



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**ÉTICA Y TRABAJO DE CUIDADOS EN EL CULTIVO  
AGROECOLÓGICO DE ALIMENTOS.**

**MUJERES, AMARANTO Y PULQUE EN OAXACA, MÉXICO**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**PRESENTA:**

**DANIELA RAMÍREZ CAMACHO**

Directora de Tesis: Dra. Olivia Joanna Gall Sonabend, CEIICH, UNAM.

Comité Tutorial: Dra. Verónica Renata López Nájera, CELA-FCPyS, UNAM;

Dra. Lina Rosa Berrio Palomo, CIESAS Pacífico Sur.

Lectores: Dra. Charlyne Curiel, IIS-UABJO;

Dr. Boris Marañón Pimentel IIEC, UNAM.

Ciudad Universitaria, México, mayo de 2021.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Allí donde no se sabe, algo sucede; la multitud de gente tienen hambre, están aquí sentados, pero hay unos panes y unos peces. La incertidumbre del hambre, la incertidumbre de las multitudes se resuelve con una pequeña certidumbre [...] esta es la vida de la creencia en la vida [...] en la incertidumbre hay encuentros salvíficos más allá de las teorías, más allá de los dogmas”

Ivone Gebara

*A Avril y Lucio, mis maestrxs de la esperanza*

## Agradecimientos

Es para mí necesario reconocer el hecho de que muchas personas y circunstancias, dulces y amargas, a lo largo de varias generaciones intervinieron para que en este tiempo yo haya podido dedicarme a la investigación, reflexionar y plasmar mis ideas en este texto, desarrollar y concluir esta investigación. Agradezco en este sentido a mis abuelas, Soledad Villalobos e Isidra Márquez, y a mis abuelos, Abel Camacho y Epifanio Ramírez, a mi madre, María Estela Camacho Villalobos, y a mi padre, Miguel Ramírez Márquez, por hacer posible esta ruta mediante sus esfuerzos y convicciones. Mis hermanas, Alia y Vania, hicieron como aquellas figuras que acompañan a lxs maratonistas en su recorrido ofreciéndoles agua, porras o palabras de aliento, a ellas también gracias por siempre estar allí.

Años atrás Juan Carlos Martínez me dijo que hacer un doctorado no era solamente una experiencia académica, sino que ésta podía ser una experiencia de vida. Fueron muchas las formas en que él motivó que yo me adentrara y me mantuviera en este camino por lo que también ofrezco mi más sincero agradecimiento.

Y verdaderamente ha sido una experiencia de vida y no encuentro las palabras que reflejen lo que he aprendido y cómo es que la Vida en sus misteriosas formas me acercó a lo que es la agroecología, un sendero por el que espero seguir transitando los años que me queden por vivir. Me siento en deuda con las personas que integran la Red de Amaranto de la Mixteca y el colectivo Mujeres Milenarias por haberme permitido conocer su trabajo y compartido sus experiencias de vida, sus senti-pensares. Les tengo un profundo respeto e inmensa admiración. Espero poder estar a la altura de contribuir con las agendas que mantienen sobre la soberanía alimentaria, el impulso de la agricultura agroecológica y la búsqueda de formas sostenibles de habitar la Tierra. Sin el apoyo de Mauricio del Villar y lxs integrantes de Puente a la Salud Comunitaria, A.C. no me hubiera sido posible acercarme a la Red de Amaranto, a ellxs gracias también.

Especialmente quisiera reconocer el apoyo brindado por Dora María Moreno, con su cálido recibimiento, el detalle con el que me compartió su trabajo, ideas, y sus aportes al trabajo organizativo que realiza. Además, las pláticas con Dora y Mine Hilario me brindaron reflexiones importantes, muchas de las cuales han quedado fuera del papel, porque responden a otras claves y pistas para transitar la Vida. Su retroalimentación, junto con la de Paúl David Cortés, enriquecieron enormemente este trabajo.

Agradezco a la Dra. Olivia Gall Sonabend por sus enseñanzas, por mostrarme y modelarme que la producción de conocimiento implica un diálogo abierto permanente, y por su paciencia y confianza a lo largo de todo este proceso en mis habilidades y proyecto. Esta investigación no sería la misma sin las agudas retroalimentaciones de la Dra. Verónica López Nájera y la Dra. Lina Rosa Berrio que estuvieron desde un principio comprometidas a leer mis avances pese a los repentinos giros y nuevas derivas por las que fui navegando.

Debo decir que mis compañeras del campo de conocimiento Amarilis, Griselda, Sandra, Claudia y Mary Paz, hicieron el camino menos empedrado y solitario, les agradezco los círculos de compartencia y de retroalimentación de nuestros avances, de principio a fin.

Reconozco y agradezco el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) con el que esta investigación fue realizada. Con el apoyo económico del Posgrado de Estudios Latinoamericanos también me fue posible asistir al IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Trabajo en Bogotá, Colombia, en julio de 2019 donde presenté algunos avances de esta investigación. También en dicha visita tuve la oportunidad de conocer y dialogar al respecto de este trabajo con la Dra. Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, a quien agradezco su participación en mi examen de candidatura y su amplia retroalimentación. Esta visita me permitió acercarme a varias experiencias agroecológicas y no hubiera sido posible por el acuerpamiento sororo de Anabel, Alicia, el cobijo de Natalia, Violeta y Juan Carlos, y el asombroso impulso por conocer de Navidad, Saúl, Avril y Lucio.

Debo reconocer que compaginar la vida como mamá y académica no es un logro personal sino colectivo. Aquí nombraré, sin ser exhaustiva, muchas de las mentes y manos cuyo trabajo contribuyó a hacer realizable esta meta y a quien les agradezco con todo mi corazón. Gracias por el incondicional apoyo a mi mamá y papá; por sus servicios y cariño a María Julia Santiago, Elidia Yáñez y Rebeca Aldaz; también a Marina Mireles y Lety Aguayo, así como por el apoyo mutuo brindado por Saydi Núñez.

No habría logrado mantener mi salud mental en este proceso sin el apoyo de mis amigxs, Anabel, Alicia, Ana Masha, Akiko, Mari Jose, Audun, Isidro y Sigfrido, y la red de apoyo que encontré en la comunidad de Reevaluación y Co-escucha de Oaxaca y de México.

Asumiendo personalmente todos los errores y malinterpretaciones que aquí estén plasmados, este trabajo es parte de mi devenir conjunto con ustedes y con las tierras donde nos hemos plantado.

## ÍNDICE

Prefacio	9
Introducción	13
Objetivos de la investigación	21
Método	28
Recolección de datos	32
Sobre la palabra escrita y mi lugar como investigadora	33
Cap.1 Ampliando la mirada de los cuidados. Nosotrxs humanxs en la red de la vida	37
1.1 Los cuidados como cuestión y un bosquejo de las ausencias	37
1.2 Nuestra América como proyecto abierto e incompleto	39
1.3 Definición de cuidados	43
1.4 La relevancia de la perspectiva de cuidados	48
1.5 Las limitaciones de la perspectiva de cuidados	50
Cap. 2 <i>Ética de cuidados</i> desde procesos agroecológicos nustramericanos	53
2.1 Trabajo, subjetividad, ética	54
2.2 Desde la filosofía ambiental y ecología política	55
2.3 La ética de cuidados desde los ecofeminismos nustramericanos	57
2.4 Ética y prácticas	66
2.5 Otredades	69
2.6 Visibilización y reconocimiento de prácticas agroecológicas de cuidado	73
2.7 Conclusiones	77
Cap. 3 Visiones contrapuestas de la Tierra-Territorio	79
3.1 La tierra degradada	83
3.2 La tierra animada	87
3.3 La tierra productiva y poseída bajo la lógica del liberalismo	97
3.4 Territorio Nuú Savi	100
3.5 Desarrollo y tierras	111
3.6 La tierra asfíxiada por la agricultura industrial y extractivista	115
3.7 Conclusiones	121
4. Cap. Devenires abiertos de la tierra-comunidad-alimento. El amaranto y los magueyes pulqueros en las comunidades de la Mixteca Alta	123



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

4.1 El amaranto	123
4.2 Tiempo mítico, tiempo presente. El maguey	134
4.3 Fiesta y maguey	135
4.4 Conclusiones	140
Cap. 5 Mujeres productoras de amaranto en la Red de Amaranto de la Mixteca	141
5.1 Proceso organizativo	143
5.2 Las tramas	148
5.3 Mujeres en las tramas	155
5.4 Régimenes de género y la colonialidad del género	162
5.5 Feminismos y pluralidad de voces	169
5.6 Racismo, clasismo y alimentación	172
5.7 Transformando regímenes de género	180
5.8 Desafíos y límites del cuidado: jóvenes, trabajo y género	186
5.9 Conclusiones	187
Cap. 6 “Mujeres Milenarias”, productoras de pulque de El Almacén, Apazco	190
6.1 Buscando pistas en el tiempo sobre la producción y consumo de pulque	190
6.2 Consumo y ritualidad	192
6.3 Comunidad El Almacén y la organización	197
6.4 Hacedoras de tramas	204
6.5 El turismo experiencial y la defensa del sistema alimentario tradicional	208
6.6 Mujeres Milenarias y Slow Food	210
6.7 Ritualidad – consumo – crianza mutua	214
6.8 Conclusiones	218
Conclusiones generales	219
Fuentes consultadas	234

## Prefacio

No pensé que yo estaría terminando la escritura de esta tesis en un contexto de pandemia. Creo que ninguna persona estaba preparada para enfrentar un entorno tan complejo. Es necesario hacer esta aclaración porque mis reflexiones y análisis partieron de un contexto pre-pandémico e intuía que este año, el 2020, será un parteaguas tanto para la producción de conocimiento, como en general la vida económica, social, política, cultural y ecológica de la población mundial, dada la catarsis social de angustia e incertidumbre, las despedidas aceleradas o no anticipadas de seres queridxs, la recesión económica pronunciada que ya estamos enfrentando en todos los países, y las políticas extraordinarias, o como diría Bonnie Honig (2009) políticas de emergencia, que los gobiernos han implementado y que años antes no pensaríamos como posibles.

Para mí ha sido un reto mayúsculo conseguir concluir este proyecto de investigación. Tuve que suspender salidas planeadas a la región de la Mixteca Alta en las cuales tenía previsto continuar dialogando con lxs agricultorxs de la Red de Amaranto de la Mixteca y del grupo Mujeres Milenarias. Inclusive, a nivel personal, mi trabajo de investigación se vio obstaculizado por las presiones generadas con los nuevos arreglos familiares y escolares que descargaron mayor trabajo a las mujeres, en particular a mujeres a cargo de seres con menor autonomía, en mi caso mis hijxs pequeñxs.

El remolino de eventos generados en torno a la pandemia también hizo evidente algunos aspectos que en mi tesis busco resaltar como el que como humanidad formamos una hebra más de las tramas de la vida y estamos interconectadxs con múltiples seres no humanos. La interconexión es tal que una partícula microscópica, sin vida, como el virus SARS-CoV-2, tiene la capacidad de mostrar la fragilidad de la vida humana. Pudiera parecer una obviedad la cuestión de la interdependencia, sin embargo, el capitalismo ha creado casi a perfección la ilusión de que existen individuos con plena independencia de su entorno, de otros humanos y no humanos. Quienes son capaces de mover recursos y energía a través de fronteras beneficiándose de los avances tecnológicos de la globalización Zigmunt Bauman los nombra “lxs sujetxs móviles globales” (Zymunt Bauman citado en W. Bauman, 2011:790).



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Y claro está, existe una contraparte, aquellxs sujetxs que el sistema busca desterritorializar para moverles a gusto y beneficio de la lógica capitalista, o bien, como señala Armando Bartra (2006) refiriéndose a lxs campesinxs, forman la masa de excluidos y marginales cuyas vidas, sino se adaptan a las necesidades del mercado mundial de trabajo y mercancías, pueden perecer como si fuesen desechables.

En esta investigación busco poner adelante otras lógicas que mueven a las personas a tejer sus vidas, junto con las de otros humanos y no humanos, junto con su entorno, en lo que llamo ética y trabajo de cuidados. No es una ética abstracta basada en principios o valores generales, lo más general a lo que podemos apuntar es que existe un cuidado hacia otros, una disposición, atención, esfuerzo y tiempos dedicadxs a las necesidades de otros. Es pues una ética encarnada y enactuada en trabajo cotidiano, prácticas diarias. Y ¿a quiénes involucra y cómo? Todo depende del contexto, la situación. Es una ética, en ese sentido, localizada.

Para esta investigación pongo de ejemplo las mujeres que cultivan amaranto y maguey pulquero, que cuidan de sus cultivos agroecológicos, cuidan de sus familias, cuidan y tejen las tramas comunitarias a las que pertenecen, y cuidan y tejen los procesos organizativos donde participan. Solo que estos cuidados, como trabajo, puede entrañar desgaste, cargas excesivas y desiguales de trabajo y de sus beneficios. Mucho de este trabajo no es pagado, y por eso su valor es frecuentemente invisibilizado. Además, como explicaré en los siguientes apartados, y coincide con los planteamientos de Armando Bartra (2006) y Jason Moore (2015) forma parte de las relaciones de reproducción de las que se sirve el sistema capitalista para conseguir mayores ganancias.

La pandemia, de forma muy cruda, ha revelado las desigualdades y el lugar que en ellas ocupan aquellos sectores dedicados a los trabajos de cuidados. En los momentos de mayor riesgo ha sido forzoso un confinamiento generalizado, donde sólo los trabajos definidos como esenciales han podido mantenerse funcionando. Gran parte de estos son trabajos de cuidados como aquellos que realiza el personal de salud y de enfermería, el personal de recolección de basura, productoxs agrícolas, de pesca, y de producción pecuaria, gente en

mercados y abasto de alimentos, aquellxs que operan estancias infantiles y para adultxs mayores, entre otros.

Vale la pena introducir aquí los análisis de Wim Dierckxsens (2012) explicando como en las relaciones capitalistas, el marco de los trabajos considerados productivos se había estrechado para incluir solo aquellos que generan plusvalía, una ganancia. Así, argumenta Dierckxsens, un médico en su consultorio privado podría ser considerado “productivo”, mas si éste labora en una institución pública, dado que no reditúa en una ganancia, se torna “trabajo improductivo”. Visto así, los promotores de las políticas neoliberales buscaron privatizar todos los sectores y bienes públicos, dejando a las poblaciones muy vulnerabilizadas para enfrentar la pandemia. Basta decir, que entonces, desde la lógica capitalista, el trabajo agrícola, sobre todo el agroecológico, así como los trabajos de cuidados más convencionales como el trabajo doméstico, o de cuidados de otras personas, se reducen a un trabajo improductivo. Sin embargo, resta decir, que los trabajos considerados “improductivos” son aprovechados por el capital como relaciones de reproducción.

El caso que les propongo revisar, el de las agricultoras agroecológicas, nos permite hacer reflexiones y análisis importantes en torno a su situación particular, así como al contexto capitalista en el cual vivimos. Ellas en su experiencia suelen tener muy claro que su trabajo es verdaderamente esencial y tienen consciencia de la interdependencia que para otros sectores aparece como borrada. En este sentido, ellas resisten esa captura de su trabajo por parte del sistema capitalista. Un día de mercado, una persona integrante de la Red de Amaranto de la Mixteca exclamaba en tono burlón “¡A ver ricos, cómanse sus billetes!”, comentario que resalta la absurda fijación del capitalismo con las ganancias. Ahora bien, el trabajo que tienen en sus manos también busca resaltar el carácter generizado y racializado de los trabajos de cuidados, pues son las mujeres racializadas las que han sido situadas como proveedoras directas de los diferentes trabajos de cuidados de acuerdo a la división internacional de trabajo del capitalismo globalizado.

En el contexto actual, los temas en torno a las políticas de agricultura, alimentación y salud están ganando centralidad en la discusión pública, cuando por décadas no lo tuvieron. La agenda neoliberal que se instaló por largo tiempo en las administraciones de gobierno prefirieron dar rienda suelta a los capitales nacionales y extrajeron para apoderarse de estos ámbitos, escondiendo varios procesos de apropiación. En esta investigación se ofrecen algunas pistas y elementos para entender cómo las políticas de la alimentación y de la agricultura han estado racializadas y generizadas como parte de los arreglos culturales inscritos en el capitalismo.

Finalmente, así como a lxs urbanitas nos sorprende ver en tiempos pandémicos a los animales silvestres incursionando en las ciudades, la naturaleza en su carácter plural y actuante es algo que otros pueblos y comunidades pueden pensar con mayor familiaridad dadas las ontologías a través de las cuales dialogan e interactúan cotidianamente con otros habitantes no humanos de sus entornos. Jason Moore también señala que las naturalezas actúan activamente resistiéndose a la mercantilización (2015:207). Aquí planeta que el amaranto y el maguey pulquero tienen su propio proceso de resistencia. Quizás habrá que reaprender cómo no somos orquestadorxs sino integrantes más de un devenir conjunto que nos sobrepasa.

## Introducción

Esta investigación trata acerca del trabajo de cuidados, ética de cuidados y reproducción de la vida, visto desde su concepción más amplia que abarca cómo nos relacionamos con nuestro entorno para asegurar nuestra subsistencia.

Algunas activistas e intelectuales denominan estos temas: el cuidado o reproducción de la vida. En ciertos círculos hay un efecto embelesador, a modo de imán, cautivante, cuando se apela a La Vida. No sé si en las circunstancias en las que nos encontramos el apelar a la Vida hace al propio mensaje automáticamente legible, deseable, como el agua que ansía algún ser con sed. Estamos sumergidxs en un entorno de crecientes e impredecibles cambios en el medio ambiente que se perciben y se viven amenazantes, propiciados por prácticas extractivistas, consumistas y de acumulación generadas en torno al sistema económico capitalista globalizado, aunado a los niveles de violencia que estas mismas prácticas generan y se materializan en desempleo, marginación, desapariciones, feminicidios, asesinatos, guerras, y que hemos naturalizado como parte de nuestro entorno.

Es curioso el auge de trabajos sobre el tema de las condiciones que permiten la continuación de la vida desde diferentes disciplinas. Supongo que el desarrollo tecnológico al que la humanidad ha llegado, y la incorporación masiva en la cotidianidad que diversas tecnologías han alcanzado, ya sea en el área de la comunicación, la agroindustria, la industria farmacéutica, el campo médico, por mencionar apenas algunas, nos orillan a replantearnos qué es la vida y cómo participamos en su reproducción o destrucción. Donna Haraway escribe en torno a esa delgada línea y llama *ciborg* a la fusión de la máquina con lo orgánico. Nos explica, “son entes híbridos posteriores a la segunda guerra mundial compuestos, en primer término, de humanos o de otras criaturas orgánicas tras el disfraz – no escogido- de la <alta tecnología>, en tanto que sistemas de información controlados ergonómicamente y capaces de trabajar, desear y reproducirse” (1991:62). No hay respuestas obvias cuando inquirimos acerca de lo que es vida, cómo se reproduce, quiénes tienen un margen de decisión sobre su reproducción y destrucción. Sin embargo, son cuestiones que adquieren una vigencia aplastante, temas que nos llaman a involucrarnos, pues en estos márgenes y matices tendremos que intervenir si queremos ser participantes



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

activos en la transformación social, política, económica y ecológica de nuestras poblaciones.

Whitney Bauman también aporta una mirada provocadora al hablar de la humanidad casi como procesos simultáneos y entretnejidos de **vidas**, como “eventos de un devenir plurisingular”. En sus palabras, lxs humanxs son “*ensamblajes* hechos de pasados devenires (células, moléculas, tejidos, y adaptaciones evolutivas que resultaron en una postura erguida, entre otras cosas), comunidades ecológicas presentes (agua, átomos reciclados, aire y alimento proveniente de otras plantas y animales que se convierten en nuestros tejidos), y futuros devenires (deseos, imaginaciones, ecosistemas y comunidades que nos proveen de contexto y significados)” (Bauman 2014:51). Estas perspectivas generan preguntas importantes sobre la vida humana y la de otros seres terrestres; podemos entonces indagar sobre ¿qué otras adaptaciones evolutivas nos hacen lo que ahora somos, nosotrxs u otrxs? Bauman considera que como miembros de la humanidad somos “trans-especie, *ciborgs*, elementales, sin origen ni autenticidad”. Podemos mantener estas provocaciones en el radar de nuestro pensamiento, para observar si nos interpelan, si aportan algún sentido.

Esta investigación que aquí presento no puede constreñirse únicamente a la reproducción social, a aquella área que analiza e indaga acerca de los trabajos no remunerados humanos, mayormente desempeñados por mujeres y/o sectores subalternizados, aunque ésta, sin duda, es un buen punto de partida para indagar cómo se reproduce la vida. Mi invitación convoca a mirar con lentes más amplios aquellas energías involucradas en reproducir las condiciones donde la vida es posible. Siguiendo a Jason Moore, cuando la reproducción se adjetiva como “reproducción social” dejamos de mirar todo el trabajo no remunerado que realizan las “naturalezas extra humanas” (2015:17). Como Moore dice, “Nunca antes, una civilización [como la occidental] se organizó en torno a la praxis de una naturaleza externa: una praxis mundial cuyas representaciones, racionalidad e investigación empírica encontraron como causa común con la acumulación de capital en crear una Naturaleza externa” (2015:17-18). ¿Es posible caminar en contrasentido? Esta investigación propone ir en esa dirección opuesta. Si no lo logro, al menos me contento en motivar mirar en esa otra dirección, o inclusive poder generar la curiosidad o, aunque fuera la duda, de que es posible

no pensarnos como ajenos a aquella naturaleza que hemos aprendido a nombrarla así, como un conjunto que la engloba y la hace pasiva, distante.

Traigo a colación los textos arriba mencionados para aventurar reflexiones que desarrollaré a fondo en los siguientes capítulos, pero que aquí intento perfilar. ¿Qué tenemos en común la autora que aquí y ahora está guiando esta lectura, sentada delante de su computador, el/la/otro/a lectora que hasta ahora va aceptando el reto de seguir esta lectura, la agricultora que siembra amaranto en su parcela allá en la sierra mixteca en México, rodeada del azul fuerte del cielo y del verde de los cerros alrededor, y la pulquera de Apazco que recorre el camino a la ciudad con la confianza de que allí encontrara amantes de esa bebida tan singular que sus familiares han preparado a lo largo de los años?

Hay un cambio de mirada cuando nos contemplamos como partes integrantes de un devenir colectivo que se expresa en el ahora, hecho posible dado el conocimiento (re)generado sobre nuestros entornos a través del tiempo, y potenciado con los bienes y los seres que en ellos habitamos en la actualidad.

En esta investigación propongo que miremos las relaciones que han articulado mundos distintos, regiones quizás apartadas geográficamente, pero que al fin y al cabo están conectadas a un sistema económico global que ha ido ensanchando su influencia y poder a lo largo de al menos 500 años. En el siguiente extracto Toledo y Barrera Bassols (2011) resumen la estrecha relación entre el hábitat y la diversidad cultural humana, refiriéndose a la multiplicidad de formas de habitar un territorio que se desplegaban antes de la expansión europea:

aproximadamente 12 mil culturas aprendieron, experimentaron y memorizaron relaciones diversas con la naturaleza, ocupando miles de micro-hábitats, cada uno teniendo condiciones ambientales específicas y una combinación particular de recursos y, por lo mismo, representando un reto único al talento humano. Estas 12 mil miradas se repartieron literalmente cada pedazo de la tierra y aprendieron a sobrevivir de sus recursos locales mediante el conocimiento, la sacralización de los elementos naturales y un uso no destructivo de los mismos (Toledo y Barrera Bassols 2011:18).

De acuerdo a estos autores, “el impacto de la expansión europea” borró de 4 a 5 mil

lenguas, es decir, se perdieron tantas formas de ver, aprehender, y estar en la faz de la tierra. También se desarrolló un sistema económico que enlazó los diversos territorios del planeta a una división internacional del trabajo, y a nuevas formas de ver y estar en el mundo. Jason Moore acuña el término *capitaloceno* para explicar cómo desde el siglo XV se desplegaron diferentes relaciones con y a través de las naturalezas humanas y no humanas que cambiaron drásticamente los paisajes y establecieron formas simbólicas de concebir a la naturaleza como objeto externo disponible y apropiable (2015:188). En la visión de Moore, el capitalismo es “una historia donde se han generado patrones en donde se mezclan dialécticamente poder, capital y naturaleza” (2015:8). Todo ello con la motivación de elevar la productividad del trabajo y de la apropiación de tierras y de poblaciones para generar mercancías.

Lo que se configura en el transcurso de los siguientes siglos hasta el día de hoy es un capitalismo globalizado que busca reproducirse a sí mismo a expensas de las variadas formas de vida humana y no humana en este planeta. Silvia Federici tiene una mirada aguda al respecto cuando señala que la “globalización se propone entregar al sistema capitalista el control total sobre la actividad humana y los recursos naturales. Por tanto, debe expropiar a los trabajadores de todo medio de subsistencia que pueda habilitarlos para resistir una explotación más intensa” (2013:22). Esta autora ha explicado cómo los procesos de acumulación son oleadas constantes, una después de la otra, que destierran y separan incesantemente a colectividades y sujetos de sus medios de subsistencia para que así puedan unirse a la masa de trabajadorxs dependientes de un ingreso monetario. Federici da cuenta específicamente de cómo el hecho de que un buen número de mujeres se desempeñen en actividades no remuneradas, contribuye a este mismo fin de acumulación, pues su trabajo subsidia a los mercados capitalistas que necesitan una continua reproducción de la fuerza de trabajo.

Es necesario tener en cuenta este contexto, puesto que las mujeres agricultoras, así también los hombres agricultores, sujetxs de esta investigación, resisten con múltiples estrategias el tornarse completamente en mera fuerza de trabajo separada de sus medios de subsistencia. Muchxs de ellxs regresaron al campo después de estar trabajando en otro sector en las ciudades más grandes del país o del país vecino, pero en algún punto de sus vidas

decidieron optar por ir en dirección contraria. Arcelia, por ejemplo, quien para 2019 ejercía una posición de liderazgo en la Red de Amaranto de la Mixteca había estado trabajando en los EEUU, pero regresó y ahora sale adelante con su hija y su madre con base en la agricultura agroecológica familiar. A ella le pregunté si años atrás ella se habría imaginado en este lugar, trabajando la tierra, y con una sonrisa me dijo que no, que casi nadie quiere ser campesino. Otro caso parecido es el caso de Viviana, quien ha estado liderando la organización de productoras de pulque Mujeres Milenarias de Santa María Apazco. Su familia nuclear emigró hacia fuera de la comunidad tiempo atrás, concretamente a la Ciudad de México. Ella tenía la posibilidad de buscar emplearse en la gran megalópolis, pero en sentido contrario de eso, se aferró a perseguir sus sueños de impulsar el crecimiento de la siembra de maguey pulquero y el aprovechamiento de sus derivados. Así también, Alejandra se fue de su comunidad de muy pequeña, vivió 19 años en la Ciudad de México trabajando como empleada doméstica y vendiendo comida. Regresó de treinta años de edad, ya como madre. Dice ella que no imaginaba entonces que se convertiría en productora y vendedora de pulque. Ella explica que regresar a la ciudad ya no es opción para ella, puesto que en donde está “vive uno más tranquilo, respira aire fresco, come mejor”. En estos tres casos podemos ver que el trabajo en el campo es una forma de resistencia frente a un sistema capitalista que busca hacer de las personas sujetos movibles, desarraigados, y disponibles como fuerza de trabajo.

