con estudiantes de todo el mundo durante varios años:

Para mí no han pasado dieciocho años; cada vez que me invita el profesor me parece como la primera vez. Hay muchos momentos que me identifico con los muchachos. Cuando estoy con ellos me siento muy libre de hablar. Y siento que eso a mí me ayuda y que a ellos les ayuda. Pienso que ayuda a que nos vean a los indígenas de otra manera.

Me siento muy bien y muy afortunada de poder platicar con gente de diferentes países. Si no fuera por la clase, yo no hubiera

tenido la oportunidad de platicar con ellos y ellos tampoco sabrían que yo existo. Me siento en familia. En la clase no me siento discriminada, al contrario, me escuchan. Me ha servido mucho. Pienso que al asistir a la clase y platicar con los alumnos he aprendido más y participo más. Antes me quedaba callada en las reuniones, ahora puedo tomar decisiones. Puedo decir soy mazahua, soy mujer y aquí estoy.

Ahora siento que soy la niña que puedo ir a la escuela, porque de pequeña no pude. Ahora soy alumna y soy maestra, pues ellos me dicen que también aprenden de mí. Y eso me llena, soy feliz. Yo aprendo mucho de ellos que no son de aquí y quieren saber de la gente de aquí. Somos seres humanos que sentimos el dolor y lo que le transmitimos a la gente. Aquí los llevo a todos en el corazón y en mi mente, y siento que en cada uno de ellos hay un o una Agustina y yo me siento parte de ellos. Quiero que mis palabras sean un mensaje de unión para los jóvenes y adultos.[36]

Reflexiones finales: "Una pestañita al Sol"

En el presente trabajo se observa de qué manera la presencia directa de elementos vivos y significativos en el espacio académico marca la diferencia al facilitar al alumno entrar en contacto directo con aspectos que le permitan un aprendizaje verdaderamente trascendente. Mediante este contacto con una persona y su cultura, no se genera únicamente una adquisición de conocimientos, sino una oportunidad de avanzar en un desarrollo sensible, acorde con los principios de respeto y solidaridad humana, contrarios al egoísmo social imperante.

Los estudiantes tienen la oportunidad de entablar con Agustina un diálogo intercultural fecundo, y reconocer el lugar de su

[36] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018.

voz de mujer en el mundo actual. Voz que puede significar un mensaje de unidad en un mundo divido por la intolerancia y la deshumanización dominante. Esta experiencia "sentipensante" se la llevan los alumnos, quienes dicen que la pretenden socializar y llevar como mensaje a sus familias, a sus amigos, a sus países de origen y compartirlo también en México y otros lugares del mundo donde se encuentren.

Agustina bordadora, Agustina artesana, Agustina poeta, Agustina mazahua —todo en una misma mujer— ha conmovido el pensamiento y el corazón de alumnos de diversas culturas, y con esta experiencia académica de varios años, hemos podido comprobar que las diferencias no constituyen necesariamente un obstáculo que impida el diálogo profundo entre personas de orígenes tan distintos y concepciones del mundo tan variadas.

Las enormes dificultades que Agustina enfrentó en la ciudad durante más de cincuenta años, nos muestra el enorme crecimiento que ha tenido aquella niña inquieta y rebelde que salió de su pueblo desde muy pequeña, a buscar un mundo cuya aventura no alcanzaba a imaginar, aventura en la que siempre la ha acompañado su ser mazahua, lo que ha sido su fortaleza hasta el día de hoy. Aventura en la que no ha estado sola, pues a lo largo del camino se ha encontrado con la "otredad" también respetuosa y compañera, con la que ha podido trabajar, luchar y soñar juntos.

El ser bordadora, así como creadora de poesía y cuentos, han sido armas poderosas que le han permitido descubrir un sentido distinto en su vida. Han sido fundamentales para continuar de alguna manera unida a su tierra y a su pueblo, parte de una identidad recreadora como mazahua, en una ciudad donde —a pesar de la discriminación y el racismo— ha podido construir un espacio propio con gran esfuerzo, para afirmarse y mantener su dignidad como ser humano y como mujer mazahua en una ciudad, en

un país y en un mundo que a menudo niega a los indígenas su ser pensante y riqueza creadora.

> Yo empecé a escribir porque algunas personas dicen que los indígenas no pensamos, no sentimos. Quiero mostrarles que se equivocan, que también queremos hacer algo en la vida, también queremos dejar algún pensamiento para los demás. Cuando escribo un pensamiento, antes ese pensamiento nace dentro de mí y entonces lo relaciono con el campo, con las flores, los árboles, con la tierra. Igual me pasa con los bordados. Me siento libre y no le tengo que pedir permiso a nadie, y me imagino un árbol grande al que me puedo subir hasta arriba.
>
> Lo hago también para dejarlo a los jóvenes y a los niños, y también a los mayores, a los mazahuas y a las personas de todo el mundo. Yo quisiera poder tomar un pedacito de mí para dárselos. Y como mi padre me decía: "Gracias Padre Sol por permitirme llegar hasta aquí. Si tú nos permites seguiremos adelante".[37]

Para ella, sus bordados y sus palabras son una herencia para todos aquellos que quieran acercarse. Agustina quisiera que de alguna manera sus palabras pudieran alcanzar los corazones de todo aquel que busca aproximarse "al otro", sentir "al otro", aceptar "al otro" con todo y sus diferencias, y poder compartirlas y aprender de ellas para crecer juntos como seres humanos. Ese es el mensaje que también ha querido compartir con los estudiantes de tantos países con su presencia en la universidad durante todos estos años.

Cuando Agustina era una pequeña pastorcita, trabajaba en el campo con sus compañeritas pastoras, y cuando la oportunidad se los permitía, inventaban un sinfín de juegos con todo lo que en su entorno encontraban: ya con las flores y con el pequeño

[37] G. Chavero, entrevista a Agustina Mondragón Paulino, 2018.

borreguito, ya con las ranas y con el perro, ya con las nubes y con el río. También compartían cantos y risas mientras jugaban. Ella los recuerda entre los momentos más felices de su vida. En uno de tantos juegos en una temporada de sequía, y no brotaban las verdes yerbas con las que se alimentaban los borregos que cuidaban en el monte, eso entristecía a las niñas. Entonces, se tomaban todas de las manos formando un círculo y jugaban a "ser el mundo"... Nos lo cuenta Agustina con lágrimas en los ojos y con una sonrisa al recordarlo:

> En el campo estábamos las niñas pastoras y éramos como cinco, y las niñas me decían: "¡vamos a jugar!", y luego yo les decía: "nuestros animales ya no tienen qué comer", porque no había pasto, no había llovido. Entonces empezamos a jugar, nos agarramos de la mano, hicimos un círculo y jugamos a "ser el mundo", y dimos vueltas y vueltas. Le pedimos a Dios Sol que nos mandara lluvia. Y dijimos: "Pero nosotros le pedimos a Dios Sol, pero nosotras ¿qué le damos a cambio?", y entonces pensamos arrancar un cabellito y una pestañita cada una para ofrecerle al Sol, pues era lo único que teníamos. Y entonces juntas los pusimos cada una entre la yema de sus dedos y le soplamos para que se fuera al cielo hasta donde está el Sol. Y seguimos girando, girando... y cuando nos dimos cuenta, ¡cuál fue nuestra sorpresa!, ¡que comenzó a llover! Todas nos pusimos a llorar y a reír y nos abrazamos. ¡Estábamos felices! Eso fue lo más bonito que nos pasó. Fue algo sorprendente, no lo podíamos creer. No se me olvida.[38]

Era un hermoso juego que les permitía unirse como si fueran el mundo y danzar juntas por un propósito, por un sueño común.

[38] *Idem.*

Agustina nos ha compartido su sueño del poema que le escribió a su querido hijo hace tantos años, y que además lo siente para sus otros hijos; también podría ser un mensaje para el mundo, que atravesara todos los muros y barreras para llegar a los corazones de todos los seres humanos y poder mirarnos a cada uno a los ojos para decirnos: Quisiera ser palomita / para volar / a lejanas tierras. / Pasar por montes / y ríos / para llegar a ti.

Agustina también sueña que todos pudiéramos tomarnos de las manos para "hacer el mundo", y soplar nuestros dedos al mismo tiempo para ofrecerle "una pestañita al Sol...".

Nos invita a soñar juntos ese sueño...

Fuentes

Arévalo-Guerrero, Elisabeth, "La interculturalidad en el aula de español: desarrollo de la sensibilidad y la competencia comunicativa intercultural en la educación superior estadounidense", en *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, Fernández y Sinnigen (coords.), México: UNAM/CEPE/Universidad de Maryland, 2012.

Arizpe, Lourdes, *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las "Marías"*, México, SepSetentas, núm. 182, 1979.

Chavero Maldonado, Gerardo, "Indígenas mazahuas: migración, sobrevivencia y reproducción cultural en la Ciudad de México", revista *Decires*, CEPE-UNAM, vol. 8, núm. 8, pp. 23-47, 2006.

_____, "La diversidad cultural y la discriminación en México: el caso de los indígenas", en *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, S. Fernández y J. Sinnigen (coords.), México, UNAM/CEPE/Universidad de Maryland, 2012.

Fernández Hernández, S. y G. Chavero Maldonado, "Las competencias artísticas en la enseñanza del arte", revista *Decires*, cepe-unam, vol. 14, núm. 17, pp. 9-58, 2012.

Instituto Nacional Indigenista, *Memoria histórica y muestra artesanal: Flor de Mazahua*, México, ini-Delegación df, 1999.

inmujeres, *Diagnóstico con perspectiva de género de la situación y condición de las mujeres indígenas de las cinco principales etnias en el Estado de México: mazahua, otomí, náhuatl, matlatzinca y tlahuica*, México, Estado de México, inmujeres/Consejo Estatal de la Mujer y Bienestar Social/Universidad Intercultural del Estado de México, 2012.

Jasso Martínez, Ivy J., *¿Nuevos territorios indígenas? La migración indígena a las ciudades*.

Medina López-Portillo, Adriana, "Prácticas interculturales en el aula universitaria: ligando la teoría a la práctica", en *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, Fernández y Sinnigen (coords.), México, unam/Universidad de Maryland, 2012.

Mondragón Paulino, Agustina, "Canto a mi pueblo", en *Amanecer. Antología de poesía mazahua contemporánea*, Fausto Guadarrama López (comp.), México, conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura/Museo de Culturas Populares, 1999.

_____, "Llegar a ti", en *Amanecer. Antología de poesía mazahua contemporánea*, Fausto Guadarrama López, (comp.), México, conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura/Museo de Culturas Populares, 1999.

_____, "La mujer del diablo", en *La palabra de los abuelos. Nu jñaa yotita*, Colección de literatura indígena, México, conaculta/Gobierno del Estado de México/Gobierno del Estado de Querétaro/Gobierno del Estado de Michoacán/Gobierno del Estado de Hidalgo, 2015.

Oehmichen Bazán, C., *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.

Otras fuentes

Entrevista a Agustina Mondragón Paulino, realizada durante el curso Arte y política de los indígenas de la Ciudad de México, CEPE-UNAM, por Gerardo Chavero Maldonado, 2002, inédita.

Entrevista a Agustina Mondragón Paulino, por Gerardo Chavero Maldonado, mayo de 2018, inédita.

Trabajos finales de alumnos del curso Arte y política de los indígenas de la Ciudad de México, CEPE-UNAM, selección de fragmentos de los años 2003, 2006-2008, 2011 y 2013.

Entrevista a Billie Turner, alumna inglesa, curso Arte y política de los indígenas de la Ciudad de México, CEPE-UNAM, por Gerardo Chavero Maldonado, 2018.

Entrevista a Kunji Bao, alumna china, curso Arte y política de los indígenas de la Ciudad de México, CEPE-UNAM, por Gerardo Chavero Maldonado, 2018.

Documento electrónico

UNESCO Etxea, (www.unescoetxea.org > theme_c > mod11)

El arte terapia como medio de integración y de superación de traumas ligados al exilio

Franziska Surber

Resumen

Se presentan las experiencias de apoyo que la asociación inteGreat ofrece a niños y jóvenes refugiados, sin familia, mediante arte terapia y desarrollo personal en Ginebra. InteGreat ha creado talleres para la autoexpresión de esta población, especialmente vulnerable debido a su situación de exilio en esta edad crucial para la construcción identitaria. Los asilados llegan a este cantón suizo, huyendo de la guerra y de distintos tipos de violencia. Los talleres ofrecen diversas estrategias para la adaptación e integración, propiciando una "interculturalidad activa" que contempla tanto a los suizos nativos como a los recién llegados y las relaciones entre sus culturas. La misión de inteGreat es compartir e incluir las diversas formas de concebir y estar en el mundo.