Otro aspecto medular de esta investigación es el trabajo de cuidados, el trabajo doméstico, el trabajo de reproducción, el trabajo que por género es generalmente delegado a las mujeres. Federici pone los reflectores sobre la explotación frecuentemente ocultada del trabajo reproductivo cuando señala:

Sólo cuando consideramos el trabajo afectivo como trabajo reproductivo, en su doble y contradictoria función, como la reproducción de los seres humanos y simultáneamente como la reproducción de la fuerza de trabajo, podemos imaginar y plantear distintas maneras y formas de lucha y de rechazo, que fortalezcan a los que cuidamos, en vez de destruirlos. La lección dada por el movimiento feminista ha sido crucial a este respecto, ya que ha reconocido que el rechazo de las mujeres a la explotación y al chantaje emocional, que se encuentran tanto en el núcleo del trabajo doméstico no remunerado, como en el trabajo de cuidados remunerado, libera – a su vez- a aquellos que dependen de este trabajo (Federici 2013:107)

Por mi parte, en esta investigación busco con más detalle identificar y desentrañar las redes y tramas que conforman dicho trabajo reproductivo. No porque esté en desacuerdo con que existe explotación en cualquier forma de trabajo reproductivo. Ciertamente, como Federici menciona, hay una doble y contradictoria función en estas formas de trabajo. Por ello, quisiera detenerme y buscar comprender aquello que tiene tintes de paradoja.

Quise aterrizar mi investigación y concentrarme en mujeres que cultivan alimentos agroecológicos. Fui revisando algunos textos académicos que analizan y sistematizan la experiencia de mujeres organizadas en procesos agroecológicos, y que describen y visibilizan de forma más nítida las maneras en que la vida se cuida, incluso más allá de las personas, involucrando el cuidado del agua, de las plantas, los bosques, las semillas, los suelos. Me interesó entonces abrir las preguntas: ¿A quiénes cuidan estas mujeres y cómo? ¿En qué tramas de cuidados están situadas y cómo intervienen en ellas? ¿Qué subjetividades e identidades se generan en torno a su trabajo? ¿Qué tipo de alianzas tejen y con quiénes lo hacen? ¿Cómo enfrentan y resisten/luchan contra opresiones como el sexismo, el racismo y el clasismo?

Siendo yo una persona que creció en un entorno urbano de clase media, muy normado y controlado, donde la vida se organiza en gran medida en torno a aspiraciones de acumulación de ingresos y cierto parámetro de buena vida escindida de la tierra y de sus habitantes no humanos, me maravillaron los entornos de quienes trabajan la tierra e interactúan más estrechamente con los diferentes seres que en ella habitan, materiales e inmateriales, visibles o microscópicos. Esta investigación ha sido un proceso de descubrimiento continuo y del que surgen preguntas que no todas logro responder.

Dentro de un par de procesos agroecológicos elegidos, he ido desarrollando algo semejante a lo que Richard Sennet llamó sociología etnográfica. Sennet propone un tipo de análisis e interpretación social que se nutre de miradas hechas con lupa sobre las narrativas que la gente hace de su experiencia. He conversado con y entrevistado a productoras de diversas localidades, y a personas que desde diferentes trincheras están involucradas activamente en procesos agroecológicos. La agroecología, como lo plantea Víctor Toledo (2012),

comprende tres espacios entrelazados y en continua transformación: uno es científico, otro tecnológico-práctico y otro más es político y social; los tres van promoviendo formas de organizar y reproducir las condiciones de vida humana y no humana en territorios determinados de manera que aseguren su sostenimiento en el tiempo y se reduzcan las demandas e impactos sobre otras formas de vida. Toledo hace una síntesis de las demandas sociales y ecológicas que han emergido desde el movimiento agroecológico que aquí retomo para explicitar el vasto contenido de agendas abarcadas en la agroecología: “1) el mantenimiento de la biodiversidad; 2) la conservación de las coberturas forestales; 3) la conservación de suelos y agua; 4) la captura de carbono; 5) la supresión de agro-tóxicos y transgénicos; 6) la equidad agraria; 7) la soberanía alimentaria (a varias escales) y los alimentos sanos; 8) la autogestión y autosuficiencia locales; 9) los mercados justos y orgánicos, y 10) el diálogo de saberes y la investigación participativa” (Toledo, 2012: 45). Yo añadiría a esta lista de agendas dentro del movimiento agroecológico la agenda feminista que paulatinamente ha ido fortaleciéndose también desde las reflexiones, diálogos y demandas de las agro-ecólogas prácticas, las académicas y las activistas. La agroecología comprende pues un amplio y diverso movimiento en búsqueda de formas alternativas de vida que respondan a la crisis ambiental asociada a las otras crisis –la económica, la social, la política, y la civilizatoria- en que nos encontramos.

La agroecología en su triple vertiente como movimiento científico, tecnológico, social y político ha ido abriendo caminos importantes en la transformación de las sociedades nustramericanas, dado que insiste en que la habitabilidad autónoma de las colectividades humanas en estrecha relación con la tierra es posible y deseable, además de que reconoce los conocimientos y los aportes que han hecho al respecto las poblaciones campesinas indígenas y mestizas a lo largo del tiempo. Esto último es una deuda histórica para con dichas poblaciones, así como un tropiezo constante o vejación intencionada permanente que hace que fracasen los esfuerzos de forjar un porvenir conjunto verdaderamente digno para el conjunto de pueblos y comunidades que habitan en Nuestra América. Desde la conquista, los territorios del continente nuestroamericano alimentaron las ambiciones de los colonizadores, aparecían ante su mirada como desocupados, ociosos y desaprovechados dado que no operaba una agricultura permanentemente “productiva”, y ello proveía la

justificación de que fueran aprovechadas por quienes poseían “el conocimiento verdadero” de hacerlo, y así no dejarlas en manos de quienes se consideraron mentes ignorantes y cuerpos rudimentarios e incivilizados. Más adelante, se pensó que la ciencia moderna aplicada a la Tierra sería la llave maestra que abriría las puertas del progreso, incluso había quienes sostenían que el campesinado progresivamente desaparecería como apunta Toledo (2012:46). Los casos nuestroamericanos de agroecología, en Brazil, Colombia, Cuba, Ecuador, Perú, Bolivia, México, por mencionar solo algunos, muestran como ésta posibilita la (re)vinculación, permanencia e interdependencia con la tierra; las comunidades campesinas indígenas, afrodescendientes y mestizas a lo largo del subcontinente son protagonistas de estos procesos.

Específicamente, decidí acompañar a lo largo de un año a la *Red de Amaranto de la Mixteca* que aglutina a mujeres y hombres productorxs, transformadorxs y consumidorxs de amaranto, provenientes de distintas comunidades situadas en Oaxaca, México. Ha sido importante la relación y la interacción con la organización civil que ha impulsado desde su origen la actividad de la red: Puente a la Salud Comunitaria, con sus sedes Oaxaca y Tlaxiaco. Ello me ha permitido tener un mayor acercamiento a la experiencia de quienes están produciendo este cultivo tan enigmático, que fue en tiempos muy antiguos un cultivo muy valorado y sacralizado, y que después fue desplazado, quizás olvidado, y que actualmente ha sido reintroducido en las parcelas.

Este acompañamiento me ha abierto las puertas para ver algunos de los eventos que dan forma al proceso organizativo de la Red Mixteca, como sus asambleas bimensuales, algunas de las actividades que llevan a cabo los grupos comunitarios en sus respectivas comunidades, así como otros eventos, como el Día del Amaranto que se lleva a cabo en la Ciudad de Oaxaca para difundir al resto de la sociedad el trabajo de la Redes<sup>1</sup>, sus productos y la importancia del amaranto como alimento. He podido estar presente en algunas de las conversaciones serias que derivan en algún tipo de acuerdo entre sus miembros, en otras charlas más filosóficas en que a menudo se embarcan cuando platican

---

<sup>1</sup> Así como existe la Red de Amaranto de la Mixteca, en la región Valles Centrales también hay otra red que aglutina a varias comunidades y es impulsada también por Puente a la Salud Comunitaria.

en grupos más pequeños, y en otras más, que a modo de guaza que suelen amenizar la convivencia en momentos más relajados. Señalo que han sido algunas porque mi residencia temporal en la ciudad capital de Oaxaca, a mínimo 3 horas de distancia, no me permitió un acompañamiento continuo, además de que la actividad de estos grupos es realmente intensa. Las mujeres que participan en la Red tienen presencia y trabajo no solo en el campo, en sus parcelas y huertos, sino también en los mercados donde venden sus productos, y las cocinas donde preparan los frutos de su cosecha. Además, tienen reuniones con sus grupos comunitarios, asisten a los varios tequios -que involucra un trabajo organizado no remunerado para un fin colectivo- y asambleas convocadas por la Red, asisten a foros, seminarios, ferias donde dan a conocer a públicos interesados su trabajo como integrantes de la Red, y usualmente también desempeñan algún servicio/cargo en su comunidad. Ello se suma a las tareas domésticas que realizan en sus casas, y no exagero si agregó que muchas de ellas también desempeñan otros proyectos de otra índole en otras redes y espacios.

Otro grupo foco de interés para esta investigación ha sido el de Mujeres Milenarias, un grupo de mujeres y hombres productores de pulque también localizado en la Mixteca Alta oaxaqueña. A este grupo lo conocí cuando estaba haciendo mi búsqueda de procesos organizados alrededor de la agroecología y donde las mujeres fueran protagonistas. Una persona me habló acerca de la experiencia de la población de El Almacén, Santa María Apazco, donde estaban impulsando de manera muy orgánica la producción de pulque y su comercio en las localidades de la región. Asistí al *Festival del pulque y sus derivados* en el año 2018 y a partir de allí, decidí buscar a varias de sus integrantes para entrevistarlas, conversar con ellas y conocer con mayor detalle su experiencia como grupo de producción organizado.

### **Objetivos de la investigación**

Mi objetivo de investigación es comprender qué prácticas y qué relaciones hacen la compleja red de cuidados en la que están insertas mujeres que cultivan de manera agroecológica en la región Mixteca de Oaxaca, México. Me interesa abordar el trabajo

implicado en el cultivo agroecológico como un trabajo de cuidados y las subjetividades que de ahí emanan.

Los cuidados han sido abordados por intelectuales como Joan Tronto como formas de pensar y hablar sobre el mundo. Por ello me interesa: a) desentrañar la subjetividad y las identidades que se desarrollan las mujeres alrededor del trabajo agroecológico, cómo piensan y cómo hablan sobre el mundo, y cómo piensan y hablan sobre sus múltiples trabajos, aquellos remunerados y más claramente identificados como trabajo y aquellos que no, ya que están naturalizados como parte de los cuidados por cuestión de género o por racialización; b) hasta dónde han desarrollado afecto, “amor”, gozo por sus quehaceres y responsabilidades, y hasta dónde los perciben como carga o sobrecarga de trabajo; c) explorar qué alianzas tejen y con quiénes en su trabajo agroecológico; d) indagar cómo enfrentan y resisten/luchan contra opresiones como el sexismo, el racismo y el clasismo.

El trabajo agroecológico visto como trabajo o prácticas de cuidado requiere un análisis elaborado, dado que no es como otras prácticas de cuidado cuya asociación a trabajo desvalorizado o sucio es más directa. Pascale Molinier (2011) retoma los análisis de Everett Hughes (1951) donde argumenta que el trabajo sucio se considera no sólo aquel relacionado directamente con el manejo cotidiano de cuerpos, residuos, desechos, cadáveres, sino también aquel cuyas actividades son las que las personas prefieren delegar a algún subalterno. Ahora bien, en el cultivo agroecológico hay toda una dimensión que tiene que ver con el manejo de desechos animales, la descomposición de alimentos, la generación de microorganismos para optimizar los ciclos de energía y materia, y reducir la dependencia de insumos externos como fertilizantes y pesticidas. Pero igualmente, desde quienes practican la agroecología se ha desarrollado una visión que no considera esta parte del trabajo como trabajo sucio, sino como un trabajo necesario, consciente y benéfico para la producción agroecológica, y para la salud de la población. El trabajo con la tierra en general encarna un trabajo pesado, la práctica agroecológica por su parte involucra un trabajo en su mayor parte manual, de pequeña escala, que involucra al cuerpo con atención presente de manera cotidiana en su entorno más inmediato.

Por otra parte, me he querido asomar a cómo las agricultoras viven y enfrentan el racismo, sexismo y clasismo, considerando que éstos se constituyen mutuamente. Es decir que en las poblaciones nustramericanas las diferenciaciones socio-económicas no se construyen únicamente por la situación de clase que ocupan sus sujetxs, sino que las jerarquías socio-económicas están permeadas por el racismo y el sexismo como sistemas de opresión. De acuerdo a Lugones y Quijano la colonialidad del poder que se inaugura con la conquista de los territorios y poblaciones del continente nuestroamericano, organiza el valor de los cuerpos y de los conocimientos de acuerdo a un sistema de diferenciación y jerarquías deshumanizantes asociadas a una división internacional del trabajo. Aníbal Quijano es sin duda referencia clave en esta cuestión y es quien propone que el poder capitalista globalizado y eurocentrado está organizado por la colonialidad del poder y el proyecto de modernidad. Se hace una distinción entre quienes son más humanxs, más civilizadxs, superiores, mientras otros serán otrificadxs, denominadxs y pensadxs como inferiores, deshumanizadxs, bestializadxs. Ese sujeto que se considera único completo, pauta normativa, se construirá como centro del proyecto de modernidad, erigido sobre un sistema de pensamiento racional que se autorepresenta como único válido, caricaturizando otras formas de conocimiento y otras formas ontológicas de aprehender y significar el mundo y la experiencia. María Lugones (2014; 2011) aporta una mirada mucho más profunda a este sistema de opresiones señalando que la colonialidad del género se imbrica con la colonialidad del poder. La colonialidad del género se caracteriza por la imposición de un sistema binario masculino/femenino, así como de relaciones patriarcales y heterosexuales como norma.

En la construcción de un Otro diferente al Nosotros se torna imprescindible la producción y difusión de imágenes y representaciones de significados cerrados y esencialistas. De acuerdo con George Frederickson (2002), cuando se genera un consenso en la visión de mundo montado sobre este tipo de imágenes cerradas y esencialistas del Otro el racismo cobra forma.

se origina con un pensamiento que considera a “ellos diferentes” de “nosotros” en maneras que son permanentes e infranqueables. Este sentido de diferencia provee el motivo o razón para usar el poder aventajado para tratar al Otro etnoracial en maneras que consideraríamos crueles o injustas de aplicarse a nuestro propio grupo (Frederickson 2002:9).

El análisis de Frederickson sobre los racismos en la Europa medieval nos permiten diferenciar el racismo institucionalizado como visión de mundo, de otros coyunturales o que obedecen a disputas de poder más inestables. El observa una diferencia entre el prejuicio que fue creciendo a medida que el centro cristiano se fue expandiendo en el continente europeo y de las que fueron blanco poblaciones eslavas o irlandesas, por ejemplo, frente al racismo más configurado como ideología o visión de mundo (worldview) compartida por la población y las instituciones cristianas. Frederickson también señala que la sociedad europea medieval, al tiempo que se constituían los estados, va convirtiéndose en una sociedad progresivamente heterofóbica e intolerante. Me interesa ahora hacer una rápida entrada en relevantes debates sobre el racismo para explicitar mi posicionamiento y dar cuenta de cómo los racismos encuentran cabida y funcionalidad como sofisticados instrumentos para una dominación cada vez más amplia y expansiva dentro del capitalismo temprano.

Voy a esbozar muy rápidamente, por falta de espacio, uno de los debates en torno a los racismos entre intelectuales de la decolonialidad y descolonización y otras corrientes europeas. Esto bien podría caber dentro de un capítulo independiente o una tesis por sí misma. Voy a reducir de manera brusca las complejidades de la cuestión puesto que no es éste el centro de atención de mi investigación. Como estrategia pragmática me ceñiré a las claves que sugiere Olivia Gall (2004) en torno a la discusión sobre los orígenes de los racismos que está al centro de las diferencias entre lxs latinoamericanistas descoloniales y de la descolonización y las corrientes europeas representadas por Cornelius Castoriadis y Michel Wieviorka. Gall enfatiza la necesidad de explicitar si se abordará la problemática de los orígenes del racismo, desde qué ángulo teórico-metodológico se construye la argumentación y cómo se explica la relación entre racismo y modernidad (Gall 2004:240). A continuación, respondo humildemente a estos puntos.

Las corrientes de la colonialidad entre cuyos proponentes encontramos a Aníbal Quijano, Guillermo Grossfoguel, María Lugones, entre otrxs, parten de la premisa de que el racismo nació con la conquista del “nuevo mundo” con la imposición de un sistema de

jerarquización binario que cuestiona y niega la humanidad de las poblaciones originarias, así como de las poblaciones negras esclavizadas.

Por su parte, Gall (2004) ha argumentado hacia dar mayor precisión y perspectiva histórica al análisis de los racismos. Gall retoma a Cornelius Castoriadis (1985) quien propone que los racismos forman un fenómeno que ha existido en tiempos anteriores basándose en la diferenciación de grupos por medio de lógicas de identidad/otredad que terminan produciendo efectos de exclusión, inferiorización, e inclusive aniquilación. O bien, intelectuales como Paz Moreno Feliú (1994) y Michel Wieviorka (1998) señalan como el origen del racismo el periodo de la Ilustración y la teoría de igualdad de la modernidad como procesos estructurantes donde se vuelve necesaria la ideología racial para explicar y operar las desigualdades y la explotación económica.

Considero que si bien existieron formas de racismo –basados en la diferencia expresada a través de vectores diferentes como la religión, la región, la nación, etc.- previos a la conquista de lo que se llamó el “Nuevo Mundo”, hay una marca distintiva, un giro cualitativo cuando las lógicas y representaciones de otrificación y jerarquización se adhieren a las relaciones de un capitalismo temprano. Me baso en los aportes que Jason Moore (2015) hace situando los orígenes del capitalismo en la segunda mitad del siglo XV y lo que llama un largo siglo XVI. Moore señala que en este periodo suceden tres revoluciones interrelacionadas de gran envergadura. La primera es la transformación de paisajes/entornos asociada a la producción de mercancías en una escala sin precedentes. Moore ofrece varios ejemplos al respecto, por citar solo alguno me refiero al siguiente:

“en Picardía medieval (nordeste de Francia), tomó 200 años talar 12.000 hectáreas de bosque, comenzando en el siglo XII. Cuatro siglos más tarde, en el nordeste de Brasil en el climax del boom azucarero alrededor de 1650s, 12.000 hectáreas de bosque eran despejadas en un año” (Moore 2015:183). Otro de estos grandes procesos fue apropiación de las naturalezas baratas –*cheap natures* lo llama Moore- (donde está incluido el trabajo humano) como condición para elevar la productividad de trabajo, esto lo explico más a detalle en breve. Otro magno proceso fue la tecnificación de estos procesos de apropiación (Moore 2015:187). Vale la pena adentrarnos un poco en los planteamientos de Moore que

considero dan luz sobre cómo ciertos arreglos culturales harán el cemento para naturalizar las relaciones de apropiación y explotación en los siguientes siglos.

Moore explica cómo desde este periodo comienza a fraguarse el sistema capitalista que busca ensanchar su área influencia de modo que los procesos de comodificación se extiendan progresivamente *ad infinitum*. El capitalismo se despliega bajo relaciones de valor, en donde éste es asignado al trabajo abstracto que se realiza mediante la explotación en los procesos de producción e intercambio de mercancías. Pero Moore señala que los análisis marxistas se quedan cortos en este análisis pues suelen obviar las relaciones de reproducción de las que se sirve el capital en su sentido más amplio, pues no únicamente involucra la reproducción de la fuerza de trabajo mediante el trabajo no pagado familiar, en gran medida de las mujeres, sino también se adjudica las naturalezas no humanas y su energía/actividad en procesos descomunales de apropiación.

Vale la pena extendernos un poco más en el asunto para clarificar que “las naturalezas baratas” no es que estén objetivamente ahí afuera, sino que el proyecto capitalista las co-crea mediante regímenes simbólicos y de conocimiento para introducirlas en los circuitos del capital. Es decir, que la frontera entre lo humano y no humano que el capitalismo necesita se va continuamente moviendo para ensanchar las arcas de lo que se puede tornar mercancía. Estos mecanismos simbólicos, que incluyen a la ciencia en ese entonces desde sus desarrollos botánicos, cartográficos, de medición y cuantificación, estarán activamente “haciendo el mundo legible a los procesos de comodificación”. Y entre varios ejemplos Moore hace referencia al mercado de esclavos caribeño del siglo XVII, retomando argumentos de P.D. Curtin en torno a la medida “pieza de India” que cuantificaba la fuerza de trabajo esclava:

Era una medida de trabajo potencial [fuerza de trabajo], no de individuos. Para un esclavo cualificar como una *pieza*, tendría que ser un adulto hombre joven que cumplía ciertas especificaciones como tamaño, condición física y salud. Los muy jóvenes, los ancianos, y las mujeres eran definidos para fines comerciales como fracciones de una pieza de India. *La medida era conveniente para la planeación económica imperial Española, donde la necesidad era una dada cantidad de fuerza de trabajo, no un número dado de individuos* (P.D.Curtin citado en Moore 2015:213).

Considero que los racismos y procesos de racialización que emergen en esta época están inexorablemente atados a estos procesos de apropiación y commodificación de gran escala de los que habla Jason Moore. Pienso que estos arreglos ideológicos y materiales pudieron ser más desordenados, heterogéneos, porosos y flexibles como se da cuenta en varios estudios historiográficos, en un momento temprano de estos ordenes mancomunados de poder, imperio, producción y ciencia. Pero que al fin y al cabo pueden entenderse como los arreglos culturales –el *cultural fix* que Moore señala usando a Shapiro (2013)- para dar progresivamente más estabilidad, coherencia y amplitud a las relaciones capitalistas.

Retomando la presentación de esta investigación, el análisis del cruce de opresiones y su impacto en las personas y colectividades que viven conforme a modelos de subsistencia no fue agotada; merece mayor indagación. En resumen, lo que aquí planteo es que durante la conquista y colonización de los pueblos del subcontinente Nuestro Americano las formas de cuidado que éstos desarrollaron sobre el paisaje, la tierra y sus cultivos fueron menospreciadas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Esto coincide con lo expuesto anteriormente en torno a los planteamientos de Moore sobre los procesos de apropiación de las naturalezas baratas. Las relaciones capitalistas y las relaciones que inaugura con la tierra, sus bienes, habitantes se impusieron naturalizándolas por encima de otras formas de relacionamiento y concepciones. Dicha negación y desvalorización persistió y se agudizó en la época de las repúblicas independientes en manos de élites criollas. En la colonia temprana, las formas de producción de alimentos y los alimentos mismos que las poblaciones autóctonas consumían eran considerados inferiores, y eso contribuía a que los cuerpos de dichas poblaciones fueran inferiorizados y conceptualizados como “débiles”, “enfermizos”, “dóciles” (Earle 2010). Simultáneamente esos cuerpos eran considerados “resistentes” y “aptos” para el trabajo forzado. Más adelante, al tiempo que se desarrollaban las teorías liberales de la Ilustración, el hecho de que en los territorios de pueblos originarios existiera tierra sin cultivar fue considerado como un desaprovechamiento de recursos, prueba de la incompetencia o del desprecio de estos pueblos al trabajo productivo, y lo que fue una de las justificaciones para invadir e intervenir estas tierras con el argumento de que las iban a dedicar a un “verdadero trabajo productivo” (Pimentel Marañón 2017). Es así, como en contextos de colonialidad, las formas de relacionamiento

con la tierra y los conocimientos asociados a ella fueron menospreciados y no considerados como trabajo y formas ontológicas de estar en el mundo.

## **Método**

Para esta investigación hice una revisión de la literatura académica sobre cuidados, así como de la generada y divulgada por organizaciones civiles y colectivos, sobre todo aquella más enfocada a población rural y mujeres campesinas, dado que son estos trabajos los que van dialogando acerca de contextos diferenciados de aquellos urbanos sobre los que se ha escrito más.

Esta investigación también se nutrió de acercamientos directos con procesos organizativos de mujeres o mixtos en torno a la producción agroecológica, a partir de los que exploré qué tipo de discusiones y reflexiones hay acerca de la división sexual del trabajo, los trabajos no remunerados y los cuidados a otros, incluidos el cuidado de la tierra y del medio ambiente. Logré tener interlocución directa con algunas mujeres que me contaron sobre sus múltiples trabajos, sus percepciones sobre éstos, la valoración que ellas reciben de sus actividades, y sus expectativas acerca de qué actividades y prácticas sería mejor compartirlas o redistribuirlas con otras personas, instituciones, o actores. Llevé a cabo prácticas de observación en los espacios donde ellas desarrollan sus actividades, como los mercados, las parcelas, los traspatios, las asambleas y otros espacios donde sus colectivos tienen presencia.

Busqué recuperar las narrativas de algunas mujeres, así como de algunos hombres, en procesos organizativos agroecológicos, a través de quienes pude indagar cómo aparece el cuidado. Esta forma de aproximación no generó datos para cuantificar usos del tiempo, uno de los métodos que han servido a otros estudios para visibilizar y cuantificar actividades de cuidados. Tampoco hice una cuantificación monetaria de las actividades no remuneradas, que es otra de las aproximaciones que algunas organizaciones han implementado para visibilizar la productividad y la creación de riqueza lograda por mujeres en el campo, a través del tequio, del intercambio de productos y del trabajo voluntario en otras casas. Sin

embargo, las narrativas son una forma de acercarse a esas otras formas de habitar y hablar del mundo, del cuidado, y los vínculos que lo atraviesan y unen a personas y su entorno.

Un gran reto metodológico en esta investigación, que espero haber podido enfrentar, fue el no pretender hacer una recreación de las relaciones y la experiencia de las mujeres productoras, dándole aires de totalidad y veracidad a una versión –la mía- sobre su quehacer y existencia, o haber tomado la voz de ellas para nombrar y darle significado, en mis términos, a aquello que viven, piensan y sueñan. Activé un disparador de preguntas, que obviamente partieron de otras formas de vida, entre ellas la mía, que se han distanciado lo suficiente de la tierra como para olvidar u obviar todos los conocimientos que involucra estar en permanente contacto y conexión con ella. Intenté lograr un movimiento pendular entre mi mirada sobre fragmentos y eventos de la experiencia de estas mujeres y una mirada inversa que se reflejara en mí y en otros yos.

Por ello el orden que sigue la investigación no obedece a una etnografía, sino propone una serie de discusiones y reflexiones que emanan y se hilan con la experiencia de las productoras agroecológicas, y apelan e interrogan al mismo tiempo las formas de vida de aquellos sujetos que la globalización económica del capitalismo ha pretendido que se piensen “independientes” o, como diría Zygmunt Bauman, sujetos *móviles globales*.

Zygmunt Bauman argumenta que la globalización económica ha generado dos grandes grupos de personas: las móviles globales y las inmóviles locales. Las primeras son aquellas que pueden beneficiarse ampliamente de los desarrollos tecnológicos de la globalización, pueden cruzar fronteras geográficas con documentos legales, o pueden, con avanzadas tecnologías, mover recursos y energía alrededor del mundo.

Entre más capital tenga uno, más fácil es actuar como un individuo aislado (uno puede hacer que “sucedan cosas” a escala global) y poner en un plano secundario la dependencia que existe sobre otros (uno vive en comunidades blindadas de las consecuencias ecológicas y sociales de los efectos a los que contribuye). En contraste, los inmóviles locales son “aquellos aplastados por la globalización, perdiendo formas de subsistencia que tardaron siglos en hacerse, forzados a la migración por hambre y otros desastres naturales, o viviendo en entornos degradados por el consumo de los globales móviles, lo que conlleva a trastornos a la salud que reafirma a su vez círculos de pobreza, y todo el tiempo recibiendo el mismo mensaje de que “esto es el desarrollo” (Zygmunt Bauman citado en W. Bauman, 2011:790).

Patricia Noguera argumenta que es necesario trascender los términos metodológicos sobre los cuales han sido construidas gran parte de las investigaciones científicas. Propone desbancar el método *logos*, y poner delante la *estesis*, pensada como una ruta de sensibilidad, una ruta estética en el sentido más amplio de la palabra. De acuerdo con Noguera, en su forma de aproximarse al conocimiento, el método *logos* hace que las investigaciones en él basadas conduzcan a reducciones: “parten de que hay una relación entre sujeto y objeto, y el sujeto orienta el conocimiento de ese objeto”. Por el contrario, la *estesis* propone otra aproximación que implica necesariamente la conexión: invita a permitirnos emocionarnos y sentir por la voz de lo otro, pudiendo entrar en contacto, en conexión con la alteridad, con la naturaleza, con el paisaje. A manera de ejemplo, Noguera pone mucha atención en los paisajes, incluso argumentando que allí “está el retrato de lo que somos”. En esta perspectiva, el paisaje habla, se expresa, somos parte de éste.

Me parece además que a partir de la *estesis* puede ser mejor comprendida y expresada la actividad alrededor del cuidado, puesto que esta ruta se abre a identificar la multiplicidad de manifestaciones y relaciones en las que se expresa la vida. “Tramas de vida” es el concepto que Noguera (2004) pone al frente. También habla de “redes rizomáticas”, en tanto comprenden desdoblamientos que se expanden y multiplican. En palabras de la autora, “en la concepción de la vida como trama y como redes rizomáticas, prima el «cuidado». Cuidado que en inglés se dice *care* y que significa también esmero, atención, delicadeza, precaución. En suma, respetuosa relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos. El cuidado está ligado al respeto, y del respeto surge la responsabilidad del Hombre con la vida (Capra, 1998; Boff, 2001 en Noguera 2004:54).

¿Quién cuida a quién? ¿Quiénes cuidan a quiénes? Éstas son preguntas que estuvieron presentes a lo largo del proceso investigativo, cuando observaba las múltiples interacciones que dan forma a un entorno social particular. Y las respuestas que puedo conjeturar hasta ahora desbordan la posibilidad de ser reducidas a una relación principal o exclusiva. Lo que apareció en las conversaciones, entrevistas, observaciones que realicé son múltiples conexiones bidireccionales que relacionan no únicamente a personas, sino que involucran también el contacto y el diálogo con plantas, animales, utensilios o cosas que parecerían a simple vista artefactos inertes, pero que en estas redes de complicidad y cooperación

también están relacionados, con otros seres casi imperceptibles, de los cuales hablo más adelante.

En alguna visita a Almacén, en el municipio de Santa María Apazco, me encontré con la mamá de la autoridad comunitaria, de nombre Profeta Rodríguez. Con ella conversé un largo rato. Me platicó que su hija, Lucía, vivía en la Cdmx, al igual que sus otros cuatro hijos. Solo que ella misma enfermó, empezó a estar mal de salud, del oído, y entonces su hija quiso venir a Almacén a estar con ella y cuidarla. Regresó la joven al pueblo, y en ese momento la asamblea de la comunidad le asignó el cargo de Agente, máximo cargo de autoridad; es la primera vez que una mujer funge como Agente. Mientras Lucía realizaba las actividades relacionadas con el cargo, su madre cuidaba de su nieto, quien estuvo presente mientras Profeta y yo conversábamos. Sé que la Agente participa en la producción de pulque; quien sale a venderlo es su tía, Alejandra, por cierto, ganadora del primer lugar del concurso de pulque en el festival. Toda la familia raspa el maguey. Sale Alejandra a vender pulque a Nochixtlán, después de haber ido a raspar el maguey por la mañana y a medio día alguien más tiene que raspar. Puede ser su sobrina, la Agente, o bien su hermana, o la abuela Profeta con quien yo hablaba, o incluso sus propios padres, los bisabuelos, quienes ya son muy mayores de edad. En la tarde hay que raspar nuevamente, cosa que puede hacer Alejandra cuando ya regresa de vender, o bien puede ser cualquier otro familiar. Cuando entrevisté a Alejandra, ella me contó que sus hijos ya están grandes, ya los sacó adelante. Ahora, me dijo, ella cuida de sus papás. Al año siguiente, en 2019, a Alejandra la tocó fungir como Agente.

Cuando estuve en Almacén, el papá de Profeta se encontraba presente, estaba trabajando haciendo arreglos en el terreno. Son sus papás quienes les dan de comer a los borregos que tienen. Parece haber un trabajo grupal, tareas reproductivas y productivas muy fusionadas, y compartidas. ¿Será que hay un plano más íntimo de relaciones que hasta ahora no veo o que el trabajo no está tan fuertemente dividido por líneas sexo-genéricas?

Llegué así a la conclusión de que una manera pertinente de acercarme y plasmar algunas de estas interconexiones podía ser parte de la metodoestesis. Dice Noguera, “no se trata de encontrar contra quién luchas, sino con quién vives, o mejor, de quién dependes (Restrepo,

1994). De aquí debemos aprender la solidaridad y la cooperación horizontal” (Noguera 2004:56). Su aplicación implica pues algo que traté de hacer: reconocer las tramas de interdependencia, y necesariamente también, aquellas terminaciones donde ésta se erosiona o donde la violencia puede carcomerla, distorsionarla o contradecirla. Otro aspecto que la metodoestesis también permite es abrirse a la dimensión poética de la expresión de la vida. Es decir que este método no se conforma con reducir, sintetizar y calcular las interacciones del entorno con la cultura, sino que también abarca las formas en que las culturas poetizan su habitar en el mundo.

El racionalismo omniabarcante y desdoso de otros saberes, no podía aceptar que el mundo mítico estuviera en el mismo plano del mundo tecnocientífico. El acontecimiento más importante de la modernidad fue, por tanto, el abandono que el hombre hizo de los dioses, del mundo de lo sagrado, del mundo de lo mítico, del mundo de lo poético —de la posibilidad de expresión del ser como poético— para pasar al mundo de lo calculado, de lo exacto, de lo explicable racionalmente, del mundo amputado, precisado, despoetizado, desencantado (Noguera 2004:44).

### **Recolección de datos**

Llevé a cabo la recolección de datos sobre todo a partir de entrevistas semi-estructuradas, charlas informales, y convivencia en eventos clave con las productoras (talleres, asambleas, mercados, puntos de venta, festivales, así como en sus hogares y parcelas). Cuando las entrevisté, indagué sobre los cultivos que producen, cuáles son las prácticas que su trabajo involucra; quiénes más participan en esas actividades y prácticas; si el trabajo está organizado en diferentes temporadas; cómo se organiza el trabajo con respecto a otras actividades cotidianas; cómo aprendió aquello que hace en este trabajo; cómo consume lo que produce; si anteriormente imaginaba que iba a estar en ese papel; qué le da placer, qué le da pesar, cuáles son las dificultades; cuáles son los nexos con el o los gobiernos, las organizaciones civiles u otras; si su actuar está mediado o guiado por una perspectiva religiosa o por relaciones con otros seres, dueños o entidades no visibles. Procedí de esta forma con la finalidad de identificar las diferentes redes o tramas de interdependencia que las productoras tejen con diferentes personas, con otras especies y con otras entidades.

Documenté histórica, social y políticamente, tanto la actividad productiva como la región

específica donde habitan las productoras. Me sirvió buscar información secundaria que los propios colectivos difunden en internet vía sus redes sociales. Finalmente entrevisté a personas cercanas a los colectivos en cuestión: autoridades comunitarias, vecinas o vecinos de la comunidad, participantes de organizaciones civiles.

## **Sobre la palabra escrita y mi lugar como investigadora**

### **Me falta imaginación dices**

No. Me falta el lenguaje.  
El lenguaje para clarificar  
mi resistencia a las letradas.  
Las palabras son una guerra para mí.  
Amenazan a mi familia.  
Para ganar la palabra  
para describir la pérdida  
tomo el riesgo de perder todo.  
Podré crear un monstruo  
el cuerpo y extensión de la palabra  
hinchándose de colores y emocionante  
amenazando a mi madre, caracterizada.  
Su voz en la distancia  
analfabeta ininteligible.  
Éstas son las palabras del monstruo.  
Cherríe Moraga

Escribo consciente de que conocer los cánones de la palabra escrita, sobre todo la académica, es un privilegio, una fuente de poder. Resulta muy ilustrador el choque de ontologías que se dio en tiempos de la conquista de los pueblos del Abya Yala, en donde chocan una ontología cimbrada en el pensamiento religioso cristiano fundamentado en fuentes escritas con otras ontologías nutridas en su mayor parte de tradiciones orales y pictóricas. El encuentro entre Atahualpa y Pizarro en Cajamarca, en 1532, es simbólico en ese aspecto. Son varias las interpretaciones que se hacen sobre este momento, siendo la crónica de Guaman Poma de Ayala una de ellas (Polar, 2012). En esta versión, Atahualpa es cuestionado y humillado en el momento en que el fraile Valverde le dice que sus dioses son falsos. Atahualpa le inquiera acerca de quién se lo ha dicho, y el fraile responde que la Biblia es quien le da acceso a esa verdad. Atahualpa toma entonces la Biblia para oírla por

sí mismo, y como el libro no le habla lo arroja al suelo. ¿Cómo interpretar ese acto?

Cuando estaba haciendo una de mis primeras visitas a campo en El Almacén, Santa María Apazco, me encontré con una mujer mayor que estaba cuidando a un niño. Me dispuse a platicar con ella, así que me presenté y le pregunté si la podía entrevistar. La señora se apenó, me dijo que ella no sabía leer ni escribir y que entonces no sabía si me iba a poder responder. Quizás sea porque me percibió como una mujer mestiza, hablante del castellano, de fuera, y que llega manejando hasta el pueblo, lo que la hace verme como una mujer de poder. ¿Qué me puede decir? ¿Qué me querrá decir y para qué? Éstas eran preguntas que quizás ambas nos hacíamos. Noté desconfianza en su gesto. Insistí, me senté con ella dispuesta a promover una conversación, y así lo hicimos.

Benjamín Maldonado Alvarado (2000) argumenta que la distinción entre sociedades que utilizan mayormente la palabra escrita y aquellas que utilizan mayormente la palabra oral es de suma importancia. Explica que la palabra no es únicamente un medio de comunicación, sino de aprehensión del mundo y de organización social y política. De acuerdo con el autor, esta distinción implica, por consecuencia, relaciones de poder: “la oralidad implica un sentimiento colectivista, una posibilidad para lo colectivo, mientras que la escritura supone elitismo, grupos que poseen la técnica de la lecto-escritura y grupos que no la poseen y, lo que es fundamental, se saben carentes de ella” (Maldonado 2000:21). Siguiendo esta propuesta profundizaré un poco más sobre las distinciones o jerarquías asociadas a la escritura, pues ellas ilustran claramente el dilema incrustado en el desarrollo de investigaciones científicas que comunican sus resultados por medio de la escritura.

Maldonado (2000) examina cómo la palabra escrita ha estado asociada a las instituciones de poder, apoyando empresas administrativas y de dominación. Recurre a Lefèbvre para exponer cómo la palabra escrita fue fundamental en el tránsito del gobierno del soberano al gobierno del poder del Estado moderno.

Competencia, saber, racionalidad burocrática, fundada en las escrituras y justificada por ellas, se extiende hasta el menor detalle. El Estado sustituye a la Providencia. La burocracia, técnicamente ayudada por la máquina, suplanta al Señor encarnándolo. Nada escapa ni debe escapar al régimen de la cotidianidad organizada (Lefèbvre 1972:193-194, citado en Maldonado 2000:22).

Para Maldonado, la posesión de la escritura por parte de algunas sociedades no es un indicador de evolución; la adopción y difusión de sistemas escritos se ha dado por medio de conquistas, centros de poder en expansión, que dominan por sobre otras sociedades organizadas de manera diferente (Maldonado 2000:25). Por otro lado, habría que debatir cómo es que se vuelve accesible la palabra escrita para los diferentes grupos humanos, como un medio de expresión, de divulgación y de organización. Pero no pretendo hacer esto aquí, sino tan solo subrayar que estas relaciones de poder son el contexto donde desarrollo la investigación. Participo de los círculos que poseen conocimiento sobre la escritura y la generación de conocimiento a partir de la escritura. ¿A quiénes beneficio? ¿Cómo me beneficio? ¿Tiene algún beneficio para mis interlocutoras lo que yo hago? Todas estas han sido preguntas constantes hasta este momento.

En una entrevista, la colega ayuuk Yasnaya Gil -quien había salido de su comunidad para estudiar y trabajar y que había retornado a ella para reincorporarse a las tareas comunitarias- reflexionaba sobre qué papel le ha conferido toda su trayectoria profesional dentro de la comunidad. En su interpretación, el saber redactar, hacer oficios, la habían masculinizado. Ahora le pedían a ella que, en vez de realizar actividades comunitarias relacionadas con la alimentación, apoyase en otras de vinculación con autoridades y otras personas. Al mismo tiempo, dicho conocimiento también la hacía depositaria de cierta sospecha: la de que ella podría quedar fuera del control comunitario y actuar a expensas de éste para beneficio personal (Entrevista en San Pedro y San Pablo Ayutla, 01 de marzo de 2018). Traigo esto a colación para recalcar el poder asociado a la palabra escrita y su relación a un espacio público diferente al comunitario donde la oralidad es predominante. La palabra escrita está más relacionada a las instituciones estatales, a una dominación externa, y a un tipo específico de masculinidad.

Otro de los retos que espero haber enfrentado de la mejor manera en este trabajo de tesis es el que está conformado por los peligros de la representación del otro. Quisiera que mi escritura no tuviera los efectos de encasillar a los sujetos y sujetas con quienes hablo y sobre cuya realidad reflexiono. Coincido con Karina Bidaseca en que las representaciones de aquellas personas otrificadas reproducen formas de poder sistémicas patriarcales, coloniales y racistas (Bidaseca 2017). Aquí radica un nuevo reto metodológico y

epistemológico.

Ahora bien, también en la palabra escrita hay un poder de resistencia, y quizás es lo que me ha convencido de concluir este proyecto de investigación; me refiero al poder de construir narrativas propias y difundirlas, comunicarlas, encontrar oídos u ojos receptores de estas otras miradas, interpretaciones. Como parte de esta investigación, procuré compartir lo escrito con personas de la Red de Amaranto de la Mixteca como de la organización de Mujeres Milenarias, para así obtener su retroalimentación, su crítica. Me hubiera gustado estar presente en las comunidades y organizar un conversatorio o una forma más dinámica para que pudieran acceder a mi escrito, sin embargo, esto no fue posible dado que esto ocurrió durante la pandemia de 2020. Yo entregué los capítulos para retroalimentación vía internet; ello dificultó que varias personas tuvieran acceso a ellos dado que no tienen internet en sus hogares, ni lo usan frecuentemente. Algunas integrantes de la Red Mixteca, así como una persona cercana a la Red, que laboró en la organización civil Puente a la Salud Comunitaria, sí me realizaron observaciones, ampliaron la información originalmente redactada. El capítulo de las Mujeres Milenarias lo compartí con la líder de la organización igualmente por correo electrónico, pero no obtuve retroalimentación de su parte. Hasta este momento en el que estoy concluyendo esta investigación aún no encuentro vías más claras y efectivas para contribuir a las agendas y necesidades de estos colectivos. Lo que sigue en los siguientes capítulos es el resultado de un tejido de voces, donde la que más se escucha es la mía, la cual también me ha costado sacar del corsé histórico que desacreditaba a las mujeres para construir y expresar enunciados de verdad y generar conocimientos.

## **Capítulo 1. Ampliando la mirada de los cuidados. Nosotrxs humanxs en la red de la vida**

En esta investigación retomo una de las definiciones clásicas de cuidado, lo suficientemente amplia como para incorporar una mirada sobre cómo en nuestra cotidianidad recreamos ambientes, entornos, ecosistemas, mundos. Mi invitación es a analizar cómo al ser sujetos que recreamos ambientes en nuestro actuar y en el procurar nuestra existencia encarnamos simultáneamente al ambiente en el que actuamos. Siguiendo la perspectiva de Jason Moore,

las especies crean entornos y los entornos crean especies. Es una relación que toca también los fenómenos inorgánicos: las placas tectónicas, la variación orbital, los meteoros, y mucho más “crean” entornos también. Así que comenzamos con una concepción abierta de lo que crea vida, una que observa las fronteras de lo orgánico e inorgánico como cambiantes (Moore 2015:7).

Es decir que no solamente participamos en la generación de entornos cuando conscientemente actuamos bajo una mirada o motivación ambiental. Incluso cuando somos inconscientes, o cuando actuamos suponiendo estar por encima de la naturaleza sin cuestionarnos cómo se generan y se hacen disponibles los bienes que consumimos para mantenernos en pie y en vida, en movimiento, aún en esas condiciones estamos recreando ambientes, recreando entornos. Lo más seguro es que entonces estemos actuando inercialmente dentro de las lógicas capitalistas que en sí mismas van recreando y organizando paisajes, bienes, poder y naturalezas diversas, incluidas nosotrxs mismxs.

### **1.1 Los cuidados como cuestión y un bosquejo de las ausencias**

Siguiendo un esquema común de las investigaciones científicas de nuestro tiempo, aquí seguiría el apartado donde desgloso los conceptos y definiciones empleadas para fines de esta investigación. No obstante, he decidido hacer una introducción a la cuestión de los cuidados bosquejándola como una discusión aún incipiente, principalmente debido a que el análisis y la reflexión de los cuidados han estado aún restringidas a círculos muy reducidos de intelectuales o activistas. Esto me empuja a señalar la gran cantidad de ausencias en la



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

discusión y en la difusión de ideas, principalmente la de las mujeres campesinas, mujeres rurales, mujeres indígenas.

Por esto no quiero decir que las discusiones no tengan lugar entre mujeres campesinas, indígenas y rurales, porque de hecho las tienen. Sin embargo, estas discusiones se dan en circuitos que enfrentan limitaciones para hacer audibles sus voces a un público más amplio, tal como lo señala Francesca Gargallo (2014), ellas no encuentran circuitos de difusión amplia por las barreras propias del sistema capitalista racista que hace aparecer a algunos cuerpos y voces como si no importaran.

Si como señala Leonardo Boff (1999) los cuidados son consustanciales a la humanidad entonces reflexionar sobre estos sería un tema que nos compele a la humanidad entera: qué cuidamos, cómo lo realizamos, en qué prácticas consiste, qué actitudes y emociones despierta, cómo se reparten dicho trabajo, qué subjetividades y tensiones se generan en el proceso. Como un medio para ilustrar aquella asociación fundamental entre humanidad-cuidados- vida, Boff retoma un relato mítico cuya autoría se le reconoce a Higinio. Es un relato mítico de la Grecia antigua que tiene por personaje principal a un sujeto llamado “Cuidado”, quien discute con los dioses sobre el nombre que hay que dar a una obra que él ha generado con ayuda de ellos. Aquí reproduzco la versión traducida y empleada por Boff. Vale la pena que quien quiera profundizar más en el relato y observar los significados que encierra cada uno de sus personajes revise con detenimiento la obra de Boff, *Saber cuidar. Ética de lo humano y compasión por la tierra*.

Cierto día, al atravesar un río, Cuidado vio un montículo de barro. Tuvo entonces una idea iluminada. Tomó un poco del barro y comenzó a darle forma. Mientras contemplaba lo que había hecho, apareció Júpiter.

Cuidado le pidió que le infundiera espíritu a su obra, lo que Júpiter hizo de buen grado.

Sin embargo, cuando Cuidado quiso darle un nombre a la criatura que había modelado, Júpiter se lo prohibió. Exigió que le fuera impuesto su nombre.

Mientras Júpiter y Cuidado discutían, apareció, de improviso, la Tierra. Ella quiso también darle su nombre a la criatura pues había sido hecha de barro, el mismo material que da cuerpo a la Tierra. Se originó entonces, una discusión generalizada.

De común acuerdo, pidieron a Saturno que actuase como árbitro. Él tomó la siguiente decisión, que pareció justa:

‘Tú, Júpiter, que le diste el espíritu, lo recibirás de vuelta cuando esa criatura muera. Tú, Tierra, que le diste cuerpo, lo recibirás de vuelta cuando esa criatura muera. Pero tú, Cuidado, que fuiste el que la modeló, le prodigarás tus cuidados mientras viva. Y con

respecto a la acalorada discusión que mantuvieron entre ustedes acerca del nombre, decido: esta criatura será llamada Hombre, es decir, ser hecho de humus, que significa “tierra fértil” (Boff 1999:33).

En la interpretación de Boff este relato expresa, en su forma mítica, un “sueño compartido”, la singularidad de nuestra humanidad como seres en los que transcurre el tiempo. Los cuidados expresan aquella dimensión incompleta de la humanidad, una cualidad que tenemos que poder ejercer -en el cuidar de algo, de alguien-, al mismo tiempo de que tenemos que poder ser también receptores del mismo –ser cuidados por algo, por alguien-. Éste es un camino para afrontar nuestra dimensión incompleta.

Pero algo sucede en el trabajo de cuidados que se hace perdedizo como tema, como cuestión crítica. Quizás es que gran parte del despliegue de cuidados se realiza en prácticas y acciones en las que no se pone en circulación dinero, ni se valoriza el capital, cuando actualmente la economía capitalista busca aplastar y reducir cualquier lógica que no siga precisamente dichos fines. Claro está que diversos círculos feministas no cesan de poner el tema al frente, lo que resulta muy importante, sin embargo, considero que todavía hace falta poner en diálogo mayor número de voces, ampliar el número de miradas sobre el tema.

## **1.2 Nuestra América como proyecto abierto e incompleto**

José Martí escribió el texto *Nuestra América* hacia fines del siglo XIX, el cual fue publicado en 1891, en México, por el Partido Liberal. En él se expresa una necesidad por liberar de ataduras epistemológicas a los pueblos americanos. Martí expresa una crítica a la importación e imitación de los modelos de conocimiento de los centros de poder europeo y norteamericano, lo cual tiene implicaciones políticas claves, dado que los gobiernos que no conocen sus territorios y poblaciones erran reiteradamente en su función. Para Martí las ataduras coloniales siguieron recreándose aún en la vida independiente de las naciones. En sus palabras,

La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros – de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen-, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia (1891:136).

Mi lugar de enunciación es “*nuestra América*”, como lugar o movimiento de reapropiación y reivindicación de un camino propio que necesita abrirse desde las complejas realidades que hacen al subcontinente. Aún en nuestros días, sigue pendiente la tarea de expresarnos, escuchar y dialogar entre las distintas voces que habitan Nuestra América. Decía José Martí, “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga [...]” (Martí 1891:137). A más de un siglo de haber sido editada, esta publicación permanece vigente puesto que los desafíos diagnosticados entonces aún se encuentran irresueltos.

Para el tema específico de cuidados hay mucha producción feminista académica que ha desmenuzado el tema, pero a mi parecer en ella perduran los sesgos de clase, racialización y heteronormatividad. Es decir, sobresale que esta producción está elaborada desde una perspectiva de mujeres blanco-mestizas, escolarizadas, provenientes de centros urbanos. No pretendo insinuar que mi investigación ha trascendido esto y ya se encuentra, en este sentido, en la otra ribera del río. Por humilde o mínima que parezca mi contribución, lo que busco es nombrar y esbozar que como cuestión crítica permanece incompleto el análisis de los cuidados, y que deberían incorporarse a su estudio y reflexión voces provenientes de una diversidad de contextos. Falta la mirada de mujeres del campo que miran la vida y su sostenimiento no únicamente como vida humana. Falta la mirada de muchas mujeres para analizar la relación cuerpo-cuidados cuando la experiencia no se vive únicamente desde un ser individual, sino también desde un ser-comunitario.

Considero importante tomar la crítica que se ha hecho al feminismo desde distintos frentes. Breny Mendoza, por ejemplo, resalta que el feminismo académico y de las organizaciones civiles de la región en los noventa redujo su perspectiva de liberación al centrarse únicamente en exigencias de derechos y reconocimiento legal-formal por las instituciones estatales, “contribuyendo de esa manera a una sistemática disociación de la opresión de género de otras formas de opresión que el Estado latinoamericano ejerce para la colonización interna de la sociedad” (Mendoza 2014:22). Bajo la mirada de Mendoza, eso ha impedido al feminismo blanco-mestizo generar análisis en los que el eje de opresión del racismo esté presente. Ese feminismo que ella critica ha hablado de los “cuerpos como

entidades abstractas, como cuerpos sin historia, desvinculados de largos procesos históricos de pauperización, racialización y heteronormativización, que se plasman tanto en las esferas de la intimidad y la familia como en el marco más amplio de la sociedad” (Mendoza 2014:23). ¿Cómo trascender este reto que Breny Mendoza pone por delante? Creo que es muy importante multiplicar espacios de enunciación y escucha, y también, al organizar dichos espacios, estar muy pendientes de las dinámicas para que puedan hacerse escuchar las voces que no siempre son escuchadas.

En una región tan diversa y desigual como “nuestra América”, trascender el reto es difícil. Yo no lo he logrado en esta investigación pues me faltó el tiempo y la confianza para entrar en aquellos círculos donde las campesinas, las mujeres indígenas y las mestizas que trabajan el campo hacen escuchar su pensamiento y su sentir sobre este tema. Apenas logré un tímido y breve acercamiento a ellas. Así también, cuando busqué fuentes escritas donde pudiera encontrar, sino hallazgos, al menos pistas de estas diferentes miradas, encontré que la escritura no ha sido un terreno explorado, dominado, y disfrutado por las mujeres que se encuentran en los márgenes de los circuitos de producción y distribución de conocimiento escrito.

Por ahora me contento con dar cuenta por ahora de que faltan voces que nombren en sus propios términos las cosas, las cuestiones que consideramos críticas para el mundo y el tiempo en que vivimos. Como dice Lorena Cabnal,

entre otras cosas, el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación, como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos (Lorena Cabnal citada en Gargallo 2014:11).

El pedagogo mixteco Abraham Castellanos Coronado también argumentaba, en el mismo sentido, en la necesidad de expresar, de generar conocimiento desde otras matrices de ver y estar en el mundo. Señalaba: “El castellano es la lengua oficial y debemos cultivarla; pero al pensar, al escribir, debemos pensar con nuestros dioses que son nuestra alma, debemos sentir con ese tierno sabor de nuestra lengua, que es nuestra alma también” (Castellanos

citado por Ortiz Castro 2016:25). Las exploraciones socio-lingüísticas sobre los cuidados son una ruta aún por revelarse.

Sobre el tema de cuidados las miradas de las mujeres que trabajan y viven del campo son varias y están encontradas. Hay espacios en varios países de Nuestra América donde las agricultoras han hecho propio el discurso y la práctica feminista. Pero también hay otros espacios donde la sospecha hacia los feminismos es muy grande. Francisca Rodríguez “Pancha”, dirigente de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas de Chile es una de las que se pronuncia por generar una síntesis del feminismo con las miradas propias:

No es posible pensar la agroecología sin recuperar el lugar, el saber, los conocimientos y las prácticas de las mujeres en el campo. Tenemos que juntar nuestras energías para sumar y lograr erradicar el machismo dentro de nuestras organizaciones, y en la sociedad. Sin esto, no es posible vencer al capitalismo ni hacer agroecología, pues el patriarcado es uno de los pilares que sostienen este sistema de muerte y exclusión (Rodríguez en Chiappe 2018:81).