Palabras clave: Suiza, inmigrantes, coexistencia, integración, arte terapia.

ABSTRACT

Experiences of support that the Association inteGreat offers to youthful and child refugees, without family, by art therapy and personal development in Geneva. InteGreat provides workshops for self expression for this population which is especially vulnerable because of exile at this crucial age for identitary construction. The assyled arrive in this Suiss canton escaping from war and different types of violence. The workshops offer new strategies for adaptation, integration, looking for an "active interculturality" between the natives and the newcomers and among these last, one that shares and includes diverse forms of conceiving and being in the world.

Key words: *Switzerland, inmmigrants, coexistence, integration, art therapy.*

Diálogo bajo un sombrero
Pintura a base de pigmentos de plantas,
Senovia, Nicaragua

Enclavado en Francia, el cantón de Ginebra, de unos 500 mil habitantes, aloja buena cantidad de organismos y de consorcios internacionales, empleando a decenas de miles de trabajadores de todo el mundo; en los espacios públicos se escuchan más idiomas extranjeros que el propio francés. El ginebrino común y corriente tiene una pluralidad de afiliaciones culturales, pues las familias paternas y maternas son, por lo general, de diferentes orígenes. Ginebra es por ende heterogénea y multicultural por esencia.

Sin embargo, hoy en día, la integración de los solicitantes de asilo, esto es, de personas que han tenido que dejar atrás, de manera involuntaria, su país, su familia, sus bienes y su cultura por motivos de represión, guerra, falta de perspectivas de vida, y de violaciones a sus derechos humanos, es un reto mayor, aun en un ambiente de diversidad étnica generalizado, pues implica lidiar con gran disparidad de ideologías, costumbres, idiomas, conocimientos y niveles de formación, analfabetismo, y con los graves escollos psicológicos dejados por el descomunal periplo.

Por otro lado, con el mestizaje internacional, se vive una aculturación acelerada en Ginebra, y la minoría de nativos suizos, en particular los ancianos, resiente este aflujo de extranjeros como una "invasión" y una pérdida de identidad, lo que genera un repliegue identitario conservador. Otra causa de la segregación es el desconocimiento o desinterés por el otro; son escasos los espacios dedicados al encuentro de las culturas. Cada comunidad étnica, ya sea bien establecida o recién llegada, tiende a quedarse en su propio círculo, e intercambia poco con las demás.

Una buena convivencia exige no sólo esfuerzos de adaptación del inmigrante sino también un cambio de percepción de la sociedad receptora con respecto a la alteridad: el reconocimiento del valor de la diferencia. No se trata de fusionar las culturas y etnias en un crisol, ni de dejar que coexistan grupos sin ideales o visiones comunes, únicamente preocupados por sus intereses

particulares, pues en una sociedad así, la noción de cultura como bien común no tiene sentido. Es importante que todos los actores que conviven en una misma sociedad tengan la voluntad de colaborar en la construcción de una forma común de representar lo que los une, para desarrollar conjuntamente nuevas estrategias de convivencia. Cada uno debe aceptar salir de su esfera propia para aventurarse en un ámbito ahora común. Es necesario pasar de la multiculturalidad pasiva —variedad de culturas coexistiendo en una sociedad— a una interculturalidad activa, es decir una *interacción* de las diferentes culturas, tolerantes entre sus distintas formas de concebir el mundo y participando conjuntamente en la construcción de una sociedad del buen vivir, incluyente, cuidadosa del conjunto de sus integrantes.

¿EXISTE LA *SUIZIDAD*?

Dar un espacio a la otredad implica también identificar sus propias representaciones culturales, valores y pertenencias. Debemos saber quiénes somos para poder acompañar a los inmigrantes en su proceso de transición e incorporación, pues el paso de un mundo a otro implica dos mundos, y ambos deben tener su lugar. Entendemos a la cultura como un conjunto de códigos y prácticas que dan sentido a nuestras acciones, que permiten que el mundo sea inteligible y que podamos adaptarnos a él, así como satisfacer nuestras necesidades y relacionarnos con los demás, en un proceso dinámico, en constante evolución. Los diferentes ámbitos o contextos en los que nos movemos tienen su propia cultura: nacional, local, étnica, familiar, generacional, religiosa, profesional. La realidad sólo existe a través de la representación que cada uno se hace de ésta; el individuo *construye* su realidad según su propia historia. Conformamos nuestra identidad personal con

elementos conscientes, escogidos, y otros inconscientes que provienen de estas múltiples culturas, como velos entretejidos por capas, unas más cercanas, otras más lejanas, según nuestra visión y filosofía personal de vida. También podemos adoptar "culturas alternativas", en oposición a lo que predomina en el entorno.

Por ende, es importante conocer los elementos históricos que conforman el núcleo común de la identidad de la sociedad que acoge al inmigrante, en el entendido de que existen múltiples interpretaciones y representaciones dentro de una misma cultura. En una confederación de 26 cantones autónomos, con cuatro idiomas nacionales oficiales y características geográficas, lingüísticas, socioeconómicas, arquitectónicas y religiosas muy diferentes, y además, en rápida metamorfosis en la era de la globalización, cabe preguntarse qué es lo que define a la "cultura suiza...".

Desde un inicio, con el Pacto firmado en el año 1291 por los tres primeros cantones rurales para promover la paz, la seguridad y la libertad, la Confederación helvética se ha construido sobre la base del respeto a la identidad local y a la autonomía de gobierno de sus habitantes. Culturas rurales/urbanas, ideologías conservadoras/liberales; idiomas latinos y germánicos, religiones católicas y protestantes han cohabitado en la pequeña nación —no sin disputas—, en una tradición humanista que sigue constituyendo un valor esencial de la "cultura suiza". Este principio rige la Constitución federal y las cantonales. Se busca mantener el equilibrio entre los representantes de las diferentes posiciones políticas en la arena del poder legislativo y ejecutivo. Se incentiva la participación ciudadana en los asuntos colectivos a través de votaciones sobre los temas más diversos de interés común. Las instituciones públicas de educación, salud, jubilación, de apoyo a las personas más vulnerables son funcionales gracias a un sistema progresivo de impuestos que permite cierta redistribución de la riqueza y favorece la estabilidad social.

En el nivel individual, los comportamientos comúnmente valorados son la puntualidad, el trabajo ejecutado con precisión, la honestidad, modestia, sencillez y discreción; el miedo a molestar e incluso a destacar permea nuestras acciones. El tema del ingreso de cada uno es tabú y no se hace alarde de una posición socioeconómica superior; las clases sociales no se distinguen entre sí de manera notoria en su aspecto exterior, material, en particular durante toda la escolaridad obligatoria impartida en las escuelas públicas, laicas y gratuitas.

En general, los inmigrantes, cualquiera que sea su país de origen, aprecian este clima de seguridad, libertad y distante cortesía y muestran agradecimiento por poder quedarse en el país. Entre los aspectos negativos a los que se confrontan, puede mencionarse el individualismo —lado oscuro de la abundancia, y esencia del consumismo, motor del capitalismo. A través del prisma de la autonomía individual, mito occidental y uno de los valores suizos fundamentales, se considera a los refugiados precisamente como individuos, es decir, como sujetos aislados de todo contexto, desvinculados de sus orígenes, redes sociales, vivencias, colectividad, y que deben construir un proyecto individual de inserción, formación, de empleo, de sustento y alojamiento, como cualquier residente local, en igualdad —muy desigual— de criterios de evaluación y de oportunidades.[1] Ello es particularmente difícil para los jóvenes aislados, solicitantes de asilo menores de edad y sin familia. Como los adultos, reciben un subsidio mensual y tienen que encargarse individualmente de sus compras, de la preparación de los alimentos, la limpieza de su ropa, de hacer sus tareas, de recrearse un mundo cotidiano en la orfandad. En el hogar que aloja a 240 jóvenes no hay actividades colectivas regulares destinadas

[1] F. Franceline James, etnopsiquiatra https://www.foj.ch/initialef/numero17/mobile/index.html#p=2

a consolidar el sentido de pertenencia al grupo, y a amainar la soledad, las angustias y el dolor provocados por la añoranza de la familia y la tierra natal. Antes que ser vistos por la institución como adolescentes, con características y necesidades específicas correspondiendo a esta etapa de la vida, son catalogados y tratados con su sola identidad legal de migrante menor de edad. Para el Departamento de la Enseñanza Pública, las deficiencias escolares se deben a "trastornos mentales": un problema que sucede en la cabeza, y no a causa de un entorno disfuncional.

LLEGANDO DE OTRA PARTE

A partir de 2015 se incrementó fuertemente en toda Europa el aflujo de solicitantes de asilo provenientes de países en guerra y con "Estados fallidos": Eritrea, Afganistán, Siria, Irak, Somalia, Etiopía, Nigeria, Sudán, y la República Democrática del Congo. A su llegada, sin haber tenido el tiempo de sobrellevar las experiencias traumatizantes que acaba de experimentar, el exiliado se encuentra frente a la necesidad de vivir en un contexto nuevo. Desconoce los códigos culturales, las llaves de entrada en la sociedad a la que quiere pertenecer y tiene miedo a comportarse de manera inadecuada. No sabe cómo saludar, comunicar, la distancia que debe mantener entre interlocutores, o qué actitud tener con los miembros del sexo opuesto. "Al principio fue muy duro", cuenta Akram, que hizo el viaje solo, desde Yemen, a los 16 años. En su cultura, por ejemplo, se baja la mirada para manifestar su respeto hacia una persona mayor, y en los círculos musulmanes adeptos a las tradiciones más conservadoras, los hombres tienen prohibido tocar a una mujer así sea para estrecharle la mano; en la nuestra, no mirar a los ojos del interlocutor o negarse al saludo convencional del apretón de mano es visto como una descortesía

y puede tener consecuencias graves como el despido del empleado o el castigo en la escuela. En algunas culturas se sonríe al hablar de los horrores vividos para no herir a su interlocutor, o se responde siempre con "sí" como una forma de cortesía.

Sin embargo, Akram considera que no son los suizos quienes tienen que adaptarse a los extranjeros, sino que son éstos quienes tienen que cambiar. Esto implica que el inmigrante tenga que conocer las expresiones de la cultura local para poder distinguir lo que lo diferencia, saber lo que quiere adoptar o rechazar para poder integrarse a ésta. El proceso de aculturación incluye el desprendimiento de ciertos aspectos de la cultura de origen, costumbres, visión del mundo recibida en su país nativo, y la adopción de rasgos de la sociedad que los recibe; dicho proceso puede ir desde la adaptación a nuevos alimentos y vestimenta, hasta la modificación de un comportamiento o de valores sociales. Renunciar —porque es ilegal aquí— a la discriminación entre castas, al matrimonio arreglado por los padres, al velo integral, a la homofobia, al castigo físico de los niños, a su venta o prostitución, al patriarcalismo y al maltrato hacia las mujeres, o a la escisión del clítoris, puede ser una "aculturación positiva". De hecho, varios solicitantes de asilo huyeron de sus países por estas razones, como Nura, de Etiopía, que fue vendida a los cuatro años por sus padres como esclava doméstica o de Hael, doctor en ingeniería, que escapó hace cinco años de Siria, no por la guerra sino por una idiosincrasia que lo hacía profundamente infeliz y que nos cuenta en imagen (véanse ils. 2 y 3).

2. Hael, Siria.

3. Pintura a base de pigmentos de plantas.

Dos personajes en marcha, sin brazos, incapaces de actuar. El que guía al otro padece megaloencefalia; tiene una cabeza gigantesca, sin cuello. Está a punto de tropezar con un obstáculo mayor, que no ve. En Siria, explica Hael, los dogmas nublan al pensamiento, la cabeza está desconectada del cuerpo y del corazón, las ideas son demasiado abstractas, alejadas de las necesidades del cuerpo. Se enseñan desde la niñez materias científicas, matemáticas, con la memorización de cosas totalmente desconectadas del cotidiano de un niño, que necesita jugar, crear, descubrir, vivir su infancia en la alegría. No podemos tener relaciones sexuales antes de casarnos (Hael había cumplido 30 años) y no podemos casarnos antes de haber ahorrado lo suficiente como para poder comprarse un departamento. Sus padres le escogieron a su esposa; él no estaba enamorado de ella. Hizo el viaje solo; su esposa no quiso salir de Siria.

Así, Hael vive un exilio interior, aislado de su propia cultura, no sólo nacional sino intrafamiliar, que rechaza y que se siente impotente a reformar. Desarraigado, añora una sociedad con otros valores y visiones, en la que pueda construirse sin trabas.

Por otro lado, el inmigrante deja atrás importantes elementos socioculturales que conforman su identidad personal. Perder su papel en la sociedad y la familia (muy pocos refugiados consiguen empleo, de modo que no pueden cumplir con su papel de jefe de familia), tener que prescindir de formas más comunitarias de

cuidar de los niños, de resolver las disputas a través del Consejo de Sabios, bajo el Árbol de la Palabra, no poder darle el significado —y la cura— ancestral a una enfermedad, ni vivir un duelo acompañado de yu-yus, el grito modulado por las mujeres para manifestar la tristeza colectiva, puede afectar profundamente al migrante. No conoce a nadie o a casi nadie que se interese en su vida, competencias, aspiraciones y gustos. Las dificultades en la sociedad que los acoge colocan a los exiliados en una situación de desarraigo. No logran identificarse con una clase o grupo social definido; son marginales sin anclaje social real. Esta sucesión de eventos traumatizantes tiene consecuencias en su estado de salud. Las heridas a menudo invisibles permanecen abiertas, son de diversa naturaleza e intensidad, y afectan su cotidianidad; se manifiestan en estados depresivos, problemas nerviosos, insomnios, dificultad de concentración, y las crisis de angustia y trastornos psicosomáticos los acompañan a diario. ¿Cómo conciliar el doble salto hacia adelante (*exil*) y hacia atrás, aparentemente contradictorio, que implica a la vez ser proyectado fuera de su territorio habitual de vida y de permanecer en contacto con este territorio y consigo mismo?[2] Bolzman usa la noción simbólica de "seres mestizados, productos de diferentes universos"; y afirma la imperiosa necesidad de hacer comunicar estos diferentes mundos, el original y el actual.

Los exiliados menores, aislados a menudo, padecen inquietud por sus familias que quedaron en el país y de las cuales no tienen noticias. Sufren por estar separados de la familia y tienen sentimiento de culpabilidad por estar vivos, por haber dejado solos a quienes se quedaron, o por no responderles con el dinero que esperan, porque sus familiares viven en condiciones difíciles mientras que ellos están en un país seguro y rico. El deseo de

[2] C. Bolzman, "Violence politique, exil et formes de résilience".

integración y de "comportarse como un buen suizo" puede amenazar su identidad original y estar en contradicción con la lealtad hacia la cultura de los padres. El participar del frenesí consumista para ser como sus pares y colmar deseos poderosamente atizados en la sociedad capitalista globalizada, traiciona su misión de elevar el nivel de vida de los que se quedaron en el país. Por nuestro lado, es difícil permanecer "empáticos" ante el derroche de bienes superfluos, que contienen materias primas, cuya extracción deteriora el medio ambiente, de marcas que condenamos por utilizar mano de obra infantil y mal pagada, pero sabemos que el proceso de concientización tomará tiempo.

En el intercambio intercultural, se generan múltiples vaivenes: cómo el migrante se percibe a sí mismo, proyecta su cultura (identidad personal, familiar, local, nacional) qué da, qué busca, o qué quiere recibir de la sociedad que lo acoge. Cada uno debe encontrar su lugar, adaptarse, sin renegar de su afiliación cultural ni sus diferencias. Es necesario construir puentes y hacer cohabitar las dos identidades; hay lugar para los dos mundos, y los que se vayan creando. A su vez, la comunidad local también se transforma en su percepción de la otredad*, en esta relación de mirar, sentir y comprender.*

La Asociación inteGreat

Como ya se apuntó, el cantón de Ginebra posee una enorme riqueza cultural, donde han convivido familias e individuos originarios de múltiples horizontes. En la actualidad, sin embargo, existe una evidente falta de comunicación entre las diferentes culturas y etnias presentes, lo cual estigmatiza y vuelve difícil la integración de los recién llegados.

InteGreat nació en 2012 de la voluntad de unos jóvenes conscientes de esta problemática, que fundaron la asociación con el objetivo de fortalecer los vínculos sociales en la escala local y de promover los valores de la solidaridad y la ciudadanía: "*pensar global, actuar local*", para alcanzar una mejor convivencia entre tod@s. Bajo el lema de "sus valores encuentran a los nuestros", organizaron festivales multiculturales, en 2012 y 2013 en asociación con la Cruz Roja Juvenil de Ginebra, para promover la diversidad y el intercambio cultural a través de conciertos de música y danza tradicional, cocina de especialidades regionales, conferencias y debates sobre el tema de la identidad multicultural, exposiciones de arte, así como diversos talleres para intercambiar conocimientos y valorar las diferencias.

InteGreat ha asumido la misión de facilitar el conocimiento de las diferentes culturas que coexisten en el cantón, fomentando un intercambio respetuoso, con la conciencia de que todos formamos parte integral del gran cuerpo social. Busca reconocer la propia humanidad en el otro, así sea diferente y enriquecerse mediante el contacto con los aportes, competencias, conocimientos y visiones de los recién llegados. Con esta visión, en esos años, la asociación organizó festivales de promoción de la multiculturalidad y de la diversidad de culturas existentes en Suiza, en torno a preguntas del siguiente tipo: ¿cómo me ve el extranjero?; ¿cómo lo veo yo?, y ¿qué pasa entre las diferentes *otredades*? A través de manifestaciones de la identidad cultural como música, danza, cine, cocina, juegos e historias de vida, se dieron a conocer culturas de los cinco continentes.

La segunda edición de 2013 abrió la reflexión acerca de la diversidad de la identidad suiza por medio de un concurso artístico sobre el tema de "¿Qué representa Suiza para usted?", invitando a los participantes a expresarse por cualquier medio artístico, y contribuir así a la construcción de esta identidad pluricultural.

Durante un concurso artístico, donde participaron niños de un hogar para refugiados, fue posible constatar que esta actividad creativa había suscitado no sólo un profundo interés, sino el diálogo acerca de las vivencias del niño en su país de origen, durante el éxodo y a su llegada a Suiza.

A raíz de esta experiencia, en 2014 organizamos talleres de artes plásticas y visuales con fines terapéuticos, para niños y adultos, en diferentes hogares de solicitantes de asilo, donde podían expresarse y ser escuchados, recibir una ayuda para reelaborar los traumatismos vividos, reencontrar sentido a lo que hacen, desarrollar una imagen positiva de sí mismos y proyectarse en el futuro. Tras una reflexión sobre los gratificantes resultados, inteGreat decidió intervenir con proyectos perennes, organizando talleres creativos con carácter terapéutico en varios centros para refugiados. El objetivo era abrir un espacio, facilitando la libertad de expresión en un marco de respeto y de confianza y utilizar el arte como lenguaje simbólico para liberar ansiedades y compartir vivencias agradables. Mediante técnicas artísticas como la acuarela, el dibujo dinámico, el modelaje con barro, el *collage* o la creación de cuentos, utilizados en el arte terapia, l@s participantes pueden expresarse evitando la dificultad del idioma, y reestructurar la representación simbólica de su pasado, a fin de poder elaborar la reconstrucción de su identidad y visualizar su futuro.

Con el tiempo se añadieron nuevas competencias a las propuestas iniciales de inteGreat, gracias a la llegada de educadores especializados, asesores en desarrollo personal y facilitadores. Con esto se abrieron talleres creativos terapéuticos en hogares para ancianos con Alzheimer, y en barrios populares. Se empezó a atender a poblaciones de todas las edades: niños, jóvenes, adultos o ancianos, que por alguna razón se encontraban aislados, a causa de problemas económicos o sociales, o de salud física o psíquica, dándoles una oportunidad de sentirse parte de una comunidad. Los temas

que tratamos apelan a la riqueza personal y cultural de cada uno, lo que permite reestablecer un vínculo con el pasado y desarrollar las competencias y los recursos creativos personales (véase il. 4).

4. Cita con el destino. Collage.
Elsa, 22 años, Eritrea.

La cuesta es ardua y nevada; llegar a su cima va a tomar más tiempo de lo previsto. Elsa está esperando gemelos, y no quiere vivir con el papá, también refugiado de Eritrea, que no quería tener hijos en este momento. Su vida en un cuartito del hogar colectivo se verá dificultada. Elsa tuvo que dejar sus clases de francés y tendrá que buscar una guardería para sus hijos, todo lo cual va a retrasar un posible empleo, condición para obtener un permiso de residencia. Pero ella es valiente y está determinada a llegar a su cita, aunque sea pospuesta.

A partir del otoño de 2017, incluimos en las actividades de la asociación a los jóvenes migrantes y a los menores aislados, una población particularmente vulnerable pues deben atravesar solos el periodo de construcción identitaria que representa la adolescencia y han vivido a menudo traumatismos repetidos y duelos múltiples.[3] Nuestros objetivos son acompañarlos en su proceso de resiliencia y de construcción de su identidad —tarea propia del adolescente—, facilitar la expresión por diferentes medios

[3] B. Thierry, "Accueillir et soigner les mineurs isolés étrangers? Une approche transculturelle".

artísticos al tiempo que se practica el idioma francés, hacer emerger proyectos personales y dar un seguimiento a su realización.

Para incorporar a esta población inteGreat organizó un campamento de una semana llamado "Artemis" (la que lleva la luz, que ilumina el camino), con juegos, dinámicas de grupo, creaciones artísticas y reflexiones. El objetivo fue crear un primer núcleo de jóvenes, capaz de integrar a los recién llegados; desde entonces, hay "artemisianos" participando en los talleres de la colonia popular más cercana al hogar donde se hospedan.

EL ARTE TERAPIA COMO PUENTE PARA TRANSITAR DE UN MUNDO A OTRO

La terapia por el arte, método basado en el acto de crear, permite contarse en imágenes de manera espontánea, sin preocuparse de la cualidad de la obra final, sin necesidad de experiencia previa, ni largos aprendizajes técnicos. En los talleres, generalmente colectivos, exploramos diferentes técnicas sencillas de expresión, añadiendo a las arriba mencionadas las de fabricación de máscaras, títeres y fotografía. Los temas se vinculan con la temporada (anclar en el aquí y ahora), sus fiestas y tradiciones, la naturaleza (bienhechora universal), lo que constituye nuestra identidad: las rutas de vida caminadas, los encuentros y las vivencias. En un inicio, para evitar el miedo al fracaso, se pone más énfasis en los colores del fondo, en la atmósfera, más que en las representaciones figurativas. A través de propuestas simples entrenamos la atención, la sensibilidad, la capacidad de expresión y el talento creativo que todos tenemos.

Lo fundamental en el arte terapia es el proceso que utiliza la persona para reconectarse con sus emociones, comunicar su

interioridad, y para intuir hacia qué quiere tender, en breve, para aprender a ser uno mismo. La obra en sí no es lo importante, sino lo que pasa durante su ejecución. El terapeuta cumple una labor de partera, facilitando el dar a luz a la creación íntima; invita a nombrar y a dialogar con sus temores, sus heridas, y con todo lo que obstaculiza. La imagen narra lo que cuesta decir en palabras, por el idioma o por la carga emotiva. La expresión de lo indecible se vuelve posible gracias al lenguaje simbólico. De la calidad del escucha, empática, sin *a priori* y con una total disponibilidad interior, en un ambiente de seguridad y de no juicio, actitudes que permiten la libre expresión, depende la implicación de la persona en sus palabras; lo que podrá, querrá desplegar y descubrir de sí misma (véanse ils. 5, 6 y 7).

5. Abdul, 17 años. Afganistán.

6. Visión de horror.
Sara, 18 años. Etiopía.

Escenario de muerte bajo la fría luna; tumbas al lado de un árbol seco, de ramas como troncos, del cual cuelga una soga.