Para ella y para las mujeres que participan en la Coordinadora de Organizaciones del Campo de La Vía Campesina, las reivindicaciones feministas son necesarias en los espacios y agendas de la soberanía alimentaria. A continuación, reproduzco un fragmento donde Francisca Rodríguez señala cómo las mujeres son invisibilizadas en estos movimientos:

por ejemplo, en la primera etapa de la campaña de las semillas de Vía Campesina, en el ciclo de reproducción de las semillas las mujeres, se sintieron reconocidas, sin embargo, cuando se pasa a la fase de multiplicación de las semillas aparecen los hombres adquiriendotal notoriedad que tiende a invisibilizar el papel de las mujeres en el ciclo anterior (Francisca Hernández en Caro 2013:8).

Por otra parte, también muchas miradas gestadas desde el devenir colectivo de los pueblos originarios, muchos conocimientos ambientales y ligados al manejo de la biodiversidad, habían estado relegadas de los ámbitos de generación y difusión del conocimiento científico. Es apenas ahora que dichos conocimientos están siendo reconocidos y valorados. El boliviano Simón Yampara hace crítica de esta situación y alerta sobre la supuesta novedad del conocimiento occidental, cuando en la práctica cotidiana los pueblos han venido tejiendo un conocimiento antiguo y vigente sobre la naturaleza. Por ello Yampara dice: “Un ejemplo: los descubrimientos actuales dicen que el planeta tiene ajayu (alma),

pero para nosotros no es ninguna novedad porque lo sabemos desde hace siglos y desde que nosotros hemos tenido razón: siempre estamos ch'allando a la Pachamama" (Yampara 2007:127).

Ignacio Ortiz también hace mención de la concepción cósmica y comunitaria de los pueblos mixtecos y mesoamericanos. Ortiz argumenta que

Nada es individual todo es comunitario: la cultura, el ser humano y la naturaleza en relación holística, la fiesta, cierta posesión de la tierra y del trabajo. El planeta tierra es la comunidad de la especie humana y ello se relaciona con el universo, conformándose así una comunidad cósmica; todo busca mantenerse en equilibrio y reciprocidad, al menos esa es la intención porque todo se sostiene y fundamenta moralmente o está permeado constantemente por una ética cósmica (cuando esa armonía se altera, surge el cataclismo) (Ortiz Castro 2007:7).

### **1.3 Definición de cuidados**

De aquí en adelante buscaré entretrejer tres visiones acerca de los cuidados. Una proviene de los pueblos andinos que en la palabra *uywaña* refieren a una red de relaciones que unen la vida humana junto con la de otros seres (plantas, animales, aguas, montañas, otros). Sobre este término han escrito y reflexionado integrantes del grupo Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec) que desde hace décadas hacen trabajo de investigación desde y para las comunidades campesinas del Perú. Uno de sus integrantes y más visibles expositores es Grimaldo Rengifo quien ha explicado como *uywaña* se refiere a una crianza mutua, que implica "cultivo, protección, aliento, amparo", en la que los participantes de una red de vida son actuantes, y en su acción permiten que la vida humana y no humana pueda existir. La perspectiva de la crianza mutua nos habla de que en algunos contextos las redes de vida están bien presentes, y en ellos la vida humana se concibe como una parte integrante más de la red.

Verónica Lema, antropóloga argentina y científica natural, también ha dedicado buena parte de sus estudios a la crianza mutua. Ella identifica que la relación de crianza mutua se asemeja a la de cultivar como un trabajo de atención intencionada, dirigida, que difiere de la concepción occidental y académica de domesticación que se refiere a un control y dominio. Lema argumenta que en la crianza mutua hay múltiples interacciones que permiten la participación de todo un continuo de participantes. En sus palabras:

Diversidad, interacción, límites transponibles o traspasables caracterizan las prácticas de crianza mutua en los Andes, una domesticidad pactada, dinámica e interactiva, constructora de multiplicidades, antes que de sujeción o de dominio. Esto se manifiesta en la presencia de complejos “silvestre-maleza-cultivado” (Lema 2014:64).

De acuerdo con Lema otro aspecto que caracteriza a la crianza mutua es que en las redes no son únicamente lxs humanxs quienes fungen como criadores, sino que otros seres también crían a otros. Esto trajo a mi mente lo que me contaban en Santa María Apazco sobre los magueyes pulqueros que también albergan diversos gusanos que forman parte de la dieta de la comunidad.

El trabajo de Lema es muy sugerente en varios aspectos. En su artículo “Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas” (2014) argumenta que el espacio doméstico no únicamente involucra la casa, sino las parcelas, las huertas de traspatio, los lugares donde se trabaja el campo, así como las plantas y animales que allí habitan.

Se procuró trazar una cartografía de la crianza y analizar la espacialidad de las prácticas que están involucradas en la misma, entendiéndolas desde su aspecto situado, yendo desde el paisaje más general a los ámbitos de crianza humana, siendo estos últimos los domicilios de humanos criadores y de sus criados (plantas, animales, otros humanos, todos parte de una red de relaciones “familiares”) donde se intenta asegurar la fertilidad y fecundidad con prácticas situadas en los campos, los almacenes y la cocina (Lema 2014:78).

Además, da cuenta de la diversidad biológica que guardan las comunidades andinas, siendo que no sólo dan abrigo y protección a las plantas intencionalmente cultivadas, sino también “se cría” tanto a las plantas como a los animales que son del cerro, es decir, que crecen en los alrededores sin intervención humana, y por ello adquieren o encarnan una corporalidad que lxs lugareñxs identifican como distinta a las que crían en su entorno más próximo. Lema explica que las tecnologías productivas de almacenamiento, transporte y distribución son también formas de “saber criar la vida” (2014:71), y criar el agua por medio de canales, acequias y otros medios. En esta relación de crianza lxs humanxs no son siempre las personas criadoras; ellxs también se dejan criar mediante el consumo de plantas y animales. Esta perspectiva de la crianza mutua, permite ver las articulaciones de la vida humana en un conjunto más grande del que ella hace parte.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Secado de amaranto en Agua Zarca, Tlaxiaco. 2018

La segunda visión amplia de los cuidados que quiero abordar es la de Joan Tronto y Berenice Fisher (1990) que representan una referencia obligada dentro de la literatura académica anglosajona sobre el tema. Su definición, si bien amplia, nos permite observar a los cuidados que involucran las relaciones humanas, así como aquellas dirigidas al entorno. En la propuesta de Tronto y Fisher los cuidados aparecen en los siguientes términos: “El

cuidado en el nivel más general incluye todo lo que hacemos para continuar, mantener y reparar el mundo para que podamos vivir lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras identidades y nuestro entorno, todo a lo que buscamos entretejer en una red compleja capaz de sostener la vida” (1990). Esta propuesta se centra en las acciones que intervienen en el mantenimiento y la reparación, para que cuerpos, identidades y entornos estén en posibilidades de continuar su existencia en determinadas formas.

Referirnos a los cuidados implica poner la atención sobre esa “compleja red” de acciones y relaciones que permiten “sostener la vida”. Implica entonces observar las acciones cotidianas, algunas mercantilizadas, por ende, remuneradas, pero también otras que suceden en el ámbito familiar, en las redes extendidas familiares, vecinales o comunitarias, y en otras llevadas a cabo por diversos actores dentro de las instituciones del Estado. Esta es la mirada más consensuada de los cuidados, y considero que ella nos permite incorporar aquella perspectiva de crianza que deja ver las interacciones de humanxs con otras entidades actuantes del entorno.

En estas relaciones se pueden identificar diversos actores que participan de diferente manera en los procesos de cuidados y asumen diferentes tareas relacionadas con ellos. Joan Tronto (1993) ha aportado, con detenimiento y profundidad, una mirada analítica sobre el tema que alerta sobre la importancia de considerar los cuidados como procesos encadenados, donde además de los sujetos que ofrecen los cuidados y aquellos que los reciben —como en el dejarse criar—, existen otros actores que participan de manera más indirecta, ya sea involucrándose en la identificación de necesidades o en la toma de decisiones para proponer acciones que atiendan dichas necesidades.

Es probable que el elemento del entorno y las múltiples interacciones con éste se pierdan en la literatura académica del cuidado porque hubo una proliferación de estudios que se volcaron a la cuantificación de usos del tiempo, y cuantificar el valor monetario escondido en las actividades de cuidado. Incorporar el entorno en su acepción amplia nos permite revisar dónde se realizan los cuidados, y además observar las interacciones o acciones que nos hacen intervenir, recrear y transformar esos entornos. Son los lugares donde habitan y

transitan los cuerpos de los sujetos en cuestión: el cuarto, la casa, la cocina, el traspatio, la parcela, la calle, el vecindario, el edificio, el tianguis; el hábitat donde existimos en relación con otros, donde nuestros cuerpos se encuentran y donde significamos esa experiencia. Silvia Gattino nos invita a considerar el ambiente más allá del entorno inmediato, y a pensarlo como “toda la red de objetos, condiciones, lazos sociales, aspectos naturales existentes en ese aquí y ahora de la vivencia del actor que le hacen posible ser, percibir la totalidad y percibirse a sí mismo, decir y hacer” (2013:173). Mi interpretación de esta concepción amplia del entorno involucra abarcar todos los elementos que están relacionados e interactuando y que logramos percibir. Estos elementos pueden ser otros humanos o no humanos que participan de una relación de cuidado como agentes o bien, aparecen como condiciones del cuidado.

A la definición de Tronto y Fisher se acopla de manera pertinente la tercera perspectiva de Silvia Gattino quien indaga sobre “las representaciones sociales del cuidado de sí, de los otros y del ambiente” (Gattino 2013b:174). De acuerdo a Gattino, el cuidado de sí abarca el aseguramiento de una existencia “psico-física y espiritual”. Gattino visualiza los cuidados como prácticas que tienen lugar en los intersticios de las tramas sociales, articulando estrategias y arreglos sociales para el “acceso a recursos y satisfactores” de quienes están involucrados en la relación de cuidado, y que adquieren significado de acuerdo a “patrones culturales e históricos referentes al género, la generación, la clase, la etnia, atravesando todo ello por la localización geográfica y su identificación o referencialidad con el ambiente” (Gattino 2013a:140). El cuidado de otros comprende tanto la relación con aquellos semejantes como con aquellos distantes y diferentes.

En resumen, la perspectiva de cuidados observa las relaciones, redes y prácticas por medio de las cuales son satisfechas necesidades, tanto materiales como subjetivas, y que permiten que la vida continúe en sus variadas formas, organizada ecológica-, económica-, social-, cultural-, y políticamente.

#### 1.4 La relevancia de la perspectiva del cuidado

Hay un punto en la historia contemporánea en el que la valorización del capital se torna el eje rector, organizador de la vida de grandes colectividades humanas en una economía capitalista neoliberal globalizada. Silvia Federici ha puesto atención a diversos episodios clave de la historia donde el capitalismo se constituye por medio de olas de acumulación originaria. En *El Caliban y la Bruja* (2015) pone especial atención al cercamiento de los bienes comunes y la represión contra procesos organizativos contrahegemónicos que fueron desvinculando a las personas de las tierras y de la vida en común, para convertirlas en sujetos de explotación en los mercados laborales. En la obra *El patriarcado del salario* (2018), Federici y Nicole Cox también analizan el capitalismo industrial a finales del siglo XIX, cuando se promovieron nuevas formas de conformación familiar, apuntalando la forma nuclear donde un proveedor asalariado adquiere poder de control y supervisión sobre los no asalariados, –mayormente las mujeres y niñas en la familia-. Federici argumenta que este poder de los obreros varones representa una compensación que el sistema les hace al despojarles de sus medios de vida que anteriormente se satisfacían en gran parte por la existencia de recursos tenidos en común. Bajo este nuevo arreglo su reproducción está asegurada por el trabajo de mujeres y niñas sobre cuyos cuerpos y trabajo ha adquirido autoridad y control. Aquí el aporte de Federici es el análisis de cómo surge el trabajador asalariado, beneficiado por el sistema capitalista a través de compensaciones de un poder patriarcal. Se entiende pues, que el trabajo asalariado queda generizado y jerarquizado por encima de otros trabajos no monetarizados.

La perspectiva de cuidados profundiza sobre la amplia gama de trabajos que, al estar asociados con los cuidados de otros dentro del contexto capitalista, pierden su estatus de trabajo y quedan desvalorizados. Y sin embargo estos resultan fundamentales para que las formas de vida humana sigan su curso. Entonces, cuando hablamos de cuidados partimos de que son prácticas y relaciones marginalizadas, constituidas en relaciones de poder, ya que al observar la distribución de las actividades de cuidado podemos detectar quiénes delegan estas actividades a otras personas subalternizadas, y cómo éstas últimas adquieren una sobrecarga de responsabilidades de cuidados.

Joan Tronto (1993) analiza el tema de los cuidados enfatizando cómo quienes tienen privilegios pueden eludir responsabilidades y quehaceres, y delegarlos a otras personas que entonces tendrán que enfrentar sin remedio dicha situación. Vivienne Bozalek (2014) profundiza en esta cuestión, abordando cómo el racismo está asociado a una *irresponsabilidad como privilegio*, y cómo las necesidades de los grupos subalternizados pasan a un segundo plano, se oscurecen frente a la centralidad que adquieren las necesidades de las personas privilegiadas.

La irresponsabilidad inherente al privilegio tiene una dimensión sistémica. Es decir, cuando se observa que el sistema económico capitalista globalizado se cimienta en la generación de privilegios a diferente escala, con el fin de posibilitar la explotación, y la negación de las necesidades y de los derechos de amplias poblaciones. Val Plumwood (2003) emplea un concepto que Vivienne Bozalek retoma en su análisis, el concepto de “backgrounding”. Éste se refiere a la acción de poner en un segundo plano, de restar importancia ya sea a colectividades o a los derechos y necesidades de éstas que les permitan continuar con su vida. El sistema económico capitalista y las estructuras de la sociedad contemporánea a él asociadas “empujan a un segundo plano a la naturaleza y a las mujeres” (Plumwood 2003:21).

El sistema capitalista promueve múltiples separaciones entre humanxs, así como entre ellxs y otros seres terrestres, promoviendo en sus versiones liberales y neoliberales la idea y los valores de que los individuos son híper independientes o pueden aspirar a serlo, con lo que pueden satisfacer sus necesidades de manera libre en el mercado. Hay una negación de la dependencia de la humanidad de los diferentes elementos y prácticas que posibilitan la subsistencia. Una persona puede abastecerse de alimentos en un supermercado y no tiene que conocer las caras de las personas involucradas en el proceso de producción y circulación de dichos productos. No tiene que conocer nada acerca de estos procesos ni los costos que dicho trabajo involucra. El sistema económico capitalista está organizado así, en la jerarquización de actividades poniendo las que generan valorización del capital por sobre todas las demás, y promoviendo relaciones de producción y consumo de bienes que crean

una separación inaudita entre personas, y entre personas y el medio ambiente. Estas relaciones se cimientan en la creencia de que la naturaleza funciona como un contenedor separado y disponible de recursos, y no se observa el trabajo (en tiempo y energía) que la propia naturaleza realiza para generarlos, o bien el trabajo (en tiempo y energía) que la naturaleza toma para descomponerlos cuando se trata de sustancias que el capitalismo industrial, y luego el capitalismo financiero, han generado.

Hay quienes tienen mayor posibilidad de resolver sus necesidades en el mercado, asumiendo un mayor grado de “irresponsabilidad privilegiada”, pero otros tienen una menor o casi nula posibilidad de resolver sus necesidades en el mercado, y ciertamente esos grados de mayor o menor acceso se distribuyen de acuerdo a lógicas racializadas, generizadas y de clase. La perspectiva de cuidados puede observar con detenimiento estas relaciones de poder, quiénes adquieren una irresponsabilidad privilegiada y quiénes adquieren una sobrecarga de trabajos de cuidados hacia otros.

### **1.5 Las limitaciones del cuidado**

A finales del año 2019, en el seminario de CLACSO sobre *Debates conceptuales y metodológicos del cuidado*, la profesora canadiense Joan Tronto inició su cátedra sobre la definición de cuidados haciendo referencia a la crítica que hace Uma Narayan sobre los discursos del cuidado y el colonialismo. Es interesante el punto de entrada que Tronto eligió para su cátedra a finales del año 2019, dado que puso énfasis en persistir en el esfuerzo de que los cuidados tomen un lugar central en las discusiones académicas y políticas, así como ir dialogando y atendiendo las críticas que ya se han elaborado sobre el tema. Por su parte, en un artículo Uma Narayan argumenta que “los cuidados” no tienen una definición automática, inteligible universalmente, sino que sus discursos se desenvuelven en relaciones de poder. Alude a la colonización británica que fue llevada a cabo mediante el discurso moral de hacer bien a los otros, ocultando los intereses de dominación y explotación de personas, recursos y territorios que la motivaban. Uma Narayan argumenta que, si bien el tema de los cuidados busca echar luz sobre “vulnerabilidades” y responsabilidades entre sujetos posicionados en relaciones

asimétricas, es nodal reconocer quienes definen el sentido de dichas “vulnerabilidades” y de las acciones que se toman al respecto (1995:136).

Uma Narayan habla de los discursos que justificaban la colonización británica; sin embargo, me parece pertinente señalar que desde antes de este periodo, durante los siglos XVI y XVII había proliferado una diversidad de escritos legales que abarcaban alegatos políticos, filosóficos y morales para validar la conquista y posesión de los territorios americanos por la monarquía española. La obra de Juan de Solórzano y Pereira titulada *Política Indiana* (1776) constituye una de las piezas angulares que sirvieron para orientar y justificar la adquisición de territorios a lo largo de los años e incluso siglos subsiguientes, por lo que, su obra fue citada para los mismos fines hasta el siglo XIX. Un fragmento de ella da cuenta de cómo se articulaban las argumentaciones a favor del poder monárquico sobre los territorios y poblaciones del continente americano:

Si las necesidades públidas, y el bien universal de todo el Reyno hace justos, y lícitos los servicios personales de estos Indios de que tratamos, y son la regla por donde se han de medir, como en los capítulos antecedentes queda probado: este de que nos sirvan, y ayuden en la labor de las minas, abraza, y encierra en si todo quanto en qualiquier cosa se puede requerir para que se juzgue útil, y necesaria, según la doctrina de los Autores que de ello tratan. Pues del pende, como se ha dicho la saca de Oro, y la Plata, en que consiste la unión, y conservación de España, y de las Indias, y por mejor decir, de toda su dilatada Monarquía: y la defensa, y exaltación de la Santa Fe Catolica, en que siempre han puesto, y ponen su principal cuidado nuestros Católicos Reyes (Solórzano de Pereira 1776:128)

Para quienes llevamos adelante estudios latinoamericanos resulta importante la introducción del tema de la colonización y el colonialismo, no solamente como procesos históricos del pasado, sino como procesos vigentes en las poblaciones latinoamericanas. Los largos procesos de colonialismo y los procesos posteriores donde el control de las poblaciones originarias y subalternas se ha realizado a través de discursos del cuidado, que hasta la fecha, lo convierte en un asunto crítico. No únicamente por los efectos que tiene sobre las poblaciones y comunidades marginalizadas, sino también por los que tiene sobre las mentalidades y materialidades de los sujetos privilegiados y gobernantes.

De esta forma, mis intereses analíticos van orientados hacia buscar desentrañar la subjetividad asociada a diferentes prácticas que pudieran ser consideradas “cuidados”. Me

interesa no dar por sentada su naturaleza, sino problematizar aquellas prácticas que pueden caber dentro de una amplia concepción de cuidados, y buscar comprender cómo las perciben quienes las llevan a cabo, considerando que son, como lo dice Narayan, un “terreno en disputa”.

## **Capítulo 2. Ética de cuidados desde procesos agroecológicos nustramericanos**

En este capítulo hago un análisis de aquello que ha sido llamado ética ambiental desde la ecología política y pensamiento ambiental nuestro americano, y de sus convergencias con la ética de cuidados como propuesta que deriva desde el pensamiento feminista. Retomo pues aportes desde la ecología política, el pensamiento ambiental y los ecofeminismos nustramericanos a modo de promover un diálogo y encontrar puntos en común entre estas perspectivas.

En la primera parte de este capítulo expongo una posible asociación entre trabajo, subjetividad y ética. En la segunda parte retomo algunas contribuciones que se han hecho desde el pensamiento ambiental. En la tercera sección hago mención de algunos de los aportes que derivan de los diferentes ecofeminismos en torno a una ética de cuidados. La cuarta parte está enfocada a observar cómo la ética se traduce o enactúa necesariamente en prácticas. En el quinto apartado reflexiono sobre las cuestiones de otredad que se generan en torno a los cuidados y a las prácticas de ontologías políticas relacionales. Finalmente, señalo algunos de los estudios que han visibilizado las prácticas y actividades de mujeres productoras agroecológicas, tanto las remuneradas como las no remuneradas.

La subjetividad y la ética que en los procesos agroecológicos se va desdoblado parte de prácticas orientadas y permeadas de una consciencia sobre las diferentes interacciones y relaciones que nos vinculan a los humanos generizados, así como a nosotrxs con otros organismos, animales, vegetales, minerales, y entes no humanos donde se configura la vida en ensamblajes diversos. Las experiencias de la agroecología en “nuestra América” son ilustrativas de esta ética del trabajo volcada hacia el cuidado de las personas y los entornos en los que ellas habitan, aunque también enfrenta las limitaciones de una estructura económica, política y social en la que el capitalismo y otras formas de jerarquización y dominación empujan a estas prácticas de cuidado hacia los márgenes.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## 2.1 Trabajo, subjetividad, ética

Como punto de partida quisiera conceptualizar el trabajo en procesos agroecológicos como múltiple. Por un lado, puede involucrar trabajo en actividades de producción, transformación, circulación, comercialización, así como de disfrute y consumo. Todas estas actividades están articuladas como redes “rizomáticas” (Deleuze y Guattari 2002) que conectan a diferentes personas con sus diversos oficios, habilidades, creatividad, conocimientos, gustos y entornos. Bolívar Echeverría (2001) entiende el trabajo como la actividad que permite a la humanidad conseguir su mantenimiento físico y político. Para desarrollarla el sujeto tiene que ejercer su libertad para elegir la forma en que saciará sus necesidades dentro de un abanico enorme de formas de hacerlo. De acuerdo con Echeverría, inclusive cuando el sujeto elige no salirse de la norma, lo que hace es un acto de legitimación de dicha forma; nunca es un mero acto repetitivo. En este ejercicio nos constituimos como sujetos con identidad, cuyas formas son siempre inestables, no determinadas y relacionales. Vale la pena enfatizar cómo los dos planos simbólico y material son importantes para entender la reproducción de la vida. Bolívar Echeverría describe cómo los sistemas de necesidades que tenemos las poblaciones humanas y las formas de satisfacción de dichas necesidades obedecen a una biplanaridad. En un plano se resuelve la materialidad de una necesidad; así para la necesidad de alimento se requiere de medios de producción que provean alimentos a un colectivo. En un segundo plano, simultáneo al primero, una colectividad resuelve la necesidad de alimento mediante formas específicas, que le dotan de sentido y significado tanto a los actos de alimentación como a los de producción de determinados alimentos.

Aquí propongo resaltar cómo el trabajo agroecológico está asociado con prácticas de generación de significados y, entre ellas, prácticas éticas de un nuevo orden que algunas personas en la investigación han llamado “planetarias” (Boff 2001; Bauman 2014), y a las que algunas filósofas feministas refieren como una “ética de cuidados” (Toronto 1993; Arango Gaviria y Molinier 2011) que en síntesis ponen al centro las relaciones de dependencia que nos unen con otras personas, con la tierra y con los demás seres que habitan en ella.

En esta parte del capítulo busco poner los reflectores sobre estos puntos de convergencia entre dos propuestas provenientes de corrientes de pensamiento distintas, aunque cercanas: la ecología política y los ecofeminismos. Así, la ética ambiental/planetaria y la ética de cuidados tienen puntos semejantes que es preciso visibilizar, pues de no nombrarlos se corre el riesgo de perder el diálogo entre estas perspectivas filosóficas, políticas, económicas, ontológicas. Desde mi perspectiva es importante promover este acercamiento y este diálogo, por lo que aquí intento entretener ambas perspectivas.

## **2.2 Desde la filosofía ambiental y la ecología política**

Desde la filosofía ambiental se han hecho propuestas que buscan situar a la humanidad como una “hebra” más de la “trama de la vida” (Capra 1999:12). Distintos autores consideran como un grave error la conceptualización de la humanidad como separada de la naturaleza (Noguera 2007; Ángel Maya 2012; Bauman 2014). Bauman hace énfasis en que esta escisión ficticia ha sido útil al capitalismo al concebir a la naturaleza como un objeto secundario, separado, consumible, expropiable, explotable, por lo que propone, en su lugar, concebir a la naturaleza como procesos abiertos a múltiples devenires y pensarnos dentro de estos como seres en relación con otros seres –personas, animales, plantas, minerales, espíritus- con los cuales co-construimos una comunidad planetaria.

Una de las referencias clave de la filosofía ambiental crítica es Fritjof Capra. Él propone el término “trama de vida” partiendo de la ecología profunda, haciendo crítica de los paradigmas científicos anteriores que se fundamentaban en la visión cartesiana del mundo. Bajo la mirada cartesiana cualquier fenómeno podría entenderse mediante el análisis de sus partes, así también la naturaleza. Por el contrario, la ecología profunda concibe cada ser vivo como parte de una red de interdependencias y propone una aproximación holística hacia la naturaleza.

La visión cartesiana del mundo estaba anclada a una serie de valores ampliamente extendidos que orientaban la arquitectura de la construcción del conocimiento científico. Por ello, la filosofía ambientalista implica un cuestionamiento al edificio de valores todavía hegemónicos hoy en día. Capra describe a este paradigma hegemónico de valores así:

Dicho paradigma consiste en una enquistada serie de ideas y valores, entre los que podemos citar la visión del universo como un sistema mecánico compuesto de piezas, la del cuerpo humano como una máquina, la de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a través del crecimiento económico y tecnológico y, no menos importante, la convicción de que una sociedad en la que la mujer está por doquier sometida al hombre, no hace sino seguir las leyes naturales (Capra 1999:11).

Arne Naess, referente clásico en la corriente de la ecología profunda manifestaba también esta otra forma de concebir el mundo, con implicaciones ontológicas y epistemológicas, ya centradas en una forma alternativa de relacionamiento con el mundo y sus diversas manifestaciones de vida:

El cuidado fluye naturalmente cuando el <<sí mismo>> se amplía y profundiza hasta el punto de sentir y concebir la protección de la Naturaleza libre como la de nosotros mismos... Al igual que no precisamos de la moral para respirar (...) –igualmente– si nuestro <<sí mismo>>, en el sentido más amplio, abarca a otro ser, no precisamos de ninguna exhortación moral para evidenciar cuidado (...). Cuidamos por nosotros mismos, sin precisar ninguna presión moral (...). Si la realidad es como la que experimenta nuestro ser ecológico, nuestro comportamiento sigue *natural* y perfectamente normas de estricta ética medioambiental (Arne Naess citado en Capra 1999:16).

Ana Patricia Noguera es una de las figuras centrales del pensamiento ambiental nustramericano que ha dedicado buena parte de su trabajo a pensar sobre una nueva ética ambiental. Noguera se inspira mucho en la obra del filósofo colombiano Augusto Ángel Maya quien hace toda una revisión crítica de la filosofía moderna en busca de claves para entender sobre qué principios tendría que emerger otra filosofía ambiental. Siguiendo a Noguera, “Augusto Ángel plantea que, si los problemas ambientales han emergido de las prácticas culturales, tendrá que ser en el entramado de la cultura, donde se construyan soluciones que necesariamente pasan por la política, la economía, la ética, la estética, la ciencia y la tecnología” (2007:8). En su mirada, la transformación cultural es clave y puerta para otras transformaciones.

La propuesta de Noguera es una ética ambiental contextual, no universalista. Para ella esta ética buscaría “escuchar, comprender y respetar los microrrelatos, los relatos emergentes de un contexto, de una región, de un grupo social minoritario, de una especie en extinción, de un paisaje, de voces menores” (2007:25). Sería una ética multisituada, multiplicada en voces y expresiones. No podría ser imaginada como un parámetro universalista, ordenador de la conducta humana, como aquel “punto cero” que Castro Gómez (2005) refería como

una ficticia abstracción, globalizada, desde la cual las ciencias humanas describirían al mundo *externo*.

### **2.3 La ética de cuidados desde los ecofeminismos nustramericanos**

Son varias las corrientes feministas que han visibilizado, desarrollado y ampliado los temas acerca de los trabajos de cuidado, la ética de cuidados y la reproducción de la vida; aquí retomo varios de los aportes que se han hecho desde algunos ecofeminismos. En tanto que algunas corrientes se han centrado en hacer una crítica y análisis exhaustivo sobre cómo el trabajo de cuidados subsidia los privilegios construidos por el sistema capitalista, y cómo éste constituye un mecanismo de explotación (Federici 2013), los ecofeminismos echan luz específicamente sobre algunas dimensiones inherentes a la humanidad como su vulnerabilidad e interdependencia con respecto a personas, otras especies y su contexto ecológico. Éstas representan áreas que me interesa abordar dado que resultan pertinentes para dar cuenta de las prácticas, discursos y valores que tejen la subjetividad en torno a la agroecología.

Aquí pretendo hacer un recorrido no exhaustivo, sino enunciativo, de diferentes brotes y algunos caminos transitados por quienes se autoadscriben como ecofeministas en “nuestra América”. He ido rastreando y descubriendo pistas de discursos y prácticas ecofeministas que apuntalan, imaginan y construyen mediante la práctica una nueva ética. Algunos de estos casos quizás no llaman ética de cuidados a su propuesta, aunque ya vislumbra como necesaria una lógica alternativa para la actuación, la toma de decisiones y el relacionamiento entre las y los habitantes de este mundo diferente a la lógica de valorización del capital, a la de la competencia, y la separación entre quienes habitamos este mundo.

Pienso que es acertado recoger los aportes que hace el Colectivo Ladanta LasCanta (2017), situado en Venezuela, dentro de la revista *Ecología Política* sobre los ecofeminismos en Abya Yala. Aquí sigo la misma línea, aunque busco ampliar la mirada y aportar más detalles sobre los diferentes puntos de enunciación del ecofeminismo y su propuesta de una ética alternativa.

Coincido con lo que el Colectivo Ladanta LasCanta (2017) señala acerca de que no hay una revisión histórica de los ecofeminismos en nuestro subcontinente, y por tanto resulta necesario profundizar en esta línea de investigación. Muy probablemente estemos ante un vacío de información frente a los muchos eventos en los que se han cruzado las reivindicaciones por la vida de las mujeres y las reivindicaciones por los territorios en los últimos 500 años. Considero que la conquista y la subsecuente colonización abrieron el paso a la usurpación de territorios, a nuevas miradas sobre cómo la tierra podía ser explotada en el “nuevo” continente, al tiempo que la resistencia y la lucha que los pueblos realizaban se anclaba en un imaginario y prácticas en donde el medio ambiente y sus habitantes se relacionaban de formas contrarias a las que desplegaba el sistema capitalista en plena formación.

Ivone Gebara, una figura clave dentro de la teología de la liberación feminista, hace alusión a esta amplia mirada de cruces: “también se puede decir que la alianza entre feminismo y ecología ha sido múltiple y variada, al punto que ya no es posible afirmar que existen ecofeminismos en América Latina. Incluso se puede decir que, más allá de los diversos ecofeminismos, hay diferentes posturas en relación a ellos” (Gebara 2000:19). Esta indagación está abierta y es necesaria.

Para un rastreo más reciente del ecofeminismo en la región, considero necesario partir de reflexiones que comenzaron a difundir teólogas feministas de la liberación que se autonombraron explícitamente ecofeministas. Ellas introdujeron inquietudes acerca de la forma en que cómo la humanidad se relaciona con su entorno en la época actual. Aquí reviso algunas de las publicaciones que realizaron en sus colectivos y redes, que no obedecían a un propósito académico, sino de divulgación, de intercambio y construcción colectiva de reflexiones.

Con cada día que pasa me convengo más que la humanidad está “gimiendo” por una nueva definición de nosotros mismos que nos perciba como parte de la comunidad de la Tierra, en lugar de separados de ella. Esta es la gran convicción del ecofeminismo como trataré de ilustrar. Desde 1990 he estado envuelta profundamente en el desarrollo de un pensamiento ecofeminista latinoamericano y sus perspectivas teológicas, éticas y espirituales, como

miembra fundadora del Colectivo Con-spirando, un equipo de mujeres que trabaja –entre otros temas- en las áreas de teología ecofeminista y espiritualidad en Santiago de Chile (Ress 2012:12).

Mary Judith Ress, pertenece a este movimiento de teólogas feministas de la liberación. Nació en los Estados Unidos y vivió 30 años en diversos países de América Latina, y sigo aquí parte de la reconstrucción que ella hace, basada en trabajos de otras teólogas feministas, de la historia de ese florecer del pensamiento y práctica ecofeminista. Desde los años setenta muchas mujeres participaron activamente en las comunidades eclesiales de base en un contexto de fuerte represión por parte de los gobiernos dictatoriales de la época hacia los movimientos sociales y populares. Como señala Ress “Las mujeres estaban vistas como una parte implícita de la categoría de los pobres, por lo mismo, la opción por los pobres significaba la opción por las mujeres pobres” (Ress 2012:17). Durante la década de los ochenta, muchas teólogas ya veían con suspicacia y crítica el androcentrismo desde el cual se enunciaba la teología de la liberación que no consideraba la “opresión cultural y la violencia doméstica” que enfrentaban cotidianamente las mujeres y que era evidente para ellas en el acompañamiento que realizaban en barrios y comunidades (Ress 2012:18). En esta época se dan los primeros acercamientos entre las teólogas y los movimientos regionales feministas. En los años 90s prolifera la acción, los escritos de las teólogas feministas de la liberación ya abiertamente como parte de una construcción alternativa, que Ivone Gebara llamó “ecofeminismo holístico” (Ress 2012:19).

Recordar la militancia de las teólogas feministas de la liberación es de suma importancia puesto que su experiencia las orienta a cuestionar sus referentes teórico y prácticos, y buscar una nueva propuesta. También en sus pensamientos es posible identificar un sello particular que las distingue de otros grupos feministas cuyo lugar de enunciación y reflexión era principalmente en el ámbito académico. Las primeras generaban observaciones y reflexiones partiendo de experiencias encarnadas en el acompañamiento cotidiano a mujeres provenientes de zonas marginales urbanas y rurales, a diferencia de las teóricas que debatían sobre la diferencia, la feminidad, en círculos académicos del norte global. Ivone Gebara señala directamente este punto de la siguiente manera:

Personalmente, mi adhesión al ecofeminismo tuvo su origen en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico. [...] Fue en la convivencia donde percibí cada vez más la conexión entre la esclavitud económica y social en que viven las mujeres y el dominio de la tierra en manos de unos pocos latifundistas. Sin duda esta esclavitud es compartida con los hombres, pero las mujeres parecen soportarla en dosis doble, por el hecho de vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, y dejando sobre los hombros femeninos la carga de los hijos. Percibí esto especialmente en las periferias de las ciudades. Son las mujeres las que tienen la responsabilidad de llevar los hijos e hijas, víctimas de enfermedades respiratorias y otras, a los servicios de salud. Son ellas las que soportan largas horas de pie con los niños en brazos, esperando turno para ser atendidas. Son ellas las que se angustian corriendo tras los medicamentos, viviendo un verdadero vía crucis en busca de los recursos necesarios para salvar las vidas que les son confiadas. Son ellas también las primeras en buscar alternativas para mejorar la calidad del aire y del agua a través de reivindicaciones públicas, organizando grupos solidarios para limpieza de los barrios y tantas otras pequeñas iniciativas, a fin de garantizar condiciones mínimas de salubridad para la vida de la familia (Gebara 2000:24).

En algunos análisis feministas la dimensión del entorno, de la tierra, de la composición de los territorios quedó relegada. Sin embargo, en la propuesta reflexiva de las teólogas feministas estaba presente como podemos ver en el siguiente fragmento de Mary Judith

Ress:

Estamos entrando en una extraña época nueva, donde ojalá los humanos nos conectemos en una escucha profunda. Una escucha de voces olvidadas por mucho tiempo: la de los mares, los ríos, las montañas, el bosque, las estrellas, la luna; aquellas que nos llegan por nuestra memoria genética –nuestros ancestros, tanto humanos y no humanos; la de nuestros cuerpos – el mío, el tuyo, la amiga que ha sido abusada, el nuevo bebé, los jóvenes, la viejita desgastada y con arrugas, la Tierra misma. Aquí es clave un sentido más amplio de hermandad. De una forma muy real, no existe el otro/la otra –la otra soy yo misma porque todos venimos de la misma fuente: al final todos somos terrestres (Ress 2012:34).

Desde 1992 varias teólogas feministas de la liberación reúnen esfuerzos en una red para publicar varios números de lo que será la revista *Con-spirando: Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*. Como ellas mismas afirman en su primera editorial: “El nombre mismo de la revista –“Con-spirando”- es un intento de visualizar algunos elementos de estas experiencias: la imagen de respirar juntas –que nos trae imágenes del planeta como un gran pulmón de vida” (1992:1). Resaltaban la interdependencia con el entorno y entre personas.

Treinta años después, leer los textos de las teólogas ecofeministas resulta muy sugerente, pues sus análisis eran agudos, señalando que la cuestión de la desigualdad de género resulta indispensable para una transformación sustancial que pueda detener la destrucción ecológica del planeta. A pesar de que sus planteamientos ocupaban un lugar marginal como voces críticas incluso dentro de la teología de la liberación, ellos resuenan con varios argumentos que hoy se expresan en ese espacio donde convergen la ecología política, el pensamiento ambiental, y los ecofeminismos de esta época. Aquí recupero un fragmento de la primera publicación de la revista *Con-spirando* de 1992:

hemos ido descubriendo también que la misma relación  
que en las culturas patriarcales o androcéntricas  
se establece entre hombres y mujeres  
relación jerárquica de dominio  
nunca horizontal ni igualitaria  
es la que establece el hombre con la naturaleza  
esta forma de relación ha devenido hoy en día  
en un problema que rebasando los límites de lo ético  
se ha transformado en un problema de sobrevivencia:  
no se trata sólo de que cambiemos  
nuestros modos de relacionarnos  
que sustituyamos la dominación  
por la colaboración y el respeto,  
la verticalidad por la horizontalidad  
entre hombres y mujeres,  
entre los seres humanos y la naturaleza,  
pasa ser “más buenos”,  
se trata simplemente de que si no lo hacemos  
vamos a acabar con la vida de nuestro planeta (*Con-spirando* 1992:3).

La revista *Con-spirando* consiguió publicar 60 números, el último de ellos en septiembre de 2009. Es una revista que reúne reflexiones de varias teólogas ecofeministas, algunos rituales, transcripciones y traducciones de otrxs ecofeministxs y luchadores sociales de varias latitudes nustramericanas.

Las reflexiones de las teólogas ecofeministas revalorizan la acción cotidiana, los sentires del cuerpo, la intuición. En sus exploraciones teológicas buscan una salvación que no provenga de fuerzas externas, sino de un conocimiento propio y colectivo (*Trapasso* 1992:7). La ética es revisada a través de estos lentes, no con base en normas generales, sino necesariamente emergente de casos específicos, teniendo presente la percepción y cómo

estamos inmersas en un entorno específico. Ello hace eco con las propuestas teóricas que las feministas académicas estaban enarbolando en la misma época sobre una ética de las mujeres (Gilligan 1977) o ética de cuidados (Tronto 1987, 1993), basada en situaciones específicas. Ivone Gebara lo planteaba así:

Nuestra vida cotidiana está llena de ejemplos de las implicaciones éticas de nuestro conocimiento que siempre guarda relación con la cualidad de nuestras acciones. Basta por ejemplo que comencemos a percibir la importancia de conocer mejor nuestro barrio para saber cómo actuar en él. Y cuando hablo de barrio me refiere no sólo al espacio geográfico en el cual millares de casas están construidas, sino a las personas que en él viven, con sus dificultades, sus formas de sobrevivencia, sus esperanzas y sueños. [...] Pienso también en la vegetación pobre o rica que está presente en el barrio, en la calidad del aire, en el color del cielo, en la cantidad de estrellas visibles en la noche. De la forma que adopte mi conocimiento, depende que mi círculo con las personas y las cosas se modifique; lo mismo sucede con mi acción sobre ellas. Por lo tanto, la relación entre ética y epistemología nada tiene que ver con un mundo abstracto: está enraizada en lo concreto de nuestra existencia (Gebara 2000:43).

Los ecofeminismos hoy en día mantienen el interés específico en comprender cómo la naturaleza ha sido concebida como separada de la humanidad –mayormente desde de los hombres privilegiados-, objetivada como materia inerte, pasiva, disponible, a modo que pueda ser expoliada, usufructuada, poseída, de una manera paralela y semejante a la concepción de las mujeres, sobre todo de aquellas subalternizadas, otrificadas. La ética de cuidados que desde esta corriente se propone pretende reconocer el medio ambiente y los seres que allí habitan, incluidas las personas, como redes o tramas de interdependencia, de donde surge o se sustenta “la vida”.

En el año 2000, Ivone Gebara publicaba *Intuiciones Ecofeministas* donde expuso sus ideas sobre la interdependencia:

La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplias. No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos (Gebara 2000:74).

Existen diversos ecofeminismos que se han ido construyendo como movimientos diversos dependiendo de las geografías, las alianzas tejidas, los referentes discursivos, y las necesidades más sentidas. Emma Siliprandi recoge como antecedentes los movimientos de

agricultoras organizadas en Brasil durante los años ochenta, que ya para el año 2000 podían hacer visible una manifestación de cerca de veinte mil agricultoras demandando al gobierno la atención a sus reivindicaciones (Siliprandi 2015b:279). En el año 2004 ya se articulaba un movimiento de mujeres en torno a la agroecología conformando el Grupo de Trabajo de Mujeres de la Articulación Nacional de la Agroecología. Ahora bien, en el contexto brasileño es muy visible y audible la organización de mujeres rurales y aquellas en búsqueda, transición o consolidación de formas agroecológicas de vida.

En otras partes del subcontinente la organización de mujeres rurales se ha desarrollado más a nivel local, comunitario, a veces con alcances micro-regionales. En el caso Oaxaqueño ha habido participación de teólogxs de la liberación en varias comunidades, que junto con otros sectores de la sociedad civil, han tejido alianzas con comunidades para defender bienes naturales, los usos comunitarios del territorio y formas tradicionales de cultivo, producción y consumo de alimentos. En esos procesos se han fortalecido liderazgos de mujeres y han surgido importantes procesos de reflexión y organización entre mujeres. Sin embargo, la forma de vida comunal, la comunalidad como forma de organización y reproducción de la vida diaria es muy fuerte en estas latitudes, por lo que los tejidos de mujeres organizadas han buscado actuar desde estas tramas, fortalecerlas, o cuando es necesario, transformarlas.

Desde la perspectiva ecofeminista constructivista se ha resaltado que la asociación entre mujeres y naturaleza no se da de manera natural, biológica o inherente. Siliprandi explica que bajo esta corriente se reconoce “la necesidad de la organización de las mujeres en cuanto sujetos políticos que tienen especificidades en las luchas sociales y, particularmente en las cuestiones ambientales, considerándose igualmente los demás colectivos oprimidos” (Siliprandi 2015b:282). En este sentido, podemos observar como los tejidos de mujeres rurales organizadas en las geografías oaxaqueñas han seguido su propio andar, sus diálogos y reflexiones como sujetos políticos con múltiples pertenencias, una a la trama comunitaria, otra a los procesos organizativos que van emergiendo en diferentes épocas y de acuerdo a las necesidades más apremiantes del contexto.

Las teóricas ecofeministas subrayan que las mujeres, por su situación histórica y socialmente construida, en donde realizan muchas actividades cotidianas de subsistencia, pueden atestiguar de manera más eficaz e inmediata los efectos de la destrucción ambiental o la mera o usurpación de los bienes comunes (Navarro Trujillo 2020; Herrero 2017; Cárdenas Solís 2012). No sorprende que sean ellas las que levantan la voz frente a las variadas formas de extractivismo que se hacen presentes en sus territorios.

Es por ello que las expresiones ecofeministas en la región nustramericana suelen enfocar su crítica al *maldesarrollo* (Herrero 2017), al sistema capitalista que va erosionando las condiciones para que los pueblos campesinos y originarios busquen y decidan sobre su vida buena en común y en autonomía. Desde esta corriente de pensamiento se suele visibilizar cómo afecta específicamente a las mujeres el extractivismo y la destrucción ambiental, y cómo ello hace que las mujeres sean protagonistas en las luchas ambientalistas y por la protección de los bienes comunes. Cada vez es más abundante la documentación de experiencias de mujeres organizadas que buscan fortalecer los usos comunes del territorio incluso frente a la amenaza de violencia (Cárdenas Soliz 2012; Santamaría Bonilla 2018).

Mina Lorena Navarro ha profundizado sobre cómo las formas de violencia en contra de líderes en los movimientos ambientales o territoriales busca desalentar la organización, y recrudecer la usurpación de la riqueza natural de los pueblos. En estos contextos los liderazgos y “acuerpamientos” de mujeres emergen dado que sus cuerpos son los que directamente enfrentan las amenazas y daños toda vez que se alteran las condiciones y relaciones de la reproducción de la vida. En sus palabras:

El sentido de emergencia y afectación que se activa, generalmente va re-tejiendo formas de enlace y generando nuevos y a veces inéditas alianzas y acuerpamientos comunitarios, como es la emergencia de ciertos protagonismos femeninos, con posibilidad de empujar procesos críticos de reflexión, cuestionamiento y alteración de las formas anteriores de relacionamiento (Navarro Trujillo 2020:129).

Amaranta Herrero da continuidad a ideas ecofeministas ya acuñando el término de cuidado: “El cuidado, o los cuidados, tiene que ver con nuestra relación con el otro, y la perspectiva ecofeminista contempla que ese otro puede no ser humano, sino que puede tratarse de cualquier ser vivo o parte del planeta, como la atmósfera, los ríos, los bosques o los

animales no humanos” (2017:24). Esta lupa amplificadora que logra identificar las redes de interdependencia que unen a la humanidad con otros seres y el entorno resulta de suma importancia, dado que hay corrientes de estudio sobre los cuidados volcadas a analizar únicamente las relaciones entre humanxs.

Existen varios puntos de convergencia entre proponentes de la ecología política, la filosofía ambiental, y las que piensan y escriben desde los ecofeminismos, sin embargo, estos puentes requieren consolidación y una constante reafirmación. Mina Lorena Navarro, por ejemplo, alerta sobre el peligro de reforzar un discurso de “ética reaccionaria de” donde la división sexual de trabajo se rigidice. Para enfatizar dicho punto, la autora parafrasea a Amaia Pérez Orozco, al señalar que “la lógica de sostenibilidad de la vida se pervierte en una ética reaccionaria del cuidado, cuando se parte de imponer a las mujeres la responsabilidad de sacar adelante la vida (Pérez 2014)” (Navarro Trujillo 2020:136). Aquí me interesa resaltar que el cuestionamiento de la división sexual del trabajo no es mecánica, espontánea, ni unidireccional, al menos sostengo esta posición tras el breve acompañamiento que pude realizar a los procesos de la Red de Amaranto de la Mixteca y de las Mujeres Milenarias. Hay una variedad de procesos que van abriendo las mujeres, diferenciados de acuerdo sus condiciones de vida, las alianzas y devenires que surgen tanto con los elementos no humanos de su territorio, como con otros sujetos y actores que llegan a hacer presencia y a caminar junto con ellas, para generar condiciones de habitabilidad autónoma, como propone Omar Giraldo (2018). Espero haber conseguido la elocuencia y articulación necesaria para ilustrar esto en los siguientes capítulos.

Ahora bien, los diálogos sirven para identificar puntos ciegos, puntos no considerados y, sin duda, los feminismos han sido fundamentales en echar luz sobre las múltiples opresiones que dejan huella y marcan los cuerpos y experiencias de las mujeres. Angélica Velasco Sesma (2016) puntualiza sobre los puntos ciegos que se generan cuando las éticas ambientales no consideran los sesgos de género. Ella, inspirada en las propuestas de Alicia Puleo, apuesta “por la auténtica universalización del cuidado de forma que sea llevado a la práctica por todos los seres humanos independientemente de su sexo” (Puleo 2011 citada por Velasco Sesma 2017:698). Aquí hay una dirección clara y explícita hacia la

desgenerización del cuidado. Se desprende una síntesis en donde las exigencias que desde el feminismo se han hecho se entretujan con las propuestas filosóficas de éticas alternativas desde el pensamiento ambiental.

Desde los ecofeminismos que miran hacia los procesos agroecológicos se busca hacer reconocimiento explícito de los diferentes trabajos que realizan las mujeres, tanto los remunerados como los no remunerados, dado que todos producen valor y riqueza social, y son imprescindibles para reproducir la vida. Hay un cuestionamiento hacia los rígidos roles de género, en dirección hacia la desgenerización del cuidado, de manera que la carga laboral y afectiva no recaiga exclusivamente en las mujeres y jóvenes. Amaia Pérez Orozco resume muy claramente este punto:

[...] cómo gestionar esa interdependencia inevitable. Si vamos a seguir haciéndolo bajo relaciones de asimetría y jerarquía, donde ciertos sujetos o colectivos, asociados a la feminidad, son unilateralmente calificados como dependientes, con las connotaciones de parasitismo que de aquí se derivan; mientras que otros, asociados a la masculinidad, son socialmente legitimados como independientes (léase autosuficientes) en aras de sus aportes a los mercados. La cuestión es, por tanto, cómo hacer para que la interdependencia se dé en términos de reciprocidad. Y aquí el feminismo añade una cuestión esencial: cómo hacer para que esa interdependencia se combine con el logro de niveles suficientes de autonomía, entendida como capacidad de decidir sobre la propia vida, sabiendo a la par que “la autonomía personal y la autonomía social mantienen una complicidad [...] una no puede darse sin la otra” (Pérez Orozco 2012).

## 2.4 Ética y prácticas

La discusión sobre la ética ambiental y la ética de cuidados viene desarrollándose desde los años ochenta respectivamente, lo cual resulta muy ventajoso para quienes en la actualidad nos encontramos recogiendo aportes y haciendo suturas donde consideramos pertinente. Una de las principales exponentes sobre ética de cuidados es la canadiense Joan Tronto (1993) quien argumenta que más que una serie de principios y reglas orientadoras de la acción, la ética de cuidados comprende prácticas relacionadas con la satisfacción de necesidades de otros.<sup>2</sup> Fisher y Tronto (1990) haciendo un esfuerzo por conceptualizar el

---

<sup>2</sup> Tronto (1987) retoma y continúa las reflexiones de Carol Gilligan quien argumenta que la racionalidad del cuidado es contextual y pone al centro las relaciones entre personas. Para Gilligan lo que describe *la ética del cuidado* es que gira en torno a relaciones y responsabilidades; “se ata a

cuidado más sistemáticamente, argumentaban que “El cuidado en el nivel más general incluye todo lo que hacemos para continuar, mantener y reparar el mundo para que podamos vivir lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras identidades y nuestro entorno, todo a lo que buscamos entretejer en una red compleja capaz de sostener la vida”.

Este punto de concretizar la ética de cuidados en prácticas me parece relevante dado que nos ofrece herramientas para aterrizar esta mirada. Además, Tronto (1993) explica que el observar el cuidado únicamente como disposición, o como emoción, puede generar una visión romantizada del mismo o puede tener un efecto privatizador cuando se le ubica dentro de la arena privada. Tronto ha sido muy enfática al respecto, y considera que es poco estratégico afirmar o secundar aquella propuesta de asociar el cuidado con lo femenino, aunque éste ha sido un argumento reiterado en varios momentos y coyunturas por mujeres organizadas (1993:119). Aunque tiene su potencia movilizadora es una estrategia que no permite elevar a primer plano los cuidados como una cuestión a nivel de sociedad, de democracia.

Vale la pena mencionar que la mirada sobre las prácticas también es conveniente porque ofrece una visión más abierta a dinámicas sociales flexibles y modificables en el tiempo sin que se pierda el aspecto estructural del que emergen. Whitney Bauman elige conceptualizar las relaciones entre humanos, entre humanos y *otros terrestres*, y con la misma naturaleza como prácticas, hábitos y performatividad. Bauman propone pensar desde categorías que no estén ancladas en la sustancia, pues esto ha llevado a pensar en dicotomías que reducen y encierran, e impiden visualizar diferencias que producen diversidad entre quienes habitamos el planeta. Las prácticas y hábitos se asemejan a los guiones de actuación, pautas que se siguen, pero que permiten también cierto margen de desviación o interpretación. Es allí donde, de acuerdo a Bauman, podemos reconocer nuestra agencia. Bauman hace un esfuerzo notable en pensar desde categorías más abiertas, en donde se reconozca la influencia del medio social y ecológico sobre el ser, pero también las posibilidades abiertas

---

circunstancias concretas y no a formalidades y abstracciones ... se expresa no como un juego de principios sino como una actividad, la actividad del cuidado” (Tronto, 1987:4)

que tienen las personas para modificar su medio social, cultural y ecológico. En sus palabras “con agencia compartida, no somos completamente libres de nuestros contextos, historias, y devenires materiales, como tampoco estamos completamente determinados por ellos (2014:123). Es en estos márgenes donde podemos enfocarnos para observar resistencias.

Stephen Sherwood et al (2017) también argumentan que la teoría de las prácticas de Theodore Schatzki ha sido útil para explicar las relaciones de la alimentación. En esta perspectiva la práctica constituye un espacio social eminentemente político donde establecemos y restablecemos pasado y futuro. En uno de sus artículos resumen “nosotros observamos la práctica como un proceso continuo de relacionamiento, organización, expresión, al tiempo que las personas, operando desde sus contextos socio-biológicos de co-producción, llegan a acuerpar y ensamblar el presente resolviendo interfaces entre los deseos y posibilidades, así como entretejiendo historias y futuros” (2017:5). En visión de estos autores, la práctica tiene efectos planeados, no planeados, deseables e indeseables.