7. Maya, 12 años. Siria.

Al terminar su pintura de hermosos colores vivos, Maya, la recubre en segundos de barras horizontales y verticales, mezclando todos los colores en un oscuro caos, que le parece horrible; hace una bola de su pintura y la tira a la basura. Se acuerda del jardín paradisíaco de su abuela, quedada en Siria, donde pasó su infancia. "A veces sólo tengo ganas de gritar", dice Maya.

El terapeuta es también un guía hacia motivos, composiciones y matices más equilibrados y serenos, pues las imágenes que creamos influyen en nosotros; con ellas, nos creamos a nosotros mismos, ponemos en acción la transformación de nuestro mundo interno. En la acción de crear, se revelan también los recursos para poder desplegar y utilizar el potencial propio, y permitirán llegar a un cambio positivo en la autoestima, en la afirmación de una identidad individual y en la interacción con los demás, es decir, la solicitud, ese movimiento de sí hacia el otro: ser empático con el otro, ponernos en su lugar, pensar y sentir desde su perspectiva.

El grupo desempeña un papel importante como lugar de expresión, pues somos seres sociales y necesitamos de la mirada, el intercambio, la aprobación del otro en nuestro transitar y para la transformación de palabras en actos, de reflexiones aún no formuladas o confusas, o que quedaron como hipótesis (véase il. 8).

8. El pueblo donde todos los mundos tienen su lugar. Creación colectiva. Barro y diversos materiales. Senovia, Nicaragua e Ibrahim, Argelia.

Expresar a través de una imagen elementos significativos de su existencia y compartirlos con los demás permite entender mejor lo que se ha vivido o lo que se vive actualmente, los cambios a los que se tiene que hacer frente, y cuestionarse. La externalización transforma al pensamiento en un acto fundador de sí mismo.

En los talleres de inteGreat, buscamos asimismo nutrir al inmigrante con elementos de su propia cultura, valorándola, para que recupere sus raíces y se sienta orgulloso de sus orígenes, de ser quien es, pues si no sabes a dónde vas, vuelve tu mirada hacia donde viniste. Dejar atrás a la familia, a un guía espiritual o la tierra de los ancestros genera una carencia irrecuperable y fragiliza los vínculos sociales (véase il. 9). Se pierden las estructuras que nos ayudan a sentirnos bien y la persona deja de percibirse como un ser completo. Nuestro papel como etnoterapeutas por el arte es de acompañar las transiciones entre culturas. *Transire* significa pasar de un mundo a otro; precisa de un puente y de dos puntos de ancla. Cuando un migrante cambia de cultura llevando

9. Mujer preparando el café al estilo de Eritrea. Merhawi, 18 años. Eritrea.

consigo un pedazo de su mundo, se siente mucho menos desorientado pues conserva el sistema de referencias de su pasado que le permite aprender del nuestro.[4]

Alojados en hogares colectivos, los solicitantes de asilo tienen que aprender a convivir con múltiples manifestaciones culturales, de los cinco continentes, e incluso con las de sus enemigos históricos, que pueden ahora ser sus vecinos de cuarto. Ello puede suscitar muchas incomprensiones, malentendidos, y hasta peleas, requiriendo de una intervención policiaca.

En un taller de escultura con barro, un niño recién llegado de Sri Lanka modeló una forma ovoide, que colocó en una especie de plato, con un mango hendido. Sus vecinitas de mesa empezaron a chillar y a hacer muecas de asco. "¡Cochino, no puedes hacer esto!" sin apartar los ojos del curioso objeto. Con su escaso vocabulario en francés, Ravindu no podía explicarnos lo que

[4] B. Cyrulnik, "Un merveilleux malheur".

estaba haciendo. Pero les pedí a las niñas alborotadas, a punto de aplastar la indecorosa obra de forma fálica, que lo dejaran terminar su creación, pues aparentemente se trataba de algo muy valioso e importante para él. Finalmente, fue a buscar a su hermana mayor, que me mostró en su *iphone* el video de una ceremonia de adoración de la diosa Shiva, a la que la familia es adepta, y en la que se usa este objeto de culto, llamado Lingam que representa "la unidad original, nacida de sí misma, que lo contiene todo". Encarna todas las energías de la existencia y simboliza particularmente la energía de la aceptación divina, de "Lo que es, tal y como es", la indivisibilidad de dos, la unión entre lo masculino y femenino, el origen, el tiempo y el espacio a partir del cual se origina la vida, lo que no tiene inicio ni fin, hacia lo cual todos los seres se dirigen, y en el cual todos se funden (véase il. 10). Es el Huevo Cósmico, conjunción de los principios masculinos y femeninos en eternas nupcias alquímicas. Es el símbolo visible de lo que es invisible pero omnipresente. A sus 12 años, Ravindu nos dio una muy valiosa lección de filosofía, de "descentralización" donde aprendimos que lo que vemos tiene significados muy distintos para cada uno, pues es una interpretación resultante de nuestra historia, conocimientos, y también de nuestros prejuicios. El simbolismo del Lingam nos pareció hermoso, mostrando de una manera visual y sencilla, conceptos espirituales complejos.

10. Lingam

En los talleres, aspiramos a que los participantes desarrollen sus competencias y su confianza para hacer frente a los retos de la existencia, con todas sus incógnitas. Dejar de ser víctimas y devenir actores de su futuro, capaces de movilizar sus recursos para inventar formas de ser y de pensar propias. Ser activos en la transformación de una sociedad que queremos inclusiva, participativa, justa, que induzca una ciudadanía responsable hacia los demás y hacia nuestro hogar, la Tierra.

Las expresiones artísticas se sitúan en el cruce de reflexiones y prácticas que apuntan hacia la transformación democrática, fundada en la creatividad y la acción de los individuos en las experimentaciones y la toma de decisiones. Se trata de conformar un cimiento simbólico de lo común a través de procesos artísticos, particularmente aptos para contener el ciclo del don que preside a la armonía social: "pedir, dar, recibir, devolver, compartir", una secuencia que da por fin el sentimiento y la alegría de existir y que combate su infernal contrario: "ignorar, tomar, rechazar, guardar".[5]

Las nuevas formas del arte participativo, colaborativo, interactivo, así como la implicación de artistas en nuevos espacios colectivos, contribuyen al desarrollo de la comunidad, al devolver a cada uno la capacidad de transformar su entorno, en un ambiente abrigador y estimulante, donde la vida se vive plenamente en lugar de ser padecida (véanse ils. 11, 12 y 13). El arte se experimenta entonces como un verdadero componente del arte... de vivir.[6]

[5] A. Caillé, *La révolution du don. Le management repensé*.
[6] J. Caullier, *Itinéraries singuliers*.

11. Rodolfo, Colombia y Rezai, Afganistán.

12. Elsa, Eritrea.

13. Presentación final.

Después de una meditación introspectiva al encuentro de su animal interior, emergen recuerdos de la infancia con mascotas, compañeros de juegos, rebaños de cabras bajo el cedro —base económica de la familia—, tótems y símbolos del país; el águila libre que todo lo ve desde la altura, el poderoso jaguar cazador, el alegre y valiente colibrí, mensajero encargado de llevar de aquí para allá los deseos y pensamientos de los dioses y los hombres.

Miembros de un mismo cuerpo

Durante este proceso de acompañamiento a la transición, hemos puesto el énfasis no en las carencias (de formación escolar, conocimiento del francés, competencias, autoridad parental, etc.) sino en el universo de los posibles. A través de la expresión plástica y visual experimentamos el buen vivir juntos, el estar bien aquí y ahora, a pesar de las incertidumbres y de eventos desestabilizantes. Nutrimos la esperanza y nos proyectamos en el futuro. Exploramos nuestras competencias y conocimientos, intercambiamos sobre lo que cada uno tiene que desarrollar para avanzar: la reflexión, el reconocimiento de los límites, la confianza en sí mismo. La comunidad se refuerza con los aportes de cada uno, en una palabra, se logra la comunicación. Exploramos "la individualidad y la aceptación de la diferencia, la posibilidad de no estar de acuerdo, incluso de cambiar actitudes, sin necesidad de perder la propia identidad".[7]

En los talleres aprendemos a ver al inmigrante no con la sola característica de extranjero, refugiado, asistido, sino con toda la riqueza de las múltiples facetas e identidades que todos tenemos. Los jóvenes asilados son niños o adolescentes antes que solicitantes de asilo, tienen derecho al juego, están en un periodo de latencia, necesitan rebelarse en la búsqueda de la identidad propia del adolescente.

El ser humano necesita soñar, jugar, perderse en la belleza, saberse mago, creador de su mundo. El Estado quiere convertir a los jóvenes migrantes lo antes posible en mano de obra y volverlos "empleables", no le importan las necesidades emocionales. Pero

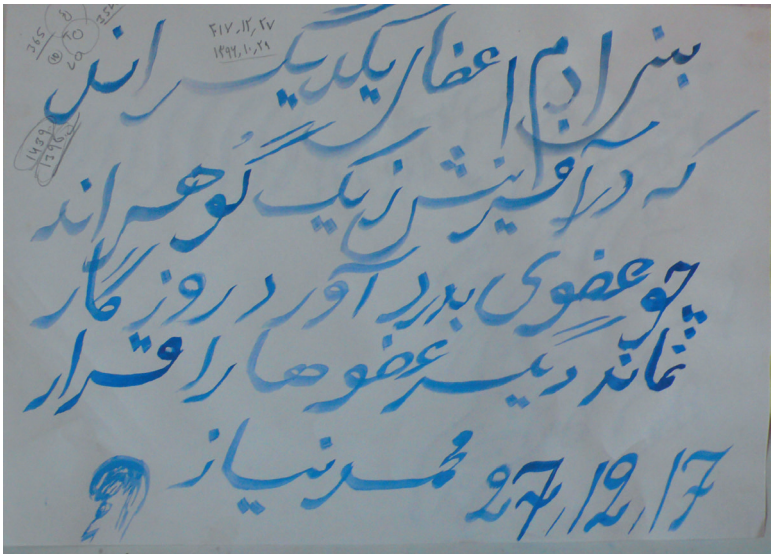
[7] E. Eguiarte, "Autoestima y sentido de pertenencia: la experiencia con el arte en secundarias públicas de Santa Fe, Ciudad de México".

los humanos somos brujos, jugamos con el tiempo, también estamos aquí para eso (Arthur H, cantante).

En el taller de pintura, Niaz, un joven de Afganistán caligrafió este poema en persa (véase il. 14):

Los hombres son miembros de un mismo cuerpo.
Fueron creados de una misma esencia.
Si el destino hiciera sufrir a uno de ellos,
los demás miembros no conocerían el descanso.
Quien se queda indiferente ante la desdicha de los demás,
no merece ser nombrado Hombre

Saadi, poeta Persa, siglo XIII.



14. Poema caligrafiado, Niaz, Afganistán.

¿Será eso la interculturalidad; reconocerse en el otro, aunque sea diferente, y verlo como parte del mismo organismo humano?

Fuentes

Baubet, Thierry, "Accueillir et soigner les mineurs isolés étrangers? Une approche transculturelle", en *Adolescence*, núm. 80, Editions greupp, 2012.

Bolzman, Claudio, "Violence politique, exil et formes de résilience", en *Chemins de résilience*, Ed. Médecine et Hygiène, 2006.

Caillé, Alain, *La révolution du don. Le management repensé*, Ed. Seuil, 2014.

Curonici, Chiara, Françoise Joliat, Patricia McCulloch, *Des difficultés scolaires aux ressources de l'école. Repère théoriques et méthodologiques,* Ed. de Boeck, 2006.

Cyrulnik, Boris, "Un merveilleux malheur", Ed. Odile Jakob, 1999.

Documentos electrónicos

Caullier, Joëlle, Itinéraires singuliers, *Lettre* núm. 8, enero-feb., 2018. http://www.itinerairessinguliers.com/files/downloads/paragraphs/439-newsletter-janvier-fevrier-2018.pdf

Eguiarte, Sakar, Ma. Estela, "Autoestima y sentido de pertenencia: la experiencia con el arte en secundarias públicas de Santa Fe, ciudad de México", revista electrónica *El Andador*, 1 de octubre de 2013, vol. 1.