Arturo Escobar basa su concepción de ontologías en prácticas. Para él cada mundo u ontología se encarna en prácticas y éstas se realizan en medio de relaciones de poder. En sus palabras, “cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto a su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose (*unfolding*) sin cesar” (2014:108). Esto es de suma relevancia para el próximo apartado que busca abordar el tema del poder y la otredad. Siguiendo a Arturo Escobar y Marisol de la Cadena, si bien los diferentes mundos interconectados que pueblan el planeta están transformados por la modernidad, también éstos se desenvuelven como ontologías que “exceden” dicha modernidad. “Este “exceso” que resiste la definición y reducción a lo moderno, es también un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica” (De la Cadena, en imprenta, citado por Escobar 2014:108). Esta diferencia que se actúa y revitaliza por cada sociedad en su contexto ecológico, histórico, social, y defiende sus formas específicas como parte del ser y estar en el mundo, expresa también formas particulares de cuidado de la vida. Así también podríamos pensar que, si en la agroecología se ponen en prácticas nuevas

relaciones y valores conformando nuevas éticas desde sus márgenes, se están reconstituyendo mundos de relaciones, aunque sea a nivel micro.

## 2.5 Otredades

Tomando la advertencia que hace Joan Tronto (1993) de evitar romantizar la cuestión del cuidado vale la pena revisar las estructuras donde ésta se desarrolla como ética y práctica y los límites que constantemente enfrenta, y que la bloquean y la marginan. Joan Tronto aborda este tema desde varios ángulos. Primero analiza como el trabajo de cuidados se engrana con ejes de opresión como el sexismo, el clasismo y el racismo. Después analiza cómo el cuidado es constantemente visualizado como una debilidad.

Tronto (1993:13) plantea que en la historia occidental el trabajo de cuidados ha sido realizado desproporcionadamente por personas que han sido esclavizadas, puestas en condición de servidumbre o mujeres. La autora describe como cuestión indescifrable el identificar si las personas que realizan trabajo de cuidado son desvalorizadas por el trabajo que hacen o si son primeramente inferiorizadas y por tanto obligadas a realizar el trabajo de cuidados que es en sí mismo desvalorizado. La autora disecciona en cuatro partes los cuidados a modo de profundizar sobre sus complejidades y, a su vez, buscar mirar la integralidad de los procesos involucrados. Tronto observa cuatro procesos: “notar la existencia de una necesidad (*to care about*), tomar medidas encauzando una respuesta a esa necesidad (*care for*), dar directamente la respuesta o el cuidado (*care giving*), y recibirlo (*care receiving*)” (Paperman 2011:34-35). De acuerdo a Tronto los primeros dos suelen ubicarse en el ámbito de lo público y frecuentemente los desarrollan quienes poseen mayores privilegios. En cambio, los procesos de dar cuidado y recibirlo suelen recaer en personas con menor poder (Tronto 2013:114). En 2013 Tronto añadió un quinto proceso al circuito de cuidados que consiste en que una vez que los cuatro se llevaron a cabo, se sientan las condiciones para que el cuidado se siga llevando a cabo en el futuro próximo. Es entonces cuando se desarrolla la expectativa de que el cuidado continúe, por lo que cualidades como la confianza y la solidaridad pueden ser características de esta etapa.

La otra dimensión que aborda Tronto tiene que ver con una ontología moderna occidental donde se privilegia y valora una autonomía ficticia de parte de seres aparentemente individuales que sacian sus necesidades en el mercado. En esta ontología la vulnerabilidad que supone la interdependencia o co-existencia es menospreciada. Es allí donde Tronto encuentra que el trabajo de cuidados es en sí despreciado. Desde una visión junguiana, esa vulnerabilidad e interdependencia reprimida y negada constituirían la sombra de la sociedad moderna occidental donde la imagen que queremos ver de nosotrxs mismxs es individuos independientes en su máxima potencia. Arturo Escobar describe el paradigma de la modernidad en los siguientes términos, “Dentro de la ontología dualista dominante, sin embargo, nos vemos como “individuos” auto-contenidos, desarrollando nuestra experiencia en un mundo que creemos gira independientemente de nosotros” (Escobar 2014:113). Sobra decir que Moore (2015) coincide con estos autores en la separación excepcional de la humanidad como ficción unitaria aunque sitúa los orígenes de separación en los regímenes simbólicos y de conocimiento del capitalismo temprano del siglo XVI.

En contraste con la ontología moderna existe un sinnúmero de ontologías que Arturo Escobar llama “relacionales” dado que en lugar de desmarcar a la humanidad de su entorno y dentro de ella crear separaciones, motivan una reiterada y consciente vinculación entre humanxs y con no humanxs a través de prácticas. Esta perspectiva descentra las relaciones entre humanos para incluir una serie de actores que van desde objetos, minerales, animales y espíritus, o formas no corporizadas de energía.

Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos) (Escobar 2014:103-104).

Estas ontologías relacionales en lo cotidiano disputan su razón de ser y de interpretar el mundo a la ontología moderna dominante. Las ontologías relacionales se enfrentan con las lógicas de la economía capitalista que imponen la fórmula de ser y estar en el mundo como consumidores individuales dentro del mercado globalizado. Además, también suelen cargar con imaginarios que les han marginalizado, invisibilizado o inferiorizado como formas de vida arcaicas, retrógradas o asociadas a la pobreza o subdesarrollo.

Escobar ha aportado un análisis profundo sobre cómo la era del “desarrollo” gesta un discurso de inferioridad e insuficiencia de las sociedades en el subcontinente nustramericano promoviendo que los gobiernos impulsaran una serie de políticas a fin de empujar las organizaciones políticas, económicas y sociales de los países hacia un modelo de industrialización y urbanización. Escobar retoma la doctrina Truman como expresión simbólica de esta era donde la potencia mundial justificaba su intervención en los asuntos de otras naciones bajo el alegato de “reproducir en el mundo entero las características de las sociedades avanzadas (altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y valores “modernos” [...])” (2014:16). Las elites de los estados nación nuestroamericanos empujaron proyectos económicos, sociales y políticos sobre dichas bases discursivas recreando, puede ser que incluso con mayor intensidad, los ejes de opresión bajo las cuales poblaciones y territorios eran puestos bajo tutela y conducción capitalista.

Ya mucho tiempo atrás, desde la época de la Ilustración, los estados imperiales coloniales y a las elites gobernantes en “nuestra América” emplearon discursos para mantener bajo dominación a los grupos subalternos que conformaban las diversas poblaciones americanas. Como señala Santiago Castro Gómez, “la Ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes todavía en las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad” (Castro Gómez 2005:16). Así también las ciencias humanas que acogen categorías jerarquizantes de los pueblos y personas para señalar su supuesta evolución moral, política, económica nutren el proyecto imperial de Occidente para posicionarse por encima de otras formas de estar y ser en el mundo (Castro-Gómez 2005:17). Así, se generaría una hegemonía de una forma de conocer y estar en el mundo por sobre todas las demás.

Silvia Rivera Cusicanqui habla del colonialismo como una “estructura social diferenciante y a la vez inhibidora de un discurso propio” (2015:26) que se reedita y actualiza en diferentes épocas de la historia contemporánea con los mismos efectos de dominación. Haciendo sociología de la imagen para interpretar el pasado y presente de los pueblos y

comunidades en Bolivia, da cuenta de cómo perviven los discursos colonizadores a través del tiempo.

*Conversión y reducción* fueron prácticas y conceptos privilegiados en el período colonial de las Misiones, junto con *salvaje* y *neófito*, términos que todavía podemos escuchar hoy en público. *Colonización, trabajo forzado y limpieza* fueron la marca genocida de la era liberal republicana hacia quienes, redefinidos como *bárbaros*, había que someter a la misión civilizadora de criollos y mestizos. Ya en la era del populismo desarrollista y la captura del estado por intereses foráneos, los términos sustitutos han sido *desarrollo, integración e identidad boliviana* –vigentes desde 1952 hasta la Bolivia “plurinacional” de nuestros días – que permitieron ornamentar al estado con las manifestaciones culturales indígenas o recluirlas en museos y archivos de *folclor*, redefiniendo a su población mayoritaria con términos como *pobreza* y *atraso*, que son hasta hoy herramientas de intervención misionera (Rivera Cusicanqui 2015:271).

Pese a los discursos que han inferiorizado a campesinos, indígenas y afrodescendientes, las formas de vida con estrecha relación con la tierra han subsistido los largos periodos de colonización, la etapa republicana, y consolidación de los estados modernos. Ello ha significado una larga lucha por la defensa o reivindicación de tierras y territorios que ahora no podemos siquiera reseñar. Basta decir que esta larga lucha se ha realizado frente a formas tecnificadas y más industrializadas de producción alimentaria. En estos procesos han sido continuamente relegados “los conocimientos y prácticas tradicionales de las comunidades campesinas y étnicas, lo que ocasiona su repliegue pues son vistas por los estamentos científicos y políticos como una fuente inválida de saberes” (León 2014 citada por Mateus Moreno 2016:63).

Siguiendo a Enrique Leff, la agroecología es una vía no del todo ajena a las formas de adaptación territorial que muchas poblaciones del continente latinoamericano, en breve de pueblos campesinos e indígenas, han desarrollado en el tiempo. Estos pueblos han encontrado formas diversas de conocimientos y tecnologías para cohabitar con diferentes formas de vida- humanas y no humanas - en territorios específicos. De acuerdo con Leff estos conocimientos “han sido marginados porque la colonialidad de saber ligada al desarrollo capitalista ha impuesto sucesivamente conocimientos y tecnologías colonizando las formas de vida de los pueblos del continente (Leff 2009:1). La práctica agroecológica no prescinde de los conocimientos y método científico, lo cual es importante señalar. De hecho, un ámbito crucial de acción de la agroecología es en el campo científico, como lo señalé anteriormente. No trato de negar los avances que la ciencia ha generado y

posibilitado para mejorar las condiciones de vida humanas. La agroecología hace diálogo con distintas fuentes de conocimiento, incluidos los saberes locales, y ensaya diversas síntesis de estos.

## **2.6 Visibilización y reconocimiento de prácticas agroecológicas de cuidado**

Ya en este punto, quisiera aterrizar en lo específico en las prácticas agroecológicas que modelan y encarnan cuidado en sus diferentes relaciones, con el entorno, con las personas y con otras generaciones. En las prácticas para nutrir el suelo con microrganismos, para cultivar sin agro-tóxicos, para aprovechar el agua, para la crianza de animales en forma sustentable, para transformar los cultivos en alimentos sanos, variados y ricos, es que se modelan ontologías relacionales y una ética que de allí emana. Es semejante a lo que Silvia Rivera Cusicanqui nombra como ética del trabajo, en donde a través del trabajo manual y las reflexiones colectivas que vienen aparejadas, se da cuerpo a formas específicas de estar y ser en el mundo. Ella lo explica de la siguiente manera:

En el plano político, buscamos reinscribir en el microespacio social que habitamos una arena común para practicar formas de “buen gobierno” y “buen vivir” como gestos micropolíticos de conocimiento corporal e intersubjetivo. La ética del trabajo significa para nosotros el hacer conociendo, el conocer con el cuerpo, el autoconstruirnos a través de un diálogo con la materia –la madera, el cemento, la tierra- y de las conversaciones y akhullis de discusión y reflexión (Rivera Cusicanqui 2015:302).

En las redes agroecológicas de producción y consumo es igualmente importante la organización, la reflexión colectiva, la actualización y la capacitación por lo general por vías horizontales, la toma de acuerdos consensuados que permitan impulsar la valoración de estos trabajos y sus productos por parte de las personas. Son comunes las asociaciones entre productores y productoras agroecológicas en donde se intercambian conocimientos, técnicas para el cultivo y estrategias para la comercialización; así también entre consumidores se promueve un consumo consciente y responsable (Olarte Sierra 2015). En ocasiones, también puede darse que productores y consumidores lleguen a acuerdos importantes en torno a precios como en la Red de Amaranto de la Mixteca, o días de trabajo compartido de modo que ambas partes se van familiarizando con las necesidades de cada uno.

Existe ahora cada vez más producción académica que visibiliza el trabajo, el conocimiento y la participación de las mujeres en la agroecología. Mucha de esta labor consiste en visibilizar y reconocer las numerosas actividades no remuneradas que se desarrollan dentro del hogar, las parcelas, las huertas y traspatios, así como en otras áreas comunitarias, que son invisibilizadas al no regirse en torno a un salario o a los intercambios monetarios. Como argumenta Silvia Papuccio de Vidal el papel de las mujeres en la agricultura es “activo y generador permanente de valor” (2014:2). Así, han surgido numerosos esfuerzos por documentar, visibilizar y cuantificar la totalidad de aportes que realizan las mujeres para la subsistencia de sus familias y comunidades.

En los movimientos sociales campesinos y en defensa de los territorios se ha ido subrayando cada vez más el papel y los aportes que realizan las mujeres. Estefanía García Forés analiza el discurso de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) que agrupa a las organizaciones rurales campesinas del capítulo latinoamericano del movimiento global La Vía Campesina. García Forés revisa las propias declaraciones de la CLOC desde su origen en 1994 con el I Congreso celebrado en Lima, ligado a la “Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”, hasta la declaración de la asamblea celebrada en Quito en 2010. Desde las primeras declaraciones ella encuentra que ya aparece la problemática de la participación de las mujeres en sus respectivas organizaciones ya que existe una sobrecarga de trabajo y predomina la concepción de que la militancia es de los hombres.

El hombre no entiende, o no tiene claro, que la mujer debe participar en todas las actividades igual que los varones. [...] La mujer, debido a los problemas y quehaceres del hogar, tiene dificultades en su completa participación en las organizaciones. [...] Repudiamos la reproducción del machismo y opresión dentro de las organizaciones de izquierda (partidos y movimientos, etc.), que hieren la dignidad de la mujer indígena, negra y campesina (CLOC, declaración 1er Congreso, 1994 citado en García Forés 2014: 96).

La autora problematiza que dentro de la categoría identitaria campesina existe toda una gama diversa de mujeres con oficios diferentes, desde artesanas, pescadoras, pastoras, asalariadas agrícolas en cosecha, o envasado, productoras. García Forés (2014) señala dicha identidad también se construye a partir de los contextos culturales donde provienen. Lo

común a todas ellas es que por lo general comparten la responsabilidad del trabajo de cuidados, cuando los hombres tienden más a realizar actividades remuneradas que son consideradas como productivas -generadoras de valor-. Esta diferenciación de trabajo por género se ve reforzada por muchas de las políticas estatales al campo que asumen que la unidad familiar productiva es monolítica y cuya representación legítima es el hombre, por lo que dirigen los apoyos a estos.

Es interesante que la identidad campesina que comparten hombres y mujeres gira en torno a la producción de alimentos lo que está intrínsecamente asociado con la reproducción de la vida de poblaciones humanas y no humanas. En palabras de García Forés, con dicha identidad se erigen

como sujetos indispensables para la reproducción y sostenimiento de la vida humana, puesto que sin ellas y ellos la vida simplemente no sería posible (Palacios, 2011:35). Es bajo esta identidad que buscan reafirmar su existencia en el mundo y sobre la cual erigen su lucha. De su identidad principal campesina emerge la ética del cuidado transgénica (Puleo, 2008), de mujeres y hombres, sin distinción. El cuidado a la naturaleza, el bienestar de las personas y la alimentación como un acto de amor surgen como algo propio y distintivo de la identidad del movimiento campesino en su conjunto no solo de las mujeres (García Forés 2014:104).

García Forés encuentra que, aunque el tema de las contradicciones entre militancia, trabajo de cuidados y trabajos remunerados emerge en las primeras asambleas, después se diluye con el tiempo, por lo que se torna necesario apuntalarlo y discutirlo con mayor profundidad a modo de encontrar vías de resolución. Al final esta discusión necesariamente apunta hacia cuál es la buena vida, el buen vivir, de sus poblaciones, atendiendo a los efectos de la división sexual del trabajo. Silvia Papuccio de Vidal argumenta que

mirar desde la sostenibilidad de la vida implica preguntarnos si, al final de los finales, todo el complejo engranaje de cuidados remunerados y no remunerados, de políticas y procesos mercantiles y no mercantiles, que van desde lo macro a lo micro, atravesando el nivel meso, permite a la gente que conforma dicho engranaje alcanzar una vida digna de ser vivida y si se genera o no bienestar encarnado y cotidiano (2014:54-55).

En la misma línea, Aymara Llanque et al., hablan sobre “sustentabilidad de la vida”, para referirse a la interacción constante entre humanos y no humanos cuidando en común que ciertos procesos socio-ecológicos puedan mantener su capacidad creadora y regeneradora

en el tiempo. En este sentido se propone una mirada sistémica que abarque tanto procesos sociales como su relación con su entorno en una dinámica en donde no se agoten los flujos de energía y materia.

A continuación, hago apenas una pequeña selección de algunas de las experiencias que han sido sistematizadas y publicadas y dan cuenta del mosaico de prácticas en agroecología donde las mujeres son agentes de cambio material, simbólico, ético todo a lo largo de la región latinoamericana.

En Colombia, Irene Cárdenas Solís (2010) reconstruye la historia de la Asociación de Mujeres Organizadas de Yolombó, desde su formación en 1992 como parte de encontrar alternativas frente a la degradación ambiental, la guerra y la falta de ingresos. Estas problemáticas se agudizaban para este grupo de mujeres organizadas al llevar la carga de género de ser percibidas y ellas auto-percibirse como principales cuidadoras de sus familias. Cárdenas Solís hace un ilustrativo recuento de cómo este grupo de mujeres incursionan y transitan hacia un modelo de producción agroecológica consiguiendo llevar alimentos sanos y variados a las mesas de sus hogares, diversificando las especies vegetales y animales de sus huertas y fincas, generando ingresos económicos, y posicionándose políticamente por la paz en Colombia.

En el Brasil, Emma Siliprandi (2015a) ha sido una figura clave que ha dado relevancia a la participación de las mujeres en la agroecología. Ella ha enfatizado tanto la dimensión micro compuesta por las actividades cotidianas de las mujeres que practican la agroecología a nivel comunitario, así como la dimensión compuesta por las actuaciones y movilizaciones que logran adquirir mayor atención mediática; por ejemplo, la destrucción de laboratorios de la empresa Aracruz en Rio Grande do Sul en 2006 por parte de campesinas organizadas que se manifestaban en contra del agronegocio de eucaliptos que habían contribuido a la destrucción ambiental y pérdida de biodiversidad.

Silvia Papuccio de Vidal (2014) ha documentado la experiencia de organización y los aportes de las mujeres organizadas en diferentes regiones de Argentina. Son varios los aportes que ella registra en torno a la seguridad alimentaria que incluyen producir alimentos nutritivos para la familia y comunidad, el desarrollo de conocimientos acerca de la

preparación de la comida, y la transmisión de “pautas culturales de producción, consumo e identitarias” (2014:166). Así también, existen aportes en torno al cuidado de la naturaleza entre los cuales se encuentran “selección y el mejoramiento de especies alimenticias y medicinales y con el desarrollo de prácticas ecológicamente sostenibles aplicadas al aprovechamiento del agua y el mantenimiento de la fertilidad de los suelos” (2014:166). Papuccio de Vidal resalta la heterogeneidad de mujeres y experiencias en el campo producidas tanto por la diversidad de contextos geográficos que habitan, así como factores de clase, edad, escolarización, étnico-racial, así como otros factores políticos, sociales y económicos.

Gloria Patricia Zuluaga Sánchez, Clara Inés Mazo López y Lilliam Eugenia Gómez Álvarez con el fin de visibilizar las experiencias de mujeres colombianas impulsando la agroecología, desde sus parcelas, así como desde la academia y las organizaciones civiles, han recogido un buen número de experiencias y actoras en este campo. De acuerdo a las autoras en las prácticas cotidianas de estas múltiples experiencias las mujeres “enlazan la economía, política y ecología a través de sus cuerpos, sus hogares y sus agroecosistemas” (Zuluaga Sánchez *et al.* 2018:57). Su actuar aterrizado a nivel micro, en realidad responde e interpela a procesos económicos, políticos y ecológicos de escala global.

## **2.7 Conclusiones**

Los procesos agroecológicos latinoamericanos proveen una experiencia ilustrativa de cómo el trabajo viene aparejado con una ética ambiental, enfocada a los cuidados, encarnada en prácticas. Las corrientes de pensamiento que han puesto atención sobre estos procesos, entre ellas la ecología profunda, la filosofía ambiental latinoamericana y los ecofeminismos, han resaltado cómo lo ambiental y el cuidado son piezas clave de una ética que permita trascender las diferentes crisis que caracterizan nuestra época. Esta perspectiva concibe a la humanidad como una hebra más del entretejido activo que es la vida. Coinciden en cómo la separación ontológica y epistemológica entre humanidad y naturaleza ha fabricado la ilusión de individuos (por lo general varones) independientes, que se mantienen a flote resolviendo sus necesidades en el mercado. Hay una denuncia

desde los ecofeminismos, que sostienen al respecto de las perversas dinámicas que se generan a partir de rígidos roles generizados, donde recae exclusivamente en las mujeres el cuidado hacia los demás, incluida la naturaleza. El llamado que secunda mi análisis es pues a continuar reflexionando y encontrando posibles rutas donde el cuidado sea una ética compartida.

Ha sido importante explicar cómo la ética planetaria o ambiental no proviene de una serie de presupuestos abstractos universalistas. Por el contrario, es contextual y se realiza en prácticas territorializadas. El enfoque en las prácticas es necesario puesto que ya las estudiosas como Joan Tronto han enfatizado que la ética de cuidados se ejerce en trabajo. Justo ahí reside la maniobra estructural que el sistema capitalista realiza, para empujar la ética de cuidados hacia los márgenes, negar su carácter de trabajo, y para que continúe siendo realizada por personas en posiciones subordinadas.

La agroecología ha tenido una fácil recepción entre algunos de los pueblos y comunidades latinoamericanos dado que hay una cercanía con las ontologías relacionales que estos han desarrollado a lo largo del tiempo. Las ontologías relacionales conforman maneras de ser y estar en el mundo de las personas ligándolas a todo lo que habita y crea un territorio específico, el agua, los animales, las plantas, la tierra y sus diferentes niveles, el cielo y sus diferentes niveles, con todo y sus dueños espirituales. La agroecología toma en consideración estas ontologías dado que reconoce los múltiples conocimientos que ellas engloban y parten ambas de observar cómo las vidas de los entes que habitan en un territorio se nutren del flujo de energía y materia en sus diferentes ciclos. Sin embargo, estas ontologías también han enfrentado numerosos embates y esfuerzos por desprestigiarlas, inferiorizarlas, y hasta aniquilarlas.

Pese a todo ello, las experiencias latinoamericanas de agroecología que aquí reseñamos sirven para echar luz sobre cómo la vida insiste en recrearse, cómo se organiza y gestiona a partir del trabajo agroecológico en contextos muy complejos. También permite reflexionar y dialogar sobre las limitaciones que enfrentan el trabajo y la ética de cuidados que tiene lugar en los procesos agroecológicos a nivel micro, pero cuya proyección va más allá.

### **Capítulo 3. Visiones contrapuestas de la tierra-territorio**

La tierra habla, de diferentes formas, siente, se expresa, es un ser vivo. Muchas personas y pueblos lo entienden, pero un gran número de personas lo hemos olvidado, hemos dado la espalda a cómo otros interactúan con el mundo.

Este es un ejercicio de comunicación. Diálogo de saberes le han dicho algunas personas.

Y es que en nuestra historia moderna plagada de colonialismos hemos perdido o sacrificado la posibilidad de hablar, de dialogar, escuchar y aprender. Hemos construido nuestra Babel.

En este capítulo me dedico a revisar algunas formas de concebir y habitar la tierra-territorio y busco dar pinceladas generales sobre el contexto donde está situada esta investigación: la entidad de Oaxaca, en México, y dentro de ésta el territorio Nuú Savi, y más dentro aún, la región que se le conoce actualmente como Mixteca Alta. ¿Para qué fines? La respuesta corta es para asumir que las prácticas de cuidado y la ética que de ésta emanan no suceden en una tabula rasa. Raghuram Parvati (2016) hace una atinada advertencia sobre el hecho de que en mucha de la literatura académica los cuidados son conceptualizados como universales, y se analizan atendiendo a problemáticas del norte global. Su argumento central es que los cuidados necesariamente deben situarse y las investigaciones por lo tanto tendrían que considerar aproximaciones a las geo-historias de los cuidados. Como me interesa sobre todo enfocarme a los cuidados con la tierra y sus habitantes, decidí entonces recrear una breve geo-historia de la tierra-territorio de la Mixteca Alta.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Mapa de Ivy Rieger Alana, (2018) “Memoria, pertenencia y la práctica de las fiestas en una comunidad mixteca”, Boletín de Antropología, vol. 33, núm 56.

Natalia Quiroga Díaz (2014), en un sentido semejante, enfatiza la necesidad de descentrar las teorías de cuidado, entendiendo yo por eso, la necesidad imperante de explicar los cuidados desde diferentes escenarios, y asumiendo que esas localizaciones puedan regenerar, ampliar y enriquecer la teoría sobre las prácticas y los sujetos que cuidan. Ella propone una mirada decolonial, abierta a revisar las formas peculiares en que las sociedades latinoamericanas han sido racializadas, dado que mirar los cuidados como resultado únicamente de los procesos de desigualdad de los géneros no es suficiente. En palabras de ella:

Sobre todo cuando en la región, para muchas mujeres un escenario principal de inequidad es el mercado de trabajo. El acceso a ingresos exige de extenuantes jornadas laborales y el trabajo de cuidado, es visto por muchas mujeres como un espacio fundamental de su realización personal, principalmente cuando la mayor parte de su tiempo está dedicado a la realización de labores extenuantes y con bajos ingresos (2014:112).

Para los casos que más adelante explicaré a detalle, el de productoras de amaranto y el de las productoras de pulque, esta visión de Quiroga tiene mucho sentido. Muchas de estas

mujeres y hombres han tenido a lo largo de sus vidas diferentes formas de trabajo y de acceso al mercado laboral remunerado. El poder optar y echar adelante el trabajo agroecológico, pese a sus cargas extenuantes de trabajo y bajos rendimientos económicos, es de cualquier manera una alternativa frente a la migración y el desempeño de otros oficios remunerados, aunque muy precarizados.

No puedo omitir mencionar los argumentos que Uma Narayan (1995) ha hecho acerca de los discursos de cuidado. Ella observa cómo los procesos de colonización se han sostenido en justificaciones morales sobre el cuidado de los Otros. Explica que los colonialismos se llevaron a cabo bajo el argumento de *hacer el bien* a los “Otros” subalternizados, ocultando a primera vista las relaciones de dominación y de poder implicadas. Partiendo de estos escenarios, Narayan advierte que “aunque los discursos de cuidado tienen la virtud potencial de llamar la atención a las vulnerabilidades en las relaciones de personas situadas de manera diferencial, el discurso de cuidado puede correr el riesgo de usarse ideológicamente cuando las “diferencias” son definidas de manera egoísta por quienes dominan y son poderosos” (Traducción mía de Narayan 1995:136). Advierte Narayan que las definiciones de diferencia y vulnerabilidad son terrenos en disputa.

Las aportaciones de Narayan son pertinentes porque pone los reflectores sobre las relaciones de poder desigual, los procesos de enunciación, representación y tutelaje envueltos en contextos de colonialismo. En estas disputas se debaten diferentes formas de ser y de estar en el mundo. Comienzo este capítulo con la aclaración de que por tierra-territorio no estoy entendiendo algo unificado que está allá afuera disponible a la exploración. No es entonces una unidad, un todo, un entorno, una naturaleza, un escenario al cual nos aproximamos y sobre el que nos paramos para realizar nuestra actividad. Arturo Escobar, Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2014) han hecho un delicado análisis al respecto de esto, identificando cómo como humanos y mediante diferentes ontologías damos significado a nuestra existencia junto con otros sujetos, que pueden ser no humanos, tales como animales, plantas, cerros, espíritus, y es en nuestras relaciones con otras entidades terrestres con las que construimos formas diferentes de ser y estar en el mundo. Estos autores hacen énfasis en que las ontologías se construyen a través de prácticas

(2014:96), es decir que no son una mera representación o constelación de significados etéreos, sino se encuentran encarnados en prácticas cotidianas y en las narrativas que las envuelven y otorgan sentido. Coincide con esta visión Whitney Bauman quien también señala como las ideas y creencias encarnan y moldean cuerpos y entornos. Él argumenta que la manera en que hacemos significados se materializa en el mundo alrededor nuestro. En otras palabras, moldea nuestros cuerpos y otros cuerpos terrestres a nuestro alrededor, co-crea con otros los mundos ecosociales en los cuales vivimos (2014:108). Las ontologías diversas que se enactúan en distintas geografías se interrelacionan en tensión y conflicto, discurre entre ellas un escenario de lucha de poder. Es así como se torna importante preguntarnos qué prácticas hacen distintas ontologías, que mundos y territorios se co-crean “y, podemos agregar, con qué consecuencias, para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos” (Escobar, Blaser y de la Cadena en Escobar 2014:98). Esta pregunta es el hilo conductor del siguiente capítulo.

Primero hago una exploración de cómo desde la filosofía occidental y religión cristiana se han concebido formas de estar en la tierra-territorio, así como otras provenientes de las culturas originarias. Por supuesto que la presentación de formas tan contrastantes de concebir la tierra, una versión que la percibe como degradada y en la otra como animada y sacralizada, muestra apenas dos polaridades para fines heurísticos, dado que en la cotidianidad estos polos solo señalan el rango de posibilidades, “abren la cancha”, donde se debaten, disputan, negocian y acomodan múltiples versiones de ser y estar en el mundo, con todas sus contradicciones. Después hago una breve reseña de cómo el liberalismo como pensamiento y políticas intervino en la región. Luego recorro rápidamente cómo la era del desarrollo hizo al margen el territorio mixteco, y cómo los problemas de erosión del suelo, la falta de suficiencia alimentaria y la escasez de ingresos forman las condiciones de una larga fuga de personas hacia fuera de la región. Finalmente ofrezco un panorama de lo que es la agricultura industrial y extractivista en la actualidad, pues es justamente frente a este esquema al que se contraponen la ética y trabajo de cuidados de campesinos y campesinas, del que hablaré con más amplitud en los próximos capítulos.

### 3.1 La tierra degradada

Augusto Ángel Maya, exponente clave del pensamiento ambiental latinoamericano, hace exploraciones históricas sobre la mirada filosófica sobre la naturaleza. Dice: “El individuo se asoma a la naturaleza mediado por una red de símbolos e instituciones culturales que definen en gran medida el sentido de su actividad” (2012:21). Augusto Ángel Maya se va muy atrás en el tiempo, pero es interesante acompañarlo e identificar cómo cambian las interpretaciones que se dan sobre ese mundo natural aparentemente externo y en el que habita la humanidad. Discute cómo ha cambiado en la historia de occidente el papel de la filosofía, siendo que los jonios la empleaban para conocer e indagar el mundo percibido, *physis*, hasta corrientes más modernas donde el centro de atención e interrogación se ubica sobre el comportamiento del hombre y su relación con la naturaleza.

Ángel Maya explica cómo con Platón se da un quiebre en el pensamiento filosófico pues inauguró una versión en la que la naturaleza es una colección de formas degradadas de otras que son perfectas y verdaderas. Esta perspectiva platónica puso los cimientos sobre los cuales se erigió después el pensamiento de la cristiandad. La trascendencia fue colocada sobre la inmanencia, de forma unificada como fuerza dominante. De acuerdo con la perspectiva de Ángel Maya, la cristiandad generó una visión de mundo donde un Dios todo poderoso es omnipresente y rige todos los espacios de acción de este mundo, sin dejar un solo espacio fuera de su poder. A esta visión se enfrentaron, con ella debatieron, y en ocasiones frente a ella perecieron otras perspectivas y explicaciones del mundo. El propio pensamiento científico representó una resistencia frente a esta ontología y epistemología cristianas.

Valdría la pena recalcar que han existido muchas corrientes de pensamiento cristiano y que éste ha estado lejos de ser un ente monolítico en el pasado como en el presente. Ángel Maya da cuenta de esto mismo y de cómo van instalándose, a modo de hegemonía, algunas corrientes que encajan más con las condiciones materiales de la época. A continuación, recojo algunas de sus observaciones sobre las corrientes predominantes.

Citando a Ángel Maya, el cristianismo se monta sobre las bases platónicas que clasifican y jerarquizan, en orden descendente, a la materia y al espíritu.:

En la cúpula se sitúa Dios, que es el principio de toda existencia y de toda actividad. En segundo lugar, vienen las almas, que son la explicación inmediata de cualquier movimiento o de cualquier actividad. En un último y relegado sitio viene la materia, que no tiene por sí misma ninguna posibilidad de existencia. El cuerpo humano hace parte de la realidad degradada de la materia (Ángel Maya 2012:220).

Esta base filosófica religiosa impregna hasta hoy muchos de los aspectos de la vida social, cultural, económica y política de las sociedades occidentales con hegemonía cristiana. Los cuidados en sus diferentes oficios también recrean esta jerarquía. Luz Gabriela Arango Gaviria (2011) arroja luz sobre cómo las actividades y trabajos de cuidados están jerarquizados entre las más nobles o de mayor prestigio frente a aquellos más desvalorizados y considerados sucios. En la parte alta de la escala se encuentran aquellos que cuidan de la moral, el intelecto y la salud de las personas, y en ellos identificamos profesionistas en áreas de la educación, la salud y la asistencia social. En la parte baja de la escala encontramos a los trabajos relacionados con la materia y la corporalidad de la humanidad, enfocados al aseo, la limpieza y la alimentación (2011:93). De acuerdo a Arango Gaviria, en los cuidados se cruza la oposición cuerpo-espíritu, e incluso dentro de las tareas dedicadas al cuerpo existe, a su vez, otra jerarquía de valorización de acuerdo a la zona del cuerpo de la que se ocupen, siendo los trabajos sexuales los más desvalorizados (2011:94).

Hacia 1532, siguiendo esta concepción de mundo se creó la provincia dominicana de *Santiago de México*. Para ésta “se confirmó el hábito característico de escapulario negro y saya blanca, en que el color blanco representa la pureza del alma, y el negro la penitencia corporal (Arroyo, 1986: 144). Así armados espiritualmente, los predicadores desarrollaron su proyecto de la conquista espiritual de la Nueva España (Ulloa, 1977)” (Jansen y Pérez Jiménez 2009:139). Vale la pena mencionar que los dominicos llegaron a la región mixteca desde 1528, y tuvieron una presencia permanente a partir de 1532. Aprovecharon diversos medios visuales, como lienzos pintados o representaciones teatrales para dar a conocer los rasgos generales del pensamiento cristiano: la existencia del cielo, en donde estaban las personas que abrazaban la religión cristiana, y del infierno, reservado a quienes, cristianos de origen o no, quedaban sujetos a sus impulsos corporales, viviendo en compañía de

demonios.

Jansen y Pérez Jiménez dan cuenta de cómo el teatro evangelizador fue una estrategia clave para explicar y difundir la nueva doctrina entre los pueblos originarios, quienes no estaban familiarizados con las mismas jerarquizaciones cristianas entre materia y espíritu. El teatro fue empleado estratégicamente para explicar la escisión entre alma y cuerpo, propia de la ideología cristiana. Aquí reproduzco un fragmento que Jansen y Pérez Jiménez retoman de Fray Martín Jiménez cuyo propósito era facilitar la evangelización de la población mixteca:

Ahora habla el alma con Lucifer,  
va (con) sogá al cuello.

El alma dice:  
Debes saber Lucifer:  
No hice yo eso  
Por lo que padezco aquí hoy

Mi cuerpo (lo) hizo,  
engañó a mí,  
por eso pido justicia  
que vendrá (o arderá),  
mi sufrimiento y mi dolor,  
codiciaba el pecado  
[por eso] padezco esto ahora.

Lucifer habla:  
Así sea, alma,  
sepan todos ustedes demonios  
que me sirven:  
vayan a cargar el cuerpo (“hueso, carne”)  
que contenía a esta alma mala,  
que venga aquí a mí,  
porque el alma pide justicia a mí,  
rápido tráiganlo  
aquí ahora (Jansen y Pérez Jiménez 2009:147).

Vale la pena resaltar que una de las corrientes cristianas que adquirió hegemonía, entre las élites romanas cristianizadas y que, por ende, se institucionalizó y difundió posteriormente hacia el “nuevo mundo” es la de Pablo de Tarso, escrita a mediados del Siglo I. Siguiendo a Ángel Maya, Pablo de Tarso generó una versión cristiana que es compatible con las instituciones imperiales de dominación y esclavitud, lo que contrastaba mucho con otras corrientes que acentuaban el mensaje de igualdad predicado por Jesús. “Como lo plantea

Pablo a los romanos, “el esclavo sigue siendo esclavo”, lo cual significa en lógica trascendente que “toda autoridad viene de Dios”. Es así que en esta versión del cristianismo la trascendencia se construye a favor del poder y no de la igualdad” (Ángel Maya 2012:145).

Hay una distancia muy grande entre el pensamiento occidental de raíz cristiana que se tornó hegemónico y el que existía en el territorio nustramericano antes de la llegada de los conquistadores europeos. Después de la conquista el segundo se sincretizó con el primero<sup>3</sup>. Más adelante desglosaré con más detalle algunas cuestiones que son conocidas sobre el pensamiento mesoamericano, pero ahora quisiera exponer algunas fibras nodales del pensamiento occidental que llegó a las colonias americanas a través de los evangelizadores.

Corcuera de Mancera repasa algunos de los exponentes del pensamiento cristiano que tuvieron una importante influencia sobre los evangelizadores que llegaron al llamado “nuevo mundo”. Sonia Corcuera de Mancera (1991) es una historiadora que rastrea específicamente estas influencias en el catecismo humanista que Zumárraga difundió en la Nueva España. El común denominador de estos exponentes fue que predicaron la separación entre el cuerpo y el espíritu, donde el cuerpo se convierte en materia despreciable y traicionera, contrariamente a la parte humana que se tendría que cultivar y mantener a salvo de toda corrupción derivada del placer carnal. Dice Corcuera de Mancera que “Pablo de Tarso fue el primero en exponer de manera sistemática este rechazo a los placeres derivados del ejercicio de la sensualidad en sus dos vertientes: sexo y alimento” (1991:54). Explica que esta versión de la praxis cristiana obtuvo mucho éxito entre quienes después obtuvieron el poder institucional del cristianismo y proclamaron que la mediación con Dios involucraba el celibato y el rechazo a los placeres del cuerpo.

Pablo de Tarso escribió en el año 57 *Carta a los Romanos* donde expuso parámetros de vida que buscaban mantener al margen y desdeñar el placer relacionado con los alimentos y la sexualidad.

---

<sup>3</sup> Emiliano Zolla Márquez argumenta que para el caso del pueblo ayuuk (mixe) el catolicismo fue incorporado al politeísmo ayuuk (en evento “Entrevista al entrevistador” organizado por el Colectivo Mixe, 1 de julio de 2020, ver [https://colmix.org/?page\\_id=221](https://colmix.org/?page_id=221)).

Pablo identificó la comida con el vientre - en este caso se trata de la parte menos digna del hombre - y lo relacionó con la sexualidad desordenada afirmando que ni los borrachos ni los afeminados y homosexuales entrarían al Reino de Dios. Se esboza aquí el origen de la “carne” que, junto con el demonio y el mundo, son enemigos del alma y, por lo tanto, rebajan, destruyen y animalizan a la persona (Corcuera de Mancera 1999:55).

En *Carta a los Romanos*, Pablo menciona “procedamos con decoro, nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos [...] no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias” (Pablo de Tarso citado por Corcuera 1991:55).

Juan Casiano (aprox 365-435) y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) son otros exponentes del pensamiento cristiano que dan cuenta del dualismo imperante durante la Edad Media europea: cuerpo y alma, carne y espíritu. Casiano, en sus *Conferencias*, escribió que “como de la gula nacían los excesos de la mesa y la embriaguez, los monjes debían evitar claudicar ante la presión de los deseos al ser excesivamente indulgentes con su cuerpo” (Corcuera de Mancera 1991:59). Tomás de Aquino redacta la *Suma Teológica* en donde propone el dominio de la razón sobre el cuerpo y sus placeres:

Santo Tomás describe también lo que él nombra los cinco “placeres desordenados” que resultan de la falta de equilibrio en el comer y beber: primero, la gula disminuye la razón, produce ceguera mental y perturba la inteligencia, mientras que la abstinencia fomenta la agudeza de percepción; segundo, una vez dormida la razón, viene la necia alegría; tercero, el goloso habla en exceso; su lengua se inflama con fuego; cuarto, los movimientos y gestos externos propios del bufón indican la ausencia de la razón y; quinto, la inmundicia, bien se tome como excesiva emisión de cualquier superficialidad, bien en forma más concreta, por la emisión de semen (Corcuera de Mancera 1991:87).

### **3.2 La tierra animada**

Quienes han visitado la ciudad de Oaxaca, capital de una de las entidades del sureste mexicano, con seguridad habrán visitado el templo de Santo Domingo de Guzmán. Es paso obligado para quien pasea como turista dado que compite en dimensión y belleza con el centro administrativo y con la catedral de la ciudad. Esta competencia existió desde la colonia temprana según relata Pita Moreda (1990). La orden dominica concentraba cuantiosos recursos generados desde muy temprano en la región de la Mixteca Alta desde el periodo de conquista y colonia temprana. No sólo el centro oaxaqueño reclamaba las riquezas generadas en la Mixteca, sino también el centro administrativo eclesiástico del

centro de México. Desde muy temprano los dominicos se abrieron paso en tierras mixtecas y zapotecas. En la Mixteca Alta los frailes buscaron conectar a las comunidades locales con los mercados transatlánticos abiertos por la conquista. Extendieron exitosamente entre las poblaciones la producción de seda y grana. Pita Moreda señala que “Durante toda la colonia, la Mixteca Alta fue el centro sedero más importante de la Nueva España. Su cultivo fue tan importante que en comunidades como Tejupan, Nochistlán, Yanguitlán, Teposcolula, Coixtlahuaca, Tlaxiaco y Achiutla, todas las actividades e inversiones públicas de la comunidad dependían de los ingresos procedentes de la seda” (1990:439). Los ingresos también fluían hacia Santo Domingo, e incluso hasta el priorato mexicano, que en varios momentos dependía de los recursos generados en las provincias. Ello generó cierta rivalidad entre el priorato oaxaqueño y el mexicano, ambos con el interés de guardar para sí los cuantiosos recursos económicos. Como parte de este conflicto, los frailes oaxaqueños consiguieron autonomía en 1592, año que se reconoció la provincia de *San Hipólito de Huaxaca*, con su sede central en la ciudad que ahora es capital de la entidad. Jansen y Pérez Jiménez la consideran “un pequeño Vaticano” construido a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Nos dicen:

Esta magistral obra arquitectónica, así como otras similares en el estado de Oaxaca, fue hecha por artistas y trabajadores indígenas, siguiendo planes españoles. La fachada de la iglesia, hecha de cantera, en estilo plateresco, expresa de manera muy explícita el programa y el fondo de la evangelización dominica en esta parte del mundo. Una secuencia de columnas manifiesta el origen clásico de las construcciones cristianas, refiriendo indirectamente al imperio romano dentro del cual el cristianismo se difundió, y denota con intensidad la idea del orden en la construcción. Dos filas verticales de estatuas de monjes y monjas revelan que la iglesia es erigida por una orden monacal, concretamente por los dominicos. En la escena central, san Hipólito (un soldado romano hecho mártir) y santo Domingo levantan la iglesia, sobre la que baja el Espíritu Santo en forma de paloma. La presencia de santo Domingo es lógica: representa la orden conectada con este centro religioso. San Hipólito remite a la provincia dominica de San Hipólito, es decir: Oaxaca, de la cual esta es la iglesia principal. A la vez, san Hipólito es el patrón del día de la conquista de México-Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521. Este hecho, aunado a la representación del santo como legionario romano, nos da a entender que la fundación de la iglesia como institución colonial dominante descansa igualmente sobre el brazo militar (la conquista) y el brazo de la orden dominica (la evangelización) (Jansen y Pérez Jiménez 2009:126-127).

Pese a la presunción de poder investida en la arquitectura del templo de Santo Domingo, es preciso señalar que la empresa evangelizadora en la región oaxaqueña se caracterizó por ser débil y poco eficaz. Recuenta E.F. Starr que para 1529 Hernán Cortes fue nombrado

Marqués del Valle de Antequera y desde entonces él ordenó la evangelización de la gente del lugar. Pronto se bautizaron los nobles zapotecas que reinaban, pero no existía la estructura ni los recursos para un amplio y profundo esfuerzo de evangelización. En el escenario estaban miles de conversos, pocos frailes, y condiciones de vida muy hostiles para la gente oriunda de esas tierras, entre el trabajo forzado por los repartimientos y los tributos. Las epidemias eran constantes. Esta fragilidad inducida de la subsistencia colectiva invitaba a los caciques a recurrir a sus deidades antiguas para pedir que intercedieran por la población.

El pensamiento religioso de los pueblos americanos distaba mucho del cristianismo en diversos sentidos. John Glockner (2016) aporta algunas claves para entender la vivencia religiosa entre los pueblos amerindios. De acuerdo con Glockner mientras que la religiosidad judeocristiana concibe a un Dios distante, separado y espectador de los asuntos terrenales, las deidades mesoamericanas permanecen en el mundo, en sus múltiples manifestaciones, dentro de la naturaleza, incluida la especie humana. En palabras de Glockner “la condición divina de la naturaleza y de los seres que la habitan reside en ella misma porque su existencia proviene del cuerpo mismo de los dioses, y los hombres comulgan con ellos al alimentarse” (2016). Glockner explica cómo los actos de sobrevivencia, como el trabajo, la vida sexual, la alimentación tienen un valor sacramental en el pensamiento religioso de los pueblos mesoamericanos.

Sylvia Marcos (2011) es una de las académicas que ha insistido en que hay un marco epistémico común compartido por estos pueblos, mismo que, a pesar de sufrir modificaciones, ha mantenido hilos profundos que denotan continuidad en más de un sentido. Algunos de los actos llevados a cabo por “los naturales” en su práctica religiosa, capturados por los cronistas de la conquista, reaparecen en la cotidianidad contemporánea de muchos pueblos de la región.

Tanto en tiempos prehispánicos como en la actualidad, los pueblos originarios han considerado a la tierra como animada y sagrada, en tanto sostiene diversas formas de vida. Juan Carlos Reyes da una interpretación sobre el pensamiento y la lengua *ayuuk* en los que

el mundo está organizado en espacios interconectados e interdependientes, donde cruzan flujos de energía. Sobre la manera en la que es nombrada la tierra, Reyes nos dice

[...] podemos ver que la línea que media entre *tsajp* y *nääx*, más que dividir, une a estos dos grandes espacios que se complementan y es justo en esta línea donde se ubica *nääxwiiny*, la faz de la tierra, la cual es referida por nuestros sacerdotes y sacerdotisas como *koni'kyxy pyoop nääxwiinyētē* “la sagrada blanca faz de la tierra”, que es el espacio donde se desarrolla la vida de los seres humanos, las plantas y los animales y, por eso mismo, es considerado en el lenguaje ritual como *Tääk-Tsi'tsk* “Madre-Senos”, porque es ella quien nos pare, nos sostiene, nos alimenta y es ella misma quien nos recibe y nos acoge en su seno cuando fallecemos, de allí que se le atribuye una esencia femenina (2017: 19).

Jiménez Osorio (2016) por su parte documenta la importancia de las casas de lluvia, *Vehe Davu*, para las comunidades mixtecas, lo cual nos permite vislumbrar cómo la tierra en sus diferentes manifestaciones es venerada. Las casas de lluvia donde las comunidades realizan peticiones para la llegada de lluvias y buenas cosechas son cuevas y montañas dentro del paisaje mixteco. Todas las montañas, según señala, son sagradas, no obstante, hay algunas identificadas por su relación directa con la formación de nubes cargadas de agua. Sobre las cuevas que forman las casas de lluvia habla Jiménez Osorio de la siguiente manera:

Todas son de gran tamaño, presentan diferentes formaciones (con figura humana o animal) de carácter sagrado y pequeñas oquedades a manera de nichos; muchas son cuevas de gran profundidad y en su interior se genera un juego de oscuridad y luz que, junto con el humo de copal y el sonido que producen las gotas que están brotando del techo de la propia casa, crean una atmósfera sagrada; algunas presentan paredes rocosas ricas en minerales que, con los rayos del sol o cualquier luz de alguna lámpara o del fuego, proyectan un gran brillo, mientras que otras se cubren de diversas plantas y flores pequeñas de muchos colores que son de la temporada (Jiménez Osorio 2016:98-99).

De acuerdo con Marcello Carmagnani (1988) quien revisa y analiza varias de las crónicas de la colonia en los siglos XVI y XVII enfatiza cómo entre los pueblos existía –y yo añadiría que aún existe y tiene una vitalidad asombrosa- la idea de que la ocupación del espacio terrestre por parte de la humanidad es una concesión. Él remarca cómo, en los rituales mixtecos como los zapotecos, los cerros y las cuevas aparecen como lugares sagrados, puntos de contacto con la divinidad.

Así también, entre lxs mixes de hoy en día, las cuevas y los cerros siguen siendo lugares de pedimento. No es menor este dato, ya que estas prácticas fueron inhibidas y juzgadas

durante los tres siglos de dominio colonial, e incluso en la época independiente de México siguieron cargando con una mirada externa que las asociaba con atraso y pecado. Es ilustrativa la serie de preguntas que constituían parte del confesionario en la región Mixe:

¿Has hecho sacrificio por enfermedad o por milpa?

¿Has encendido candelas, has quemado copal, has rajado ocote en tu milpa, en el cerro, como los antiguos hicieron en la antigüedad?

¿Has hecho encender candelas, has hecho quemar copal o alguna persona en cualquier parte?

¿Has matado Gallos, y derramado su sangre en tu casa, en tu milpa, o en otra cualquier parte al modo de los Antiguos? (Quintana citado por Carmagnani 1988:35).

Estas prácticas antiguas se han recreado en el tiempo hasta la actualidad, sin permanecer estáticas, y convocan a un gran número de personas de diferentes comunidades en actos e intercambios con la tierra en su forma animada, o encarnada en entidades no visibles y no humanas que allí habitan y son dueños o protectores de algún bien preciado para las personas. En todo caso, hay una relación activa de comunicación e intercambio que se da en un contexto de interdependencia de las partes involucradas.

Para el caso que Jiménez Osorio (2016) documenta, en la comunidad mixteca de Guerrero Yuta Nduchi, existen elementos que permiten identificar la comunicación e intercambios con la divinidad (*ñuhu*), en un espacio de sacralidad, es decir, extraído del plano ordinario en el que transcurre la vida de las personas. El siguiente extracto resume estos elementos:

Los elementos invariables, además de los lugares sagrados y la fecha, son: la ofrenda para el *Ñuhu* (tortillas miniatura, pollo, ramitos de flores de mayo, pulque, mezcal y cigarros); pedir permiso antes de entrar al lugar sagrado; una vez en la *Vehe Davu*, encender fuego y sahumar con copal; ofrendar al *Ñuhu* mientras se le agradece, se le hacen peticiones y se convive con él; el regreso de la congregación de manera conjunta; el recibimiento con collares de flores en casa del anfitrión y, finalmente, compartir la comida que las mujeres prepararon para la ocasión (Jiménez Osorio 2016:101).

La comunicación es dual, los lugares, espacios y entidades se pronuncian y expresan sus necesidades y deseos a las personas. Según recuenta Jiménez Osorio, el momento cumbre del ritual es cuando encendido el copal que humea dentro de la cueva para purificar, sube formando nubes, y se hace una intencionada espera para sentir y leer las primeras gotas que caen de la propia Casa del Dios Lluvia. Estas gotas anuncian las lluvias por venir y traen consigo las señales que dan cuenta en qué forma y cantidad vendrá el temporal. No es esta

la única comunicación del *Ñuhu* con las personas, anteriormente este habrá expresado a través de los sueños a sus mayordomos qué tipo de ofrenda es la que requiere.

La comunicación con el *Ñuhu* es un acto colectivo y participativo. Las personas entablan comunicación directa con la divinidad.

Todos bebemos y compartimos cigarros con el *Ñuhu* mientras ofrecemos nuestros agradecimientos y promesas, ya que además de compartir una petición generalizada que es la lluvia (que llegue a tiempo, que sea suficiente, que no venga con tempestad), y todo lo que ésta implica en relación al sustento (que riegue los cultivos, que reverdezca los cerros, que los animales se alimenten, etc.), a través de este ritual se pide por las propias necesidades que conllevan al bienestar familiar y comunal (Jiménez Osorio 2015:105).

Haciendo referencia a lo que Glockner considera una comunión con lo trascendente mediante los actos de sobrevivencia, Jiménez Osorio (2015:105) confirma que están impregnados de sacralidad los procesos de alimentación en torno al pedimento de lluvia entre lxs mixtecs. Los alimentos ofrendados al *Ñuhu* y que son compartidos entre quienes participan generan un momento climático: “es un alimento significativo que compartimos en comunión todos los participantes, estando en convivencia con el *Ñuhu*, de ahí que también sea un alimento sagrado y quienes lo comemos seamos parte de este momento único y supremo que se comparte con la divinidad misma”.

Hay paralelismos en torno a esta comunicación con las divinidades que habitan los territorios de otros pueblos originarios a lo largo del continente nuestro americano. Florencia Tola (2017) señala que hay cualidades distintas en esta comunicación y que para los pueblos mesoamericanos se realiza más en forma de intercambio, mientras que para el caso de comunidades *qom* en el Chaco argentino la relación entre dueños y comunidades es de compasión y sumisión. Ella explica esta relación de la siguiente manera:

Estos dueños son también quienes requieren de las súplicas humanas, de una actitud sumisa, respetuosa y medida por parte de cazadores, meleros y recolectoras ya que, de no respetarse la ética cinegética basada en valores como el cuidado y el autocontrol, abandonan su actitud compasiva hacia los humanos y se lanzan a su caza despiadada. Enfermedades, muertes inexplicables, fusiones entre humanos y animales son algunas de las consecuencias del no respeto del vínculo social esperado con animales, plantas y dueños (2017:12).

Una observación detenida sobre los flujos de entidades, energías y caminos en el pensamiento indígena permite identificar como los ordenamientos del mundo funcionaban de manera distinta a los del pensamiento cristiano. “En el México antiguo, las direcciones horizontales del espacio eran más significativas que las direcciones verticales, contrariamente a la estructuración vertical propia de los misioneros del siglo XVI, con el paraíso arriba y el infierno abajo” (Marcos 2011:63). La idea de infierno llegó con el cristianismo al territorio americano, como explica Glockner, el diablo “desembarcó” junto con los conquistadores. En sus palabras,

El cristianismo instauró una división cosmogónica separando el bien del mal, al tiempo que su dios se retiraba del mundo y de los asuntos humanos para, desde el Reino de los Cielos, presidir la marcha del universo entero y juzgar las acciones humanas al final de los tiempos. Un dios distante que permitía el libre albedrío para, posteriormente, salvar o condenar. La cosmogonía mesoamericana se ubica justo en el extremo opuesto. Las deidades no son exclusivamente buenas o malas, ni el bien y el mal son los criterios supremos de valoración de su presencia y actuación en el mundo y en los asuntos de los humanos. Las deidades mesoamericanas tampoco se han retirado del mundo; todo lo contrario, son el mundo mismo en sus múltiples manifestaciones (Glockner 2016).