James, Franceline en la revista electrónica: InitialeF. " La transition, une étape qui fait grandir, núm. 17 Avril 2018", https://www.foj.ch/initialef/numero17/mobile/index.html#p=2

Desde la mente y el corazón de la comunicación intercultural: una práctica educativa en el aula virtual

Elisabeth Arévalo-Guerrero

Resumen

El mundo profesional en el siglo XXI requiere de personal calificado que actúe de forma efectiva y eficaz en comunicación y colaboración con miembros de diferentes culturas; las programaciones académicas y una minoría de planes de estudios actuales incorporan poco contenido sobre la comunicación intercultural. Sólo lo hacen aquellas disciplinas de estudios profesionales como turismo,[1] dirección internacional[2] y educación y más recientemente las de estudios globales, relaciones internacionales, comunicación, trabajo social, medicina y servicios sociales. En este artículo se describe el diseño curricular presentando su división en módulos temáticos organizados y complementados con actividades individuales y de colaboración en grupos y reflexión en un *blog*. A su vez, se describe el

[1] G. Jack y A. Phillips, *Tourism.*

[2] P. Holmes, "Business and management education".

papel del profesor y se presentan breves ejemplos de las entradas al foro de discusión del grupo de diálogo crítico desde el pensamiento cognitivo y la inteligencia intercultural y emocional. Se presentan asimismo unas breves reflexiones como profesora del curso.

Palabras clave: comunicación intercultural, diseño curricular, inteligencia intercultural y emocional.

ABSTRACT

The professional world of the XXI Century requires well trained staff with effective ability to communicate and collaborate with members of different cultures; a small number of contemporary academic programs and study plans incorporate intercultural communication content. Examples of these include: disciplines of professional studies such as tourism, international management, education and more recently global studies such as international relations, communication, social work, medicine, and social services Concretely, it explains the curriculum design by presenting its division into organized thematic modules and complemented with individual activities, group collaboration and reflections in a blog. At the same time, it describes the role of the professor and presents brief examples of the entries to the discussion forum for the critical group dialogue concerning cognitive thinking, and intercultural and emotional intelligence. It presents also some brief thoughts from the professor of the course.

Key words*: intercultural communication, curricular design, intercultural and emotional intelligence.*

Contexto educativo de la práctica digital de la comunicación intercultural

Los malentendidos, conflictos y problemas que acarrea la falta de profesionales interculturalistas competentes en la interacción con otros grupos culturales, llama a investigar en el campo de la buena práctica educativa para diseñar planes de estudios como modelos de enseñanza. Esto refiere a un círculo vicioso de necesidades, ya que, en su mayoría, la investigación académica queda relegada a la buena intención del profesorado-investigador, quien a su vez, suele carecer de una preparación específica en el campo de la interculturalidad debido a la inexistencia de tales planes de estudio en el programa de capacitación del profesorado en general.[3]

Como excepción destaca el programa del MLLI en la Universidad de Baltimore, Condado de Maryland (UMBC) en EUA que se enorgullece de ser pionero en:

1. Incluir desde 2009 en su nombre como departamento de Lenguas el componente "I" intercultural (comunicación).
2. Ofrecer un programa de Maestría en Comunicación Intercultural (2 años) desde los años setenta y un programa acelerado de licenciatura-maestría (en lenguas modernas, lingüística y estudios culturales).
3. Ofrecer un certificado en comunicación intercultural para licenciados (20 créditos).
4. Incluir en la programación curricular de todas las lenguas modernas que se enseñan (español, alemán, ruso, francés, chino, japonés, coreano, árabe, hindi) el componente intercultural como parte de sus objetivos y descripción del curso (es requisito

[3] En este caso, la profesora-autora del artículo sí cuenta con preparación intercultural de posgrado y experiencia como facilitadora de capacitación intercultural.

completar un idioma hasta el nivel 201 intermedio bajo, equivalente a tres semestres).

Conviene mencionar que aun en este momento, en el laboratorio de interculturalidad no todos los profesores han recibido preparación específica antes de su inicio de carrera en el Departamento.

Así pues, "hay aún mucho progreso que hacer en cuanto a diseño curricular, contenido e implementación"[4] en los planes estudios de comunicación intercultural cuyo principal objetivo sea desarrollar la capacidad de interactuar de manera efectiva y eficiente con personas de otros grupos culturales, es decir, de ser competente interculturalmente, como preparación de nuestros estudiantes para el mercado laboral cada vez más globalizado e internacional. La adquisición de esta competencia está determinada por la experiencia social, las necesidades, las motivaciones y la acción,[5] en otras palabras, por una buena combinación de estudios práctico-teóricos y de las experiencias reales, personales e interculturales resultantes de la movilidad física (trabajo o estudio en el extranjero, viajes, etcétera) o virtual, a través de la conversación o la colaboración mediadas por teleconferencias llamadas "intercambios interculturales en línea"[6] que han dado paso a la iniciativa cada vez más fomentada de internacionalización de las instituciones educativas.

El curso se ofrece en modalidad presencial cada semestre regular (primavera-otoño, en 16 semanas con 30 estudiantes) y como alternativa, la modalidad en línea (o digital, *online* en inglés) en las sesiones de invierno y verano, con cuatro semanas intensas de duración y 20 estudiantes. Además de ser una de las asignaturas

[4] E. Arévalo-Guerrero y S. López-Rocha, "Intercultural communication..." (traducción de la autora).

[5] F. Trujillo, "En torno a la interculturalidad...".

[6] R. O'Dowd, "Emerging new trends...".

requeridas para el certificado de Comunicación Intercultural incluido en el programa de Lenguas Modernas y Lingüística se cuenta como asignatura optativa de "Crédito de Cultura" de nivel superior para todo estudiante de la universidad que esté interesado. La creciente demanda de secciones ofrecidas en cada semestre revela el gran interés que despierta esta asignatura entre los estudiantes de especialidades diferentes. Así lo prueba el incremento de las tres secciones ofrecidas inicialmente en el año académico (un profesor) que pasaron a ser seis desde 2013 y en la actualidad, a partir de 2016, llegaron a 13 (siete en modalidad presencial, seis en modalidad digital y con tres profesoras).

El curso tiene como objetivo principal servir como plataforma para el diálogo crítico y sentipensante continuo como herramienta del aprendizaje meta-cognitivo, explícito e intencional de la interculturalidad. No obstante, queda relegada la importante cuestión sobre la labor a la que nos enfrentamos los docentes como agentes activos y apasionados de la "interculturalidad" a la hora de diseñar e impartir un curso sobre "introducción a la comunicación intercultural" en la cada vez más necesaria, y no por ello menos innovadora, modalidad digital. En este curso las características más atractivas de esta movilidad virtual asincrónica se orientan a tres aspectos principales:

- Facilitar el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC), en este caso a través de la plataforma de *Blackboard*.
- Conectar diferentes culturas entre los mismos estudiantes de la UMBC que forman un abanico de diversidad cultural (sin necesidad de recurrir a otras universidades internacionales).
- Eliminar la restricción espacio-temporal que caracteriza la modalidad presencial de los cursos en la universidad, ya que éste se ofrece durante los semestres no regulares (invierno/verano) cuando los alumnos suelen viajar, trabajar o regresar a sus hogares.

> De esta manera, los estudiantes pueden continuar con sus clases sin necesidad de desplazarse al campus, lo cual supone gastos de transporte y alojamiento, además de la matrícula.[7]

Así, la movilidad espacio-temporal es uno de los grandes beneficios de la modalidad *on line* o virtual, entre otros.

Cabe destacar sin embargo, que el elemento clave para el aprendizaje intercultural en este curso (y en todo contexto multicultural) es el de la diversidad de los estudiantes que participan en él. Dicha diversidad no se representa sólo en el ámbito de la disciplina de estudios, intereses, necesidades o expectativas de los estudiantes, sino en cada uno de ellos como representantes de una hermosa diversidad cultural y religiosa. Como ejemplo, en la clase de invierno de 2017, compuesta por 21 estudiantes, se identificaron al menos ocho culturas diferentes: además de la mayoría estadounidense, había primeras o segundas generaciones de inmigrantes de ascendencias europeas y otros provenientes de Cambodia, Irán, Arabia Saudita, Pakistán, India, Corea, México y Perú.

Descripción y objetivos de aprendizaje del curso

Este curso inicia con una introducción crítica de los conceptos fundamentales de comunicación y cultura y sus entrelaces en el campo de la comunicación intercultural entre miembros del

[7] Como ejemplo: en la sección de invierno de 2017, algunos estudiantes de UMBC han tomado el curso desde Japón, Bangladesh, Arabia Saudita o haciendo prácticas en otro Estado fuera de la universidad; incluso la profesora suele impartir el curso desde tres países (España y EUA, alternando con un tercer país rotante: Alemania, Irlanda o Turquía).

mismo y diferentes grupos culturales. Se enfatiza un acercamiento de "proceso" al estudio de la comunicación entre personas de diferentes culturas centrado en el aprendizaje del estudiante. De ahí que la reflexión crítica en forma de diálogo (intercultural/sentipensante) entre los estudiantes sea el componente clave para el desarrollo de un aprendizaje efectivo y afectivo. Esta práctica educativa a través de diálogos sobre interculturalidad tiene dos tipos de objetivos.

Generales:

- Explicar y usar los conceptos fundamentales de la comunicación intercultural (manejar el discurso académico específico).
- Comparar los valores entre las culturas e identificar su influencia en la comunicación y formas de comportamiento.
- Analizar los aspectos del lenguaje verbal y no verbal que intervienen en los encuentros interculturales.
- Categorizar los estilos de resolución de conflictos entre culturas.
- Examinar las etapas del proceso de adaptación cultural.

Específicos:

- Desarrollar la concienciación de su propio comportamiento comunicativo en contextos interculturales y reflexionar sobre su impacto en el contacto entre culturas.
- Fomentar la apreciación de los diversos y complejos actos comunicativos y de comportamiento entre diferentes culturas.
- Evaluar el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural.

MARCO TEÓRICO: EL MODELO DE COMPETENCIA INTERCULTURAL

El diseño del curso tiene como marco teórico referencial el Desarrollo y Evaluación de la Competencia Intercultural Comunicativa del Modelo de Michael Byram (1997), es decir, de la interacción (aquí en forma de diálogo virtual) de forma efectiva y eficiente entre/con miembros de diferentes grupos culturales, entendiéndose por éstos los diferentes niveles/dimensiones del término cultura: en los niveles internacional, nacional, local, y de comunidades, religión, género, edad, aspecto físico, ideología, aficiones, habilidades, capacidades, etcétera. Huber y Reynolds[8] definen la competencia intercultural para los educadores como "una combinación de actitudes, conocimientos, entendimiento y habilidades aplicados en la acción que permite, sea de forma individual o conjuntamente con otros, lo siguiente:

- Entender y respetar a personas de otra afiliación cultural.
- Responder apropiada, eficazmente y con respeto al interactuar y comunicase con otros.
- Establecer relaciones positivas y constructivas con tales personas.
- Comprenderse a uno mismo y a las diferentes afiliaciones culturales mediante encuentros con las diferencias culturales".[9]

Así, a partir del modelo teórico de Byram, el diseño curricular del curso se enfoca principalmente en promover las dimensiones arriba mencionadas, además de ofrecer una introducción crítica de los conceptos fundamentales de la comunicación y la cultura. Los cuatro componentes del Modelo de Competencia Comunicativa

[8] J. Huber y C. Reynolds, *Developing Intercultural through Education*...
[9] *Idem*, pp. 16-17 (traducción de la autora).

Intercultural de Byram son: conocimientos, habilidades, actitudes y concienciación que aquí se describen brevemente:

- *Conocimientos*: el saber (*savoir*) de los grupos sociales, sus productos y sus prácticas. Éstos están enmarcados en las unidades temáticas estudiadas sobre cultura, importancia de la comunicación intercultural, competencia intercultural, valores, percepciones, estereotipos, prejuicios, racismo, lenguaje verbal y no verbal, malentendidos, proceso de adaptación cultural, choque cultural, resolución de conflictos y relaciones interculturales.
- *Habilidades de interpretación y relación*: el saber comprender (*savoir comprendre*) y el descubrimiento e interacción: saber aprender/hacer (*savoir apprendre/faire*) que en este curso se traducen en actividades y tareas que requieren de la experimentación, aplicación de modelos, análisis, evaluación y reflexión.
- *Actitudes*: saber ser (*savoir être*) referidas a la curiosidad, mente abierta y disposición a suspender juicios. En este curso se buscan indicadores de tales actitudes que muestren que el estudiante se interesa por contextualizar los encuentros interculturales, analizar perspectivas, identificar razones culturales que justifiquen comportamientos específicos, disyuntivas a formas de actuar, pensar, empatía, apreciación de la oportunidad de dialogar para aprender y sacar lo mejor de la situación, evitando el conflicto o la ofensa.
- *Concienciación*: saber comprometerse (*savoir s'engager*) mediante la crítica cultural y la educación política. En el curso esto se desarrolla a través de tareas que llevan a despertar del estado de ignorancia sobre la cultura propia y de los otros, ya sea intencionalmente o por falta de exposición o interés. Estas dimensiones interculturales se entrelazan e interconectan y se desarrollan mediante el diálogo sentipensante.

Este marco teórico deja abierta multitud de posibilidades de acercamientos y metodologías efectivas para lograr ese desarrollo de la competencia intercultural comunicativa (más allá de las clases de lenguas extranjeras).

Diseño curricular en módulos temáticos

A lo largo del curso se completan cuatro módulos temáticos que incluyen entre una y tres unidades. Éstas refieren a capítulos específicos del libro de texto,[10] presentaciones explicativas en *PowerPoint*, lecturas complementarias, videos y otros recursos con materiales de contenido, actividades paso a paso, reacción al material, debates en grupo, diálogos sobre actividades y reflexiones individuales constantes que culminan en un *blog* intercultural semanal. Cada unidad abarca actividades de reflexión y concienciación de la propia cultura, análisis de los encuentros/incidentes entre culturas, comentarios a respuestas, tareas de desarrollo, reacciones a videos, entre otras. El proceso se desarrolla en cinco pasos: 1. instrucción; 2. tareas paso a paso; 3. respuestas a todo el grupo (fórum de clase); 4. diálogos en grupo reducidos y 5. reflexión en las entradas del *blog*. El contenido del curso se divide en:

- Definición de comunicación, cultura, comunicación intercultural;
- valores y dimensiones culturales;
- percepciones: estereotipos y prejuicios;
- lenguaje verbal y no verbal;
- resolución de conflictos;
- proceso de adaptación cultural;

[10] S. Ting-Toomey y L. Chung, *Understanding Intercultural Communication*.

- relaciones interculturales;
- importancia de la comunicación intercultural.

Este diseño del curso entrelaza el diálogo sentipensante con "una especie de baile entre mi conocimiento, mi experiencia, mi posicionamiento en ello, mi concienciación... y mi sentir" en cuatro niveles de diálogo o tipos de diálogo a través de tareas específicas:

- *Diálogo individual*: referido al que establecen los estudiantes con el material al que se enfrentan a través de lecturas, presentaciones, videos y textos.
- *Diálogo con la comunidad del curso colectivo*: foros de debate, respuestas individuales a preguntas, actividades basadas en el contenido de lo leído y visto, temas y las reacciones a las respuestas de algunos.
- *Diálogo grupal*: en grupos pequeños, sobre la descripción y el análisis de experiencias propias, donde cada miembro del grupo identifica similitudes y diferencias; se agregan otras preguntas para analizar o saber qué sucede en otras culturas. Los estudiantes cuestionan y dialogan sobre el tema y sus realidades, sentimientos y dudas, entre otros.
- *Diálogo interior*: ocurre en la reflexión interior plasmada en el *blog* intercultural donde cada semana culmina el módulo; es un diálogo interno sobre lo aprendido, vivido o experimentado, sentido, leído/oído sobre el punto temático de debate. En esta fase se da sentido a lo que primero estaba oculto en las hojas de papel y ahora es personal, importante y auténtico. Es en este diálogo interior donde los estudiantes se cuestionan sus propios valores, perspectivas y la visión del mundo desde la que juzgan a los otros.

Según Byram y otros,[11] "los aprendices pueden adquirir las habilidades de análisis crítico de los estereotipos y los prejuicios

[11] M. Byram, *et al.*, *Developing the Intercultural Dimension*...

en los textos e imágenes que leen y ven. Sus propios prejuicios y estereotipos están en sentimientos más que en pensamientos y necesitan ser desafiados, pero los profesores necesitan asegurarse de que son la ideas las que se cuestionan, y no la persona, si se espera que haya un efecto positivo".[12]

De esta manera el curso virtual ofrece un espacio para el diálogo intencionado de temas culturales/interculturales que en la modalidad presencial a veces queda limitado por el tiempo o la participación, dependiendo de la disposición del estudiante de compartir abiertamente sus comentarios frente al resto y sin posibilidad de que quede registrado (a menos que las clases se grabaran o se registraran por escrito). Así, a diferencia de la clase presencial, el espacio digital, al ser asincrónico, posibilita la reflexión amplia sobre el material o permite extender el diálogo con los compañeros. Se pueden revisar las entradas escritas y el *blog* se acomoda a las limitaciones de tiempo y espacio del estudiante, quien puede participar desde localizaciones remotas en horarios convenientes, siempre respetando las fechas de entrega de cada tarea.

En este proceso, la interacción real es cara a cara y, aunque se limita al uso de la cámara y a la grabación de videos o audios, no deja de ser un tipo de comunicación auténtica o personal como en la modalidad presencial, pues es posible analizar la influencia del lenguaje no verbal en la comunicación no sincrónica. Así, la modalidad virtual presenta un espacio "obligado" para el diálogo sentipensante, que queda registrado, y sirve como modelo para la interacción fuera de los muros virtuales, lo que abre una ventana virtual de curiosidad para compartir pensamientos, sentimientos y cuestionar temas importantes y vigentes en el ámbito global.

[12] *Idem*, p. 28.

En seguida se presenta una breve selección de los comentarios[13] de los estudiantes en sus entradas al foro de debate (diálogo grupal/colectivo) y en el *blog* intercultural (diálogo interior) donde se destaca el diálogo sentipensante, lo aprendido y sentido en estas pocas semanas del curso (están tomados de una serie de tablas elaboradas por la autora):

Ejemplo de una entrada sobre *choque cultural*

Comprendo y siento tus experiencias porque yo me sentí igual. En mi cultura se considera grosero poner los pies encima de la mesa, y sabía que no podía mostrar ese tipo de comportamiento cuando voy a casa. *Así que es bueno tener la mente abierta cuando se convive en otras culturas*, pero a la vez es necesario no hacer lo mismo cuando se regresa a casa (al país de origen) porque no sería aceptado. A menudo *encuentro que es difícil, porque una vez que vives en otro lugar por mucho tiempo empiezas a adquirir los hábitos y las normas sociales*.

El estudiante manifiesta la habilidad de hacer conexiones con otros estudiantes, tanto en comportamientos culturales como en la forma de sentir, y expresa su conciencia cultural y actitud de adaptación al contexto apropiado. Todos estos son, sin duda, indicadores de la competencia intercultural enmarcados en el modelo de CCI de Byram.

Ejemplo de una entrada sobre *valores*

Siento que *empatizo contigo en tu ejemplo* sobre cuando no tenías ni idea de que no aceptar una invitación a cenar podría ser ofensivo. Creo que cualquiera hubiera tenido el mismo error en esa situación. *Cuando estamos con gente de diferentes culturas, es bastante difícil ser consciente de cada acción y comportamiento que pueda ser considerado ofensivo para alguien. El lenguaje*

[13] Los ejemplos de los estudiantes son traducción de la profesora/autora del artículo.

corporal es, sin duda, uno de los más difíciles de ser conscientes por su variedad. Por ejemplo, no tenía ni idea de que en algunos países hablar con alguien con las manos metidas en los bolsillos es considerado como algo grosero. A mucha gente de los EUA no les importa, pero en realidad *sé que he ofendido a algunos padres de diferentes amigos cuando fui a su casa*. En cualquier caso, aun si ofendo a alguien por error, creo que es siempre una *buena idea disculparse y quizás explicar las diferencias entre los valores*.

Este estudiante menciona temas de contenido intercultural como el lenguaje verbal y no verbal, los valores culturales y la influencia de éstos en la interacción con otros. Es, además, capaz de analizar su propia (in)competencia inconsciente, uno de los escalones en el modelo de competencia intercultural de Ting-Tommey y Chung[14] y de mediar, ahora que es consciente de ello, usando estrategias comunicativas para aclarar posibles malentendidos y prevenir la ofensa.

Ejemplos del *blog* intercultural

Estudiante 1: Esta es una de las pocas clases que he tomado en esta universidad que *me ha enseñado mucho más que conceptos e ideas, me ha enseñado sobre la vida. He visto un cambio significativo en la forma en que veo las comunicaciones*. Planeo usar en mi vida diaria los conocimientos que he adquirido. Por ejemplo… puedo usar la comunicación intercultural para mejorar mis habilidades en mi trabajo y organizar programas que enseñen varios temas relacionados con esta clase. También usaré mis habilidades para enseñar a otros sobre mi país porque haber tomado esta clase *me ha hecho darme cuenta de que hay que revisar los estilos de comunicación*. Cuando regrese, *quiero dar seminarios y organizar eventos interesantes para enseñar a la clase trabajadora y a la juventud la comunicación intercultural*. Esta clase y las historias de mis compañeros *me han hecho querer viajar por el mundo y explorar*. Visitaré más países en los años venideros. Estoy muy agradecida por el conocimiento y las oportunidades brindadas.

[14] S. Ting-Toomey y L. Chung, *Understanding Intercultural*..., p. 30.

Estudiante 2: Según va acabando este curso, puedo decir que estoy verdaderamente agradecida por todo lo que he aprendido. Desde las tareas hasta los debates, a cada uno y todos ellos que nos han desafiado, forzándonos a pensar como estudiantes para así poder aplicar lo que estábamos aprendiendo, tanto en situaciones con otras personas como con las nuestras propias. Usaré lo aprendido en esta clase para ser una comunicadora intercultural en este mundo tan diverso. Mi plan es el siguiente:

1. *Aprender sobre otras culturas. Esta es una de las maneras en las que una persona puede desarrollarse* y hacer la transición de ser un comunicador intercultural incompetente a uno competente.
2. *Suspender los juicios hacia otras diferencias culturales*. […] La actividad que nos desafió a *describir* lo que estaba pasando, sin imponer nuestros pensamientos en lo que *pensábamos* que estaba sucediendo. Cuando describimos una situación de forma objetiva, podemos abandonar nuestras evaluaciones, centrarnos en observar la situación sin ninguna "lente cultural"; creo que esto es crucial para comunicarnos con otras culturas.
3. *Comprender que los valores culturales pueden ser un punto de inicio en la comunicación*, pero empezaré a mirar más allá de la cultura para enfocarme en aspectos como la familia o las experiencias de las personas para poder entenderlas.
4. *Monitorear mis estereotipos*. Tengo que ser consciente de los estereotipos que estén afianzados de manera inflexible en mis percepciones. Sin embargo, es mejor ser conscientes de ellos que intentar ignorarlos y arriesgarse a que influyan en mis interacciones con los otros.
5. *Adaptarme a las situaciones*. Una vez que sea consciente de las diferencias culturales o conflictos haré más esfuerzo por adaptarme y comunicarme de la manera que la situación así lo requiera. Planeo viajar después de graduarme.

Estudiante 3:

Semana 1: Mi viaje intercultural por ahora en esta clase ha sido excitante y una experiencia que me ha abierto los ojos. Empezaría diciendo que soy tremendamente afortunado por ser parte de un grupo tan diverso de estudiantes quienes han compartido experiencias interculturales y pensamientos en los foros de clase, y ha sido en un ambiente educativo muy enriquecedor. Es muy interesante saber cómo algunas culturas están entrelazadas y cómo son de similares ciertas tradiciones y costumbres. Antes de venir a los EUA y antes de tomar esa clase tenía una mente muy cerrada sobre las culturas, aunque me consideraba y me decía a mí mismo que debía tener una mente abierta […] El compartir información de mi propia cultura con mis compañeros ha sido una experiencia liberadora para mí. Me da una sensación de libertad y sentido de ser aceptado como extranjero en los EUA. También creo que el compartir une a la gente y una vez que los otros saben de mí no me siento inseguro para seguir compartiendo más historias con ellos.
Semana 2: […] También aprendimos mucho sobre cómo los valores culturales dan forma a nuestro comportamiento y actitudes para con otros. […] Aprender sobre estos aspectos de las diferencias culturales creó una mente más abierta en mí para ser más respetuosa hacia otras culturas y comprender las normas culturales de la gente que, aunque no son de mi propia cultura, las acepta, sin hacer juicios o interpretaciones apresuradas.
Semana 3: El propósito de este módulo fue dejarnos un gran mensaje: no debemos sacar conclusiones o juzgar a la gente basándonos en sus acciones sin tener un conocimiento claro de por qué exactamente observamos lo que observamos. Una vez que esto tiene sentido, es nuestro trabajo reaccionar apropiadamente. Hemos aprendido esto a través del Modelo DUB [traducido como Describir, Entender y Crear vínculos]. Creamos vínculos donde hay huecos […] el modelo DUB

puede ser extremadamente útil si queremos sobrevivir como ciudadanos globales donde tenemos que interactuar con individuos de diferentes culturas. De las conversaciones en los grupos pequeños y con toda la clase hemos aprendido incluso más porque debatimos [dialogamos] sobre recursos excelentes e historias culturales de nuestros propios miembros del grupo. […]
Semana 4: Ha sido una experiencia increíblemente intrigante y he aprendido mucho sobre hechos valiosos y teorías que me ayudarían a ser un mejor comunicador intercultural. Este curso me ha cambiado completamente la forma de pensar y ahora creo que tengo una perspectiva mucho más amplia en cuanto a la comunicación intercultural […]

Cada uno de estos ejemplos del *blog* intercultural muestra cómo los estudiantes adquieren conciencia de su propio desarrollo de "competencia consciente" intercultural (último de los cuatro escalones en el modelo de escalera de competencia intercultural).[15] Son capaces no sólo de identificar contenidos, habilidades y acciones específicas para mejorar sus futuras interacciones con otras culturas sino de ser activistas para educar a otros. Además, reflexionan de forma crítica sobre sus propias culturas en comparación y contraste con otras y valoran la oportunidad de dialogar sobre sus propios prejuicios y enfrentarlos tras hacer vínculos con miembros de otras culturas.

Aunque lo anterior es una breve selección de comentarios, pone de manifiesto no sólo su conciencia de identidad cultural en comparación con las de otros estudiantes sino su disposición a poner su granito de arena en su contexto local pensando de forma global (*think global, act local*) para contribuir a mejorar las relaciones interculturales. Además, en sus reflexiones se destaca el valor afectivo y satisfactorio que conlleva el reconocimiento

[15] *Idem…*, p. 31.

otorgado a la oportunidad de conocer y aprender sobre miembros de otras culturas, cuestionar sus percepciones y reconocer sus estereotipos al relacionarse con los otros. Esto hace eco del modelo de Kupka,[16] quien define esta competencia en términos de la habilidad para actuar recíprocamente, de manera apropiada, intentando satisfacer mutuas necesidades de reconocimiento, afecto y participación.[17]

En el curso, con los intercambios sentipensantes se busca dialogar en lo que nos hace únicos, e identificar similitudes; también en lo que nos une y nos acerca, nos hace afines y humanos, y abrazar, respetar y curiosear sobre lo que nos hace diferentes, y nos distancia. Así se unen la inteligencia emocional y la racional. En la comunicación intercultural se pone a veces demasiado énfasis en lo que nos hace diferentes y como nos explica en su *podcast,* Camilo Salas, el comunicador social y educador para la paz y los derechos humanos: "es igual de importante hallar nuestra semejanza con el otro, no nuestra diferencia"; buscar la coincidencia más que la diferencia como "primer paso para entablar un diálogo intercultural, donde necesariamente deben coexistir lo racional y lo emocional para llevarlo a buen término".[18]

Es así como los estudiantes se sorprendían de que tras dialogar sobre aspectos culturales que se estaban estudiando en el módulo descubrían que tenían muchas experiencias, formas de ser hacer y pensar muy similares aun siendo descendientes de diferentes culturas. Los aspectos que los hacían diferentes representaban la parte de intereses, curiosidad y deseos de saber más.

[16] B. Kupka, *Creation of an instrument to assess...*
[17] S. Sanhueza, *et al.*, "Dimensiones de la competencia..., p. 136.
[18] C. Salas, *Las emociones y el sentir como puentes*.

El papel del profesor en el aula virtual intercultural

En este curso, el conjunto de buenas intenciones como profesora no basta por sí solo, sino que requiere de una constante reflexión pedagógica y un diálogo interior sentipensante en sí mismo y que guíen para identificar las tareas que inviten al diálogo intercultural. Es necesario aplicar actividades que intencionalmente conlleven los componentes interculturales (conocimientos, habilidades, concienciación y actitudes) del modelo de Byram, y que además se haga de forma efectiva, fluida, y enmarcada en un discurso académico crítico e intelectual. Para diseñar situaciones competentes en la comunicación intercultural se debe fomentar el uso del diálogo sentipensante como instrumento de conversación intercultural intelectual (pensante) y desde la empatía y el sentir básico humano (senti). La realidad de nuestros contextos educativos, donde solemos cargar nuestros programas de estudios de contenido disciplinar, requiere de tiempo y espacio para incluir la educación intercultural (o civismo, o ciudadanía mundial); a esto se agrega el trabajo constante que empieza por el docente mismo como agente impulsor del diálogo y quien también se involucra en dicho diálogo "con y entre" los estudiantes. Además de las responsabilidades de todo profesor intercultural (fomentar el diálogo, el respeto, el análisis y la reflexión crítica) se deben destacar aquellas relacionadas con las que competen a un curso digital donde la profesora, por elección propia, queda en un segundo plano como espectadora de ese aprendizaje de colaboración y diálogo intercultural. El papel de la profesora en este curso se establece en tres tipos de presencia: administrativa, social y cognitiva.[19]

[19] M. Dixson, *Creating Effective Student...*

Administrativa: la profesora como diseñadora del curso, del plan de trabajo y la estructura de los módulos, los materiales, los ejercicios y tareas, etcétera.

Social: la profesora como facilitadora del curso y encargada de mantener la comunicación constante, de enviar recordatorios de fechas, responder a preguntas, asegurarse de que todo fluya e intervenir en los debates.

Cognitiva: la profesora como evaluadora del curso, quien instruye y evalúa el proceso de aprendizaje con los objetivos logrados, para ello lee, comenta y ofrece retroalimentación individual y en grupo, aclara dudas sobre el contenido, etc. También, (re)dirige la conversación con preguntas, presenta ejemplos que complementen los temas y se enlacen significativamente con las tareas que promueven el análisis crítico, en un discurso académico de interculturalidad, a la vez que desarrollan su competencia intercultural.

Pero sobre todo, como profesora intercultural virtual debe prestar atención a posibles mensajes negativos, de falta de respeto, a los ataques personales o que den pie a una conversación incómoda o irrespetuosa o donde se identifique discriminación o acoso, aunque hasta ahora no se ha visto tal comportamiento en este curso. Por otro lado, promueve el diálogo y la comunicación abierta y la expresión de emociones que canalicen el contenido de los pensamientos. Dicho en otras palabras, se asegura de que los diálogos sean sentipensantes y no se queden meramente en lo cognitivo sino en aquello relacionado con lo emocional y viceversa. En esta línea, Ting-Toomey y Kurogi[20] formularon un modelo que acentúa tanto los aspectos cognitivos, de conducta como los afectivos; la motivación, la empatía y la creatividad: "La característica principal de este modelo es que existe una relación lineal

[20] S. Ting-Toomey y A. Kurogi, "Facework competence...".

entre los componentes afectivos y cognitivos, de modo que los cambios en uno de los componentes pueden influir en el otro".[21]

Y... ¿cómo puede un profesor realmente asegurar el desarrollo de la competencia intercultural de sus estudiantes si no ha recibido formación o capacitación durante sus estudios o cuenta con limitadas experiencias o competencias interculturales? Acaso para enseñar a pescar, ¿debemos saber pescar antes? Según Byram y otros,[22] lo que los maestros o profesores de lenguas necesitan para la dimensión intercultural no es más conocimientos de otros países y culturas, sino habilidades para promover una atmósfera en la clase que permita a los estudiantes correr riesgos en su pensar y sentir. Dichas habilidades se desarrollan mejor a través de la apreciación y la reflexión de sus propias experiencias. Se dan en colaboración con otros profesores y/o al participar en experiencias de aprendizaje que impliquen reflexionar y arriesgarse. Para ello, Byram y sus colegas plantean tres prioridades para capacitar a los profesores y promover el desarrollo de la competencia intercultural en las aulas, destacando organizar la clase y sus procesos:

- *Prioridad 1*: desarrollar habilidades de comunicación y trabajo en equipo en la clase apoyadas por un nuevo tipo de material que permita a los estudiantes explorar y analizar más que meramente aprender. El papel apropiado es ayudarlos a lograr esas habilidades y descubrir el conocimiento [inter]cultural. Así, este entendimiento intercultural conlleva procesos más que hechos.
- *Prioridad 2*: ofrecer oportunidades para discutir la autoconciencia psicológica y la concienciación de otros, mediante el diálogo sobre actitudes, puntos de vista, emociones, creencias y valores.

[21] Citado en S. Sanhueza *et al.*, "Dimensiones de la competencia...", p. 135
[22] M. Byram, *et al.*, "Developing intercultural dimension...", p. 34.

- *Prioridad 3*: intervenir en proyectos internacionales e iniciativas profesionales de intercambio para desarrollar la propia competencia intercultural del profesor; esto debe estar integrado en su desarrollo de formación profesional.[23]

Conclusiones sentipensantes de la profesora

En la presente era digital, donde los diálogos en las redes sociales, medios de comunicación, etcétera, con frecuencia se limitan a la superficialidad de presentarnos a veces través de una identidad idealizada del "estoy súper *happy*", o en un espacio de queja constante, crítica, bulos o falacias disfrazadas de contenido válido, se debe destacar la imperiosa necesidad de crear espacios para dialogar de forma crítica y empática. Como educadora interculturalista se trata de plantar una pequeña semilla como elemento de lucha contra lo que hoy en día y en muchos países se está convirtiendo en una epidemia silenciosa de indiferencias hacia el prójimo causada por la ausencia de diálogo, o por un diálogo fácil anti-pensante y anti-sintiente. Así, desde una intención personal y profesional en línea esta práctica educativa intenta precisamente eso, convertirse en un lugar donde sí se den los diálogos sentipensantes. Como dice el sociólogo colombiano Fals Borda:

> Diálogo sentipensante es pensar lo que sentimos y sentir lo que pensamos, para lograr una construcción coherente de la realidad conjugando el pensamiento y la acción. A diferencia de aquellas viejas generaciones centristas acomodadas, la generación activa y sentipensante actual ha logrado

[23] *Idem*, pp. 34-35.

> acumular prácticas y conocimientos superiores sobre la realidad nacional y puede actuar mejor en consecuencia.[24]

Aun cuando la interculturalidad se incluya en algunos programas académicos y la labor del profesor sea la más óptima posible en cuanto a la inclusión de aspectos interculturales en sus aulas, como es el caso del Centro de Estudios para Extranjeros (CEPE, UNAM) en México, urge revisar los planes y programas de estudios, según se apliquen a las necesidades específicas de cada contexto, para asegurarse de que la interculturalidad no se confunda con multiculturalidad (presencia de muchas culturas) y que sea de verdad una comunicación intercultural integrada en los objetivos de aprendizaje. Así, la iniciativa reciente del CEPE de recibir una capacitación introductoria de comunicación intercultural (abril, 2018) es un primer paso para la reflexión en el nivel individual y una llamada a la colaboración entre el profesorado para homogeneizar la evaluación del desarrollo de tales competencias, ya presentes en muchas de sus asignaturas de lengua y cultura en español. Al respecto sólo queda identificar los parámetros de evaluación para implementar estrategias educativas que vayan más allá de la reflexión intercultural y lleguen al verdadero diálogo sentipensante, usando como recurso la hermosa diversidad cultural que caracteriza sus aulas.

Ni qué decir que hoy más que nunca es necesario traer estos diálogos del sentimiento y del pensamiento a nuestras aulas, ya sean en paredes de ladrillo o virtuales, donde la comunidad estudiantil, personas de carne y hueso puedan, y estén motivadas a escuchar, reflexionar, entender y conversar como se espera entre humanos civilizados, sin una agenda personal politizada, o cegada por la ignorancia, la sed de poder sobre el otro o la imposición

[24] O. Fals Borda, *Una sociología sentipensante*, p. 428.

de mi ser y hacer. Hay que construir civismo, más que destruirlo, analizar antes que evaluar sin pensar, responder activamente más que reaccionar negativamente sin conocimiento de causa. En definitiva, construir puentes de empatía y no muros de intolerancia; a través del puro sentir y el puro pensar, así, sin más.

Fuentes

Arévalo-Guerrero, Elisabeth y Sandra López Rocha, "Intercultural Communication Discourse, The Discourses of Spanish" en M. LaCorte (ed.), *The Routledge Handbook of Hispanic Applied Linguistics*, cap. 31, 2014, pp. 531-550.

Byram, Michael, *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Clevedon, Inglaterra, Multilingual Matters, 1997.

Dixson, Marcia D., "Creating effective student engagement in online courses: what do students find engaging?", *Journal of the Scholarship of Teaching and Learning* 10(2), consultado el 24/2/17 en: https://www.iupui.edu/~josotl/archive/vol_10/no_2/v10n2dixson.pdf, 2010, pp. 1-13.

Fantini, Adler, "Language: An essential component of intercultural competence", en J. Jackson (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Intercultural Communication*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 263-278.

Holmes, Prue, "Business and management education", en J. Jackson (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Intercultural Communication*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 464-480.

Jack, Gavin y Allison Phipps, "Tourism", en J. Jackson (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Intercultural Communication*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 527-550.

Kupka, Bernd, Creation of an Instrument to Assess Intercultural Communication Competence for Strategic International Human Resource Management, Tesis doctoral no publicada, Otago, Nueva Zelanda, Universidad de Otago, 2008.

Sanhueza Henríquez, Susan, Fraño Paukner Nogués, Víctor San Martín y Miguel Friz Carrillo, Dimensiones de la competencia comunicativa intercultural (cci) y sus implicaciones para la práctica educativa, folios 36, 2012, pp. 131-151.

Ting-Toomey, Stella y Leeva Chung, *Understanding Intercultural Communication*, Los Ángeles, Roxbury, 2011.

———y Kurogi, Atsuko, "Facework Competence in Intercultural Conflict: An Updated Face-Negotiation Theor", en *International Journal of Intercultural Relations*, 22, 1998, pp. 187-225.

Trujillo, Fernando, "En torno a la interculturalidad: reflexiones sobre cultura y comunicación para la didáctica de la lengua" en *Porta Linguarum*, 4, 2005, pp. 23-39.

Documentos electrónicos

Briggs, Ali (1 de febrero de 2015). "Ten ways to overcome barriers to student engagement online". (Academic technology at College of William And Mary), consultado en: febrero 25, 2017 en https://onlinelearningconsortium.org/newsitem/ten-ways-overcome-barriers-students-engagement-online/

Byram Michael y Manuela Wagner, "Making a difference: Language teaching for intercultural and international dialogue", en *Foreign Language Annals*, 2018, núm. 51, pp. 140- 151. https://doi.org/10.1111/flan.12319

Byram, Michael, Bella Bribkova y Hugh Starkey, *Developing the intercultural dimension on language teaching: A practical*

Introduction for teachers, Estrasburgo, Council of Europe, 2002, consultado el 25/5/18 en: https://www.coe.int/T/DG4/linguistic/Source/Guide_dimintercult_EN.pdf Libro Ponencias Interculturalidad 1.indd 244 28/04/19 8:33 244 245 desde la mente y el corazón de la comunicación intercultural...

Dixson, Marcia D., "Creating effective student engagement in online courses: what do students find engaging?", *Journal of the Scholarship of Teaching and Learning* 10(2), consultado el 24/2/17 en: https://www.iupui.edu/~josotl/archive/vol_10/no_2/v10n2dixson.pdf, 2010, pp. 1-13.

Fals Borda, Orlando, *Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo XXI Editores, Buenos Aires: clacso, 2015, p. 492, consultado en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742012000100015

Garrison, D. Randy, Terry Anderson y Walter Archer, "Critical inquiry in a text-based environment: Computer conferencing in higher education", en *The Internet and Higher Education*, 2, núms. 2-3, 2000, pp. 87-105, consultado en: http://cde.athabascau.ca/coi_site/documents/Garrison_Anderson_Archer_Critical_Inquiry_model.pdf

Gil Serra, Ana Fe y Javier Roca-Piera, "Movilidad virtual, reto del aprendizaje de la educación superior en la Europa de 2020", red, *Revista de Educación a Distancia*, núm. 26, 15 de mayo de 2011, consultado el 1/7/18 en http://www.um.es/ead/ red/26/

Huber, Joseph y Cristopher Reynolds (eds.), *Developing intercultural competence through education*, Estrasburgo, Council of Europe, 2014 https://book.coe.int/eur/en/ Libro Ponencias Interculturalidad 1.indd 245 28/04/19 8:33 246 elisabeth arévalo-guerreropestalozzi-series/6968-pdf-dvelopper-la-

comptence-interculturelle-par-l-ducation-srie-pestalozzi-n-3.html

O'Dowd, Robert, "Emerging New Trends and New Directions in Telecollaborative Learning", *Calico Journal*, núm. 33, 3, 2016, pp. 291-310, consultado en: http://www.academia.edu/28042075/Emerging_Trends_and_New_Directions_in_Telecollaborative_Learning

Salas, Camilo (entrevistado), 9 de noviembre de 2017, *Las emociones y el sentir como puentes para el diálogo*. (Audio *Podcast*), consultado en: http://www.dialogosinterculturales. com.mx/simposio/post.php?id_podcast=6

Sobre los autores

John H. Sinnigen

Estadounidense. Doctor en Estudios Hispánicos por la Johns Hopkins University. Actualmente se desempeña como profesor Emérito de español y comunicación intercultural en la University of Maryland, Baltimore County (UMBC). Ha colaborado como profesor visitante en el CEPE desde 1992. Entre 2010-2011, junto con Silvia Fernández Hernández, fue codirector del seminario "La interculturalidad en América: Una relación de equidad e igualdad". Ambos son coeditores de *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, México, UNAM, 2012. Entre sus publicaciones figuran dos estudios interculturales literarios y fílmicos: *Benito Pérez Galdós en la prensa mexicana de su tiempo*, México, UNAM, 2005 y *Benito Pérez Galdós en el cine mexicano: literatura y cine*, México, UNAM, 2008.

Silvia Fernández Hernández

Mexicana. Doctora en Historia del Arte por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Con 40 años de experiencia docente

en distintas universidades del país. En 1993 ingresó al Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM, al Departamento de Arte. Fue Jefa del Departamento ocho años. Coordinó diez años el Diplomado "La vida cotidiana en México a través del arte. Publicó *El arte del cajista en las portadas barrocas, neoclásicas y románticas*. Ha coordinado varios libros de proyectos internacionales y cuenta con más de 20 capítulos en libros. Recibió dos premios de crítica de arte de la Universidad Iberoamericana y la presea Sor Juana Inés de la Cruz, de la UNAM. Coordina el seminario internacional e interinstitucional: "Diálogos interculturales en el ámbito educativo". Forma parte del seminario posdoctoral: "La enseñanza del arte en México", en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.

Roberto González Elizalde

Mexicano. Maestro en Arte Moderno y Contemporáneo por el Centro de Cultura Casa Lamm. Se ha desempeñado en el campo del periodismo cultural y la difusión artística. Ha publicado artículos en revistas como *Discurso Visual* (Cenidiap-INBA) y *Aeda* (Casa Lamm). En 2013 colaboró en la producción y curaduría de la exposición "80 años. Voz y testimonio de David Celestinos" presentada en la Galería de Exposiciones Temporales del Espacio Cultural Metropolitano, en Tamaulipas. Ha sido beneficiario del Programa de Estímulo a la Creación y al Desarrollo Artístico (PECDA) en la categoría "Jóvenes Creadores". Desde 2017 forma parte del seminario internacional e interinstitucional "Diálogos interculturales en el ámbito educativo".

John Stolle-McAllister

Estadounidense. Doctor en Estudios Comparados de Discursos y Sociedad por la University of Minnesota. Desde el año 2000 se incorporó al Departamento de Lenguas Modernas, Lingüística y Comunicación Intercultural de la University of Maryland, Baltimore County (UMBC). Publicó el libro: *Mexican Social Movements and the Transition to Democracy* (McFarland & Company, 2004). Es investigador-profesor afiliado en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Pertenece a *Latin American Studies Association* (LASA). Recibió la distinción "*Street Award for Excellence in Schorlarship 2002*" y el *Davis Prize for best article published by a member, 2004-2005*, del *Middle Atlantic Council of American Studies*. En 2014 fue designado decano asociado en el Colegio de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales de la UMBC.

Gerardo Chavero Maldonado

Mexicano. Estudió Ciencias Políticas y Administración Pública en la UNAM. Entre sus trabajos publicados se encuentra "La diversidad cultural y la discriminación en México: el caso de los indígenas", en el libro *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, UNAM/UMBC, México, 2012. Es académico desde 1997 del Centro de Enseñanza para Extranjeros de la UNAM, donde ha impartido cursos en torno a la temática indígena con un enfoque intercultural.

Angélica Jarumi Dávila López

Mexicana. Maestra en Artes Visuales con orientación en Fotografía por la Facultad de Artes y Diseño, UNAM. Desde 2004 se desempeña como docente en la actual Facultad de Artes y diseño de la UNAM. En 2007 obtuvo mención honorífica por su tesis de licenciatura. Ha participado en más de una docena de exposiciones colectivas en las disciplinas de fotografía e instalación. Ha colaborado también con ilustraciones en ocho números de la revista *Punto de Partida* editada por la UNAM. Su principal línea de investigación es la revaloración del proceso creativo, y la importancia de la experiencia en la investigación artística. El tema destacado de su producción tiene como base la cultura de los pueblos originarios de México.

Franziska Surber

Suiza-Mexicana. Obtuvo la Licenciatura y Maestría en la Facultad de Economía de la UNAM (1982-1988). Ingresó al Programa Feuerstein de Educación Cognitiva y Formación para Adultos, Universidad Obrera de Ginebra, UOG, (2004-2005). Participó en el curso: Creación artística y enfermedad crónica, en la Universidad de Ginebra en 2014. Obtuvo el Diploma en arte terapia, Formación ARTHEA, en Ginebra, Suiza en 2016. Autora del libro *El amor está en la página 52*, Premio DEMAC 2008, Encuentro entre Culturas en México. En la actualidad es responsable de proyectos en la asociación inteGreat, de fortalecimiento de lazos sociales y de intercambios entre culturas y otredades. Cofundadora de la asociación inteGreat en Ginebra, en 2012.

Elisabeth Arévalo-Guerrero

Española. Doctora en Comunicación Intercultural y Lenguas, Alfabetización y Cultura por la Universidad de Maryland, Condado de Baltimore, EUA. Es profesora de español y comunicación intercultural en el Departamento de Lenguas Modernas, Lingüística y Comunicación Intercultural en la Universidad de Maryland. Ha impartido clases de idiomas extranjeros, cultura, literatura e historia de España y comunicación intercultural en diferentes universidades en España, Estados Unidos y México. Su línea de investigación gira en torno al desarrollo de la competencia intercultural en el ámbito de la enseñanza de lenguas extranjeras además de la capacitación de comunicación intercultural para profesionales y estudiantes.

Notas

Repensar la realidad de Nuestra América ante los cambios políticos recientes de la región es una tarea urgente que requiere de un intercambio de saberes, experiencias y opciones entre culturas diversas para fortalecer la unión y contribuir de forma más eficaz y asertiva a la construcción de una cultura de inclusión y respeto, en un escenario de mayor equidad sociocultural. Es pues, esta perspectiva sentipensante de la interculturalidad la que articula los escritos de este volumen.

Ni qué decir que hoy más que nunca es necesario traer estos diálogos del sentimiento y del pensamiento a nuestras aulas, ya sean en paredes de ladrillo o virtuales, donde la comunidad estudiantil, personas de carne y hueso puedan, y estén motivadas a escuchar, reflexionar, entender y conversar como se espera entre humanos civilizados, sin una agenda personal politizada, o cegada por la ignorancia, la sed de poder sobre el otro o la imposición de mi ser y hacer. Hay que construir civismo, más que destruirlo, analizar antes que evaluar sin pensar, responder activamente más que reaccionar negativamente sin conocimiento de causa. En definitiva, constuir puentes de empatía y no muros de intolerancia; a través del puro sentir y el puro pensar, así, sin más.

CEPE
CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS

UMBC