La tierra también era observada desde sus cualidades generativas como degenerativas. A ella regresaba todo lo que se descartaba, lo que necesitaba regenerarse, las inmundicias. De acuerdo con Sylvia Marcos esto era parte de que “[...] la dualidad que compenetraba el universo mesoamericano implicaba los aspectos positivos como negativos de la naturaleza, creativos como destructivos, las fuerzas de crecimiento como las de aniquilación (Marcos 2011:71). La tierra, pues, estaba compuesta por flujos y energías de diversa índole.

Dentro de los pueblos originarios se ha recreado en el tiempo una ontología en donde son fundamentales las relaciones de interdependencia entre humanos y otros seres no humanos. Lamentablemente, estas ontologías han sido reiteradamente malentendidas. Primero fueron desvirtuadas y condenadas bajo el sesgo religioso del cristianismo de los oficiales y evangelizadores en la época colonial; luego bajo el sesgo cientificista y después por los desarrollistas de las repúblicas independientes. El siguiente fragmento proveniente de la *Relación auténtica de idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* (1656) permite ilustrar la amplitud de interacciones de los pueblos originarios con los seres espirituales de sus tierras, así como la interpretación peyorativa dada a los rituales que se tenían como idolatrías y cosas del diablo:

como para todo género de caza, y para cualquiera pesca; para la cosecha de maíz, chile y grana; para cualquiera enfermedad, y para la medicina supersticiosa con que se ha de curar; y para tajiar los trabajos, y muertes, que no lleguen a sus casas; para el buen suceso en las preñeces, y para partos de sus mujeres; y para que se logren sus hijos; para los cantos de pájaros y animales, que les son agujeros; para los sueños, y su explicación, y el suceso que han de tener en lo uno, y en lo otro; y para reparar los daños que les pronostican; finalmente para cualquier cosa que necesitan, ocurren a uno destos Letrados, o Maestros, los cuales echando suertes con trece maíces, en reverencia de los dichos trece Dioses, les enseñan a hacer horrendas idolatrías y sacrificios al Demonio, de perrillos pequeños, de gallinas y pollos de la tierra, degollándolos y rociando con su sangre trece pedazos de copal o incienso de la tierra, y quemándolo y ofreciendo en sacrificio al dios de quien esperan el remedio de la necesidad que pretendan reparar [...] (D. de Hevia y Valdés 1656 citado por Carmagnani 1988:23).

Otro fragmento de las crónicas de Burgoa da cuenta del asombro que experimentaban los propios evangelizadores frente a la belleza y majestuosidad de los templos naturales a los que rendían culto las personas oriundas de la región *Nuu Savi*, al mismo tiempo que les reducían como obra del diablo y sede de hechicerías. Éste que a continuación reproduzco relata el encuentro con una cueva en la comunidad de San Miguel, Juxtlahuaca, y que se presume es una casa de lluvia:

del techo de toda la cueva, pendían del mismo metal, multitud de diversos animales grandes y pequeños, y algunos con notable perfección, hasta los menores miembros se reconocían... pero lo que causa admiración en esta cueva, era ver que de una gota de agua indiferente, y vaga al correr, se redujesen tan varias figuras, y destilando tan menudas, diesen cuerpo a estatuas, simulacros, y animales tan diferentes... y donde pudo llegar la admiración de los más atentos juicios; es una pila de medio círculo, como de agua bendita que está en el lado derecho de un lienzo, ... y el agua que la llena, destilaba por el canto del peñasco, siendo la materia que la formó, dejándola perfecta, la tenía siempre llena, y rebosando,... yo cuando la vide consideré muy despacio la obra, me rasgó el corazón ver cuán apoderado se halló el demonio de esta tierra pues tan despacio labró casa para sí; ... cerca;... cerca de dos cuadras se puede andar con claridad, y después prosigue lo lóbrego, y tenebroso, que continúa el paso del arroyo, con mucha fragosidad de peñas, y estrechos imposibles de andar, y va por debajo del monte con grande arboleda que lo cubre por encima, y respira la corriente del agua, ...y de todo se valió el príncipe de las tinieblas, para tener solapada esta madriguera infernal, por más de ochenta años, acudiendo de remotísimas partes de diferentes naciones a sacrificar al Dios de aquella sacrílega Sinagoga (Burgoa 1989:359-361 citado por Jiménez Osorio 2015:110).

Lulú y yo fuimos a visitar a Carmen, una compañera de la Red de Amaranto de la Mixteca que había estado enferma por varios días. Lulú me comentó que días atrás la había visto muy desmejorada, pálida, y que Carmen le había compartido que no había ido a su cita médica en la clínica de Huajuapán porque en este momento no tenía el recurso económico. Lulú también estaba alarmada porque Carmen le compartió que le hicieron un diagnóstico de su situación y le mencionaron algo de que podría tener cáncer. Ya había ido Carmen a varias consultas y los comentarios recibidos por parte del personal del centro médico no eran claros, ni tampoco eran muy receptivos sobre la información que ella les compartía sobre su forma de vida.

Durante esos días Carmen se sentía muy débil, había perdido el hambre, tenía dolores en el vientre. Fue a ver al médico tradicional de su pueblo y éste le comentó que los médicos no le resolverían su problema. De acuerdo al diagnóstico de este último médico, Carmen había agarrado un mal aire en el monte. El día que Carmen empezó a sentirse mal había caminado en el monte, fue a encontrarse con los otros miembros de la Red de Amaranto pues habían acordado realizar un tequio para la construcción del centro de beneficio en una comunidad aledaña. Carmen fue a pie atravesando el bosque, pero no encontró el punto de reunión. Llegó hasta donde ella pensó que estaban lxs compañerxs pero allí no estaban. Ella iba cargando los quesos que anteriormente había hecho para vender. Exploró por otro rumbo, pero no daba con la ubicación de lxs compañerxs. Ya era tarde. No había comido y por un momento consideró que sería mejor sentarse a comer algo del queso que llevaba, pero decidió mejor caminar de regreso a casa, cruzando nuevamente por el bosque. En el cerro de pronto escuchó a una serpiente, que siseaba como guajolote, y le entró susto. “Clarito la escuché” nos dijo aun estremeciéndose y repitiendo el tipo de sonido tan particular que escuchó. Dice ella que fue entonces cuando le entró el mal aire. Llegó a casa ya de noche, sin haber vendido el queso, sin haberse encontrado con las personas de la Red y con un malestar terrible. Estuvo varios días así, y dice que sólo comenzó a sentirse mejor después de que su mamá la sobara y la echara a dormir sobre unas plantas que recogió en el monte. El médico tradicional le hizo algunas sugerencias sobre su alimentación y le aconsejó no

andar por cualquier lugar en el cerro, dado que hay lugares donde circulan los muertos y dado que algunas experiencias de la vida de Carmen relacionadas con los decesos de gente muy cercana, la hacen sensible o de cierta manera traspasable frente a estos aires malos.

Cuando volví a ver a Carmen, meses después, la encontré en el Día Nacional del Amaranto, en la Ciudad de Oaxaca. Estaba ahí junto con lxs demás compañerxs de la Red vendiendo sus productos, haciendo difusión de su trabajo en un magno evento público que organiza la Red junto con Puente. Estaba ya fuerte, recuperada. Me dijo que ya no había podido ir a consulta médica, y que ella había estado tomando por varios días la hoja del amaranto a fin de recuperarse. Quizás ahora el vínculo y afecto con el amaranto sea más fuerte.

Las ontologías relacionales constituyen una entre varias de las aportaciones que los pueblos han generado en torno al tema de cómo encontrar formas de vida más sostenibles para nuestro planeta. Podemos distinguir, con fines epistemológicos, dos lógicas que corren en sentidos opuestos organizando las relaciones entre personas y con sus entornos: una que basada en la idea del excepcionalismo humano, que promueve prácticas y discursos que enfatizan la separación y la autonomía de las personas frente a su entorno natural, y otra cimentada en la interdependencia que existe entre las diferentes formas de vida que habitan un determinado territorio. La economía neoliberal se recrea bajo la primera lógica, anteponiendo procesos de posesión de la tierra y sus componentes, y procesos de individuación.

Ahora bien, este pasaje también refleja otra cara de la experiencia de las mujeres agricultoras: en breve, su condición vulnerabilizada como trabajadoras informales, no reconocidas como trabajadoras con derechos, y por ende, sin acceso a servicios médicos de calidad. El acceso a los servicios de salud estatales de calidad, con pertinencia cultural, es precario, limitado, por no decir inexistente. La atención suele ser deficiente, no dialogante con el bagaje cultural de las personas y comunidades. La atención médica resulta inaccesible geográficamente porque no en todas las comunidades hay servicios, además de que es inaccesible económicamente porque asistir a la consulta cuesta en términos

monetarios al menos el transporte y el día de trabajo que se pierde, cuando no otros gastos médicos que se desprenden de la atención.

Encima de las dificultades para que sean accesibles los servicios de salud de calidad, las mujeres simplemente enfrentan dificultades para ejercer un auto-cuidado. El tiempo o la oportunidad de atenderse, de ejercer un autocuidado, puede ser un desafío cuando la carga de trabajo es de por sí desproporcionada, y el imaginario social construido históricamente sitúe a las mujeres como *cuidadoras de otros*. Hace algunos años platicando con una líder de otra comunidad, casualmente también en la Mixteca, le preguntaba yo acerca de cuáles eran los principales obstáculos para que las mujeres de las comunidades tuvieran acceso a los servicios de salud. Ella me respondió que era el exceso de trabajo: “Trabajan demasiado”, me decía. Por ello los recursos que de los que ellas puedan echar mano, ya sea porque son generados por ellas mismas en sus traspatios, o porque existen en sus redes comunitarias u organizativas, son muy importantes, pues en las condiciones actuales estos pueden ser los únicos con los que cuenten para fortalecerse y les permitan continuar con su vida diaria.

### **3.3 La tierra productiva y poseída desde la lógica del liberalismo**

Revisar la historia de los pueblos más atrás permite una concepción de ellos como actores políticos, económicos y culturales con una proyección más larga, compleja y rica, que la historia oficial no alcanza a abarcar. Estos acercamientos a la historia de los pueblos también permiten contradecir aquella corriente de pensamiento que caracteriza a los pueblos como ahistóricos, inmutables, y que marca como comienzo de su verdadera historia el primer contacto que la modernidad tiene con ellos.

Aquí me enfrento a limitaciones de espacio para adentrarme al análisis de los periodos previos a la conquista, pero sin duda son muy interesantes y complejos en cuanto a las relaciones, rivalidades y alianzas tejidas con otros pueblos y naciones. Tampoco puedo detenerme mucho en el periodo de modernidad temprana como lo ha llamado Enrique Dussel, cuando ocurre la conquista y las primeras políticas encaminadas a organizar la

sociedad colonial. Vale la pena destacar que tan temprano como 1519, aun en pie Tenochtitlán, los españoles ya se habían adentrado a la Mixteca, entrando por la urbe de Nochixtlán, pasando por Tamazulapan hasta Sosola, bajo el mandato de Hernán Cortés de “descubrir el oro y elaborar una relación de las riquezas de estas tierras” (López Bárcenas 2007:68).

Por ahora me remontaré a finales del siglo XVII, cuando del otro lado del atlántico los filósofos iluministas estaban desarrollando teorías para abrir alternativas frente a los regímenes monárquicos, al tiempo que usaban a los territorios americanos como referencia para dar paso a las teorías liberales de ocupación y aprovechamiento de los territorios y el dominio de la naturaleza. De acuerdo a Castro Gómez, “América, en tanto que objeto de conocimiento, se halla en el centro del discurso ilustrado” (2005:I). Este autor señala que los filósofos de la ilustración, Locke, Humme, Rousseau, Kant, Turgot, Condorcet habían accedido a las crónicas de viaje de los españoles colonizadores del siglo XVI, y apoyados en esas ideas construyeron sus teorías filosóficas que van a retomarse, repensarse y enunciarse en diferentes geografías del mundo.

Whitney Bauman hace un análisis de cómo el término jurídico “*Terra nullius*” es armado discursivamente para justificar el despojo de tierras de colonizadores europeos. En el Segundo Tratado sobre Gobierno de John Locke, escrito en 1690, aparecen varias referencias sobre los vastos y aparentemente desposeídos territorios americanos. Son muchas las referencias que Locke hace sobre América en su capítulo enfocado a la propiedad y aluden a una tierra desaprovechada, sin valor, dado que el valor, de acuerdo a Locke, deviene del trabajo que allí se realiza.

Boris Marañón Pimentel (2017) analiza cómo en la obra de John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, el trabajo es conceptualizado por primera vez como la fuente de producción de riqueza y el vehículo para generar propiedad.

Dios, que diera el mundo a los hombres en común, les dio también la razón para que de él hicieran uso según la mayor ventaja de su vida y conveniencia. La tierra y cuanto en ella se encuentra dado a los hombres para el sustento y satisfacción de su ser. Y aunque todos los frutos que naturalmente rinde y animales que nutre pertenecen a la humanidad en común, por cuanto los produce la espontánea mano de la naturaleza, y nadie goza inicialmente en

ninguno de ellos de dominio privado exclusivo del resto de la humanidad mientras siguieren los vivientes en su natural estado, con todo, siendo aquéllos conferidos para el uso de los hombres, necesariamente debe existir medio para que según uno u otro estilo se consiga su apropiación para que sean de algún uso, o de cualquier modo proficuos, a cualesquiera hombres particulares [Mayo 2013:15 citado en Marañón Pimentel 2017:130).

Locke sin embargo no hace crítica de la desigualdad engendrada en la división del trabajo, en las relaciones de mando-obediencia, que para el momento en que escribe sus teorías están bien implantadas en un sistema mundial de producción y comercio de mercancías.

Whitney Bauman también señala que en la argumentación de Locke se reedita el concepto religioso de *ex nihilo* que se refiere a “creación divina cristiana desde la nada”, concepto que, aplicado en este contexto, oculta el trabajo, presencia y agencia de los pueblos que ya habitaban desde mucho tiempo antes dichos territorios, así como la agencia y el trabajo de la propia naturaleza (Bauman 2014:362). América funge en la teoría lockeana como una tabula rasa, una tierra que desde la nada, está puesta a disposición de quien goza de razón, y son aquellos quienes con su trabajo pueden hacerla valer. Funge también como el estadio bárbarico dentro de la teleología moderna que sienta las bases para la construcción de la civilización moderna.

Marañón Pimentel también coincide con el argumento de que la teoría liberal de Locke contribuye a la apropiación de tierras por decretarlas desaprovechadas o no cultivadas, bajo una perspectiva netamente colonialista y racista. Marañón Pimentel retoma para ilustrar dicho punto la participación de Locke en la redacción de la primera constitución de Carolina del Norte y el reparto de tierras que se hiciera de parte del rey Carlos II de Inglaterra. En la Constitución quedó inscrito el derecho de posesión de esclavos, además se estableció una repartición desigual en la que la nobleza es la mayor beneficiaria y los colonos libres tenían que pagar tributo para el dominio de su tierra, por lo que en ellos no operaba el principio del trabajo como generador de riqueza. Los pueblos originarios de dichos territorios figuran únicamente como excluidos del reparto, pues se estipuló la prohibición y pena en la compra venta de tierras con ellos. Los siervos son parte misma de la tierra en propiedad pues aquellas personas que las adquieren, también obtienen dominio sobre ellos (Marañón Pimentel 2017:134).

En la misma línea Mario Blaser argumentaba lo siguiente:

Esta perspectiva filosófica sentó dos ideas como premisas: que la Naturaleza era un recurso incompleto, inerte, sin voluntad, a ser usado y moldeado en todo su potencial conforme a los designios del sujeto actuante; y que el gobierno debía, y podía, conocer este ‘objeto’ para diseñar intervenciones adecuadas [...] el liberalismo avaló de manera implícita la intervención en la vida de aquellos humanos que, en la perspectiva del hombre moderno, estaban estrechamente asociados a la Naturaleza (Blaser 2013:66-67).

La naturaleza se tornó entonces en la materia sobre la cual podría materializarse la propiedad y el trabajo productivo, nuevos fetiches dentro del paradigma moderno de la Ilustración, sobre los cuales habría una reiteración discursiva. Todo lo que no condujera al trabajo productivo que genera la propiedad privada, sería un estadio previo, caricaturesco e infantil del verdadero progreso civilizatorio. Más adelante Smith, heredero de algunas ideas de Hume, postularía nuevamente la línea evolucionista a nivel económico-cultural que inicia desde las sociedades cazadoras recolectoras, para transitar al pastoreo, después a la agricultura y finalizaría en la división y especialización del trabajo de sociedades industriales. Smith negó el hecho de que los pueblos nativos americanos estuvieran en la fase agrícola, dado que son las mujeres las que cultivan maíz en los terrenos en los alrededores de sus hogares, “algo que difícilmente podría llamarse agricultura” (Hund 2014:32 citado por Marañón Pimentel 2017:159).

### **3.4 Territorio Nuú Savi**

En este periodo de tiempo, los pueblos americanos, específicamente aquellos habitando lo que ahora es Oaxaca, en México, buscaron estrategias que les permitieran vivir como unidades colectivas recreadas junto con un territorio, frente a una larga y dramática reducción de sus poblaciones. Marcello Carmagnani argumenta que para el siglo XVII las comunidades iniciaron un proceso de territorialidad comunitaria (1988:101) mediante el cual quedaba disuelta o muy frágil la estructura señorial que mediaba el acceso a la tierra. Francisco López Bárcenas argumenta que no hubo una estructura señorial propiamente en los pueblos mixtecos antes de la conquista, y que la estructura de gobierno fue malinterpretada por los conquistadores quienes la conceptualizaron de acuerdo a los parámetros que ellos conocían. López Bárcenas señala que *yuhuitayu* era la base social, económica y política que consistía en familias extendidas comprendidas por ramas laterales

y líneas de descendencia que creaban diferentes linajes (López Bárcenas 2007:55). En su perspectiva, sí se dieron procesos de acumulación de riqueza y poder que diferenciaban a quienes regían a un pueblo, en mixteco llamados *ñuuí*. “En el rango más bajo se encontraban los *yat ñuhu*, hombres de pueblo, también llamados *tay yucu*, hombres de monte o *tay sicaquai*. Todas estas denominaciones se daban al común de los ciudadanos del *ñuuí* en contraposición a las de los *yyas canu* y los *tay tojo*, que además de pertenecer a la clase social alta, se consideraban descendientes de los dioses” (Romero Frizzi 1996:47 en López Bárcenas 2007:58). Anteriormente a la conquista sí existía entonces una jerarquización de la sociedad asociada al poder político y religioso, y aquella generaba un acceso diferenciado sobre la tierra; ya para el siglo XVII en tanto las comunidades empezaron a estabilizarse y a aumentar el número de sus habitantes, también generaron un devenir con el territorio conformando unidades comunitarias autónomas.

Vale la pena hacer una rápida y breve referencia al periodo posclásico (1.000 a 1.500 d.c.) durante el cual la región de la Mixteca fue una de las más densamente pobladas de Mesoamérica y sus señoríos alcanzaron gran poder político y niveles artísticos destacados (Terraciano 2013:16). Para 1.440, gran parte de los señoríos de la Mixteca Alta y Baja rendían tributo a los mexicas, no obstante, conservaron gran parte de su autonomía política.

Los pueblos Mixtecos se establecieron y hasta ahora habitan junto con otros grupos como los Triquis, Chocholtecos y Amuzgos en un territorio amplio que se extiende desde la región sur de Puebla, pasando por una franja al oriente del estado de Guerrero que descende hasta la costa, y sumando la franja occidental del estado de Oaxaca, también descendiendo hasta la costa. Todo este territorio comprende zonas microclimáticas variadas, desde las regiones montañosas y más áridas en la Mixteca Alta de Oaxaca, hasta las regiones de mayor precipitación y tierras más fértiles de la Mixteca Baja oaxaqueña y guerrerense. Afirma Esther Katz (2017) que, pese a las variaciones en precipitación existentes entre los pueblos mixtecos, todos estos se han autodenominado “*Ñu Savi*”, “pueblo de la lluvia”. En tiempos anteriores a la conquista, fueron denominados por los aztecas “Mixtecapan”, cuya traducción es “Tierra de las nubes”, denominación que fue acuñada y transformada por los españoles a lo que hoy conocemos como “Mixteca”.

De acuerdo a Terraciano, las estimaciones de la población de la Mixteca Alta en tiempos de la conquista son de 700.000 habitantes.

Para 1.590 esta cifra había quedado reducida a 57.000 y alcanzó su punto más bajo hacia mediados del siglo XVII. En 1.670 había empezado a nivelarse, con un total estimado de 30.000 habitantes. En el siglo XVI Yanhuitlán tenía la población más numerosa entre todos los asentamientos de la Mixteca Alta y ocupaba el más extenso de muchos valles pequeños que existen en la región (hoy llamado Valle de Nochixtlán), que mide unos 15 por 15 kilómetros, con varios ríos y prolongaciones laterales. La población de Yanhuitlán antes de la Conquista se estima en 90.000 habitantes. Cayó hasta 10.000 en 1.590, y alcanzaba la cifra de 3.000 para 1.680. Después de 1.650 empezó un proceso de recuperación lento y estable, sin alcanzar nunca la cifra anterior a la Conquista (Terraciano 2013:18).

Las formas de ocupación del territorio forzosamente dieron un giro dado el descenso estrepitoso de la población originaria durante los primeros 150 años de colonización y las políticas poblacionales coloniales: las congregaciones, las tributaciones, los repartimientos, la municipalización jerarquizada y la conformación de las repúblicas de indios. Marta Martín Gabaldón, coincidiendo con planteamientos hechos por Peter Gerhard, señala que las congregaciones promovieron la desocupación de tierras que luego eran apropiadas y convertidas en unidades productivas por los colonos –ranchos, estancias, haciendas, trapiches y minas- (Martín Gabaldón 2018:11). Así también, formaron pueblos con propiedad colectiva de la tierra que permitió la reproducción de las comunidades y sus medios de subsistencia, desplazando la ocupación señorial de la tierra por una donde la comunidad tomaba las decisiones sobre su uso y aprovechamiento (2018:13). Esto dará forma a las comunidades y sus identidades tal como las conocemos hoy en día.

Los pueblos mixtecos se las arreglaron para seguir reproduciéndose como unidades comunitarias arraigadas a un territorio. Las cofradías de los santos, institución incorporada por los españoles, sirvió como un vehículo para contar con una caja comunitaria de ahorro desde la cual se financiaban las fiestas comunitarias. A través de ellas la comunidad tomaba decisiones colectivas para asirse de más dinero y poder realizar mejoras en la comunidad, en sus iglesias, como por ejemplo arrendar sus tierras para la cría de ganado (López Bárcenas, 2011:30). Esto representó un significativo margen de autonomía de los pueblos para reproducir su identidad y cohesión.

Al parecer, según datos aportados por Kevin Terraciano (2013), la Mixteca no presentó la misma penetración de población de colonos y conquistadores como otras regiones debido a que la ruta de la plata y otras mercancías no cruzaba por estos territorios. No obstante, sí existía una dominación económica, política y social que trastocó la organización de los pueblos y los conectó a un mercado internacional. Los colonizadores dividieron la región a través de cortes eclesiásticos y administrativos. López Bárcenas señala como se crearon provincias encomendadas a las órdenes monásticas y también se crearon distritos jurisdiccionales, que a su vez se subdividían en gobiernos, corregimientos y alcaldías mayores (López Bárcenas 2011:22). Este autor también documenta como la grana cochinilla era extraída de tierras comunales mixtecas contribuyendo a la demanda de tintes para una creciente industria textil internacional. Los acaparadores de las rentas eran los alcaldes mayores, quienes abusaban de la población campesina, adelantando préstamos a cambio de producción pagada a precios ínfimos (2011:27). Otras actividades propias de la economía de la población de españoles en la mixteca fue la compraventa de ganado vacuno, mular y caprino, y minería que desde 1544 se desarrolló en algunos lugares de la Mixteca Baja y Alta como Atoyaquillo, Tonalá, Juxtlahuaca, Tlaxiaco y de la costa, Tututepec, Ometepec y San Luis (2011:28). Todas estas actividades enlazaron a la región con la economía capitalista en expansión.

Los cambios en el paisaje en la Mixteca se dieron drásticamente en la época colonial, como aquellos que refiere Jason Moore (2015) como formas en que el capitalismo temprano estaba transformando entornos de manera acelerada. El ganado caprino se extendió exitosamente en la Mixteca Alta, en parte porque las epidemias arrasaron con muchas poblaciones y vastos territorios quedaron deshabitados; las congregaciones dispusieron de estos para el pastoreo. Mencionan Guerrero Arenas et al. “que en algunas comunidades como Teposcolula y Tlaxiaco, se sabe que llegaron a tener entre ocho y nueve mil cabezas de ganado (García 1996)” (2010:65). Caciques y comunidades se apropiaron de dicha actividad pues resultaba redituable y permitía pagar “el diezmo, fiestas religiosas y la compra de productos europeos”. Había, de acuerdo con Guerrero Arenas *et al* cierto prestigio social imbricado en esta actividad. Ello condujo a que desde la colonia amplios territorios quedaron deforestados por el pastoreo intensivo.

Las reformas borbónicas buscaron reducir el control de los pueblos sobre sus cofradías, frente a lo cual estos desplegaron varias estrategias para impedirlo. De acuerdo con López Bárcenas, algunos prefirieron distribuir entre sus miembros los bienes de la cofradía, otros las mantuvieron clandestinamente. Para algunos grupos esto fue una fuerte motivación para unirse a las tropas insurgentes durante el alzamiento independentista. También señala López Bárcenas que mucha gente se unió al levantamiento por los agravios y robos de tierra que españoles habían hecho para agrandar sus haciendas algodoneras y de ganado en la Mixteca de la Costa (2011:39). Esta economía en torno a bienes y recursos tenidos y administrados en común no permitía la apropiación de tierras, recursos y fuerza de trabajo que la lógica capitalista empujaba.

Existe otra cuestión interesante sobre la Mixteca, que la diferencia de otras regiones de lo que hoy es México, y que no podemos dejar de mencionar. Como mencioné anteriormente, en tiempos prehispánicos existía una yuxtaposición de derechos sobre la tierra: los gobernantes tenían el control sobre ciertos terrenos y un sector tenía derecho de uso de estos mismos al tiempo que reconocían y tributaban al señorío. Estos eran conocidos como *terrazgueros*. Sin embargo, los colonizadores buscaron encajar este sistema en sus parámetros de lo conocido y denominaron a las tierras señoriales como propiedad privada de los caciques y a los terrazgueros como rentistas. Dado que el estatus y propiedades de los caciques fue reconocido y respetado por los colonizadores, el sistema se mantuvo a lo largo de la colonia. Existieron también cacicas que aún cuando se casaban con otros caciques para formar alianzas matrimoniales, éstas mantenían su influencia y cacicazgos de manera independiente<sup>4</sup>. Caciques y cacicas fueron formando uniones matrimoniales con españoles amestizándose y, de acuerdo a Germán Ortiz Coronel (2007), muchas veces defendieron sus intereses y propiedad a nivel personal antes que los intereses comunitarios, por lo que progresivamente se enfrentaron en conflictos con el pueblo, por lo que su legitimidad fue erosionándose. Los trabajos de Margarita Menegus (2009) y Yair Gerardo

---

<sup>4</sup> Germán Ortiz Coronel menciona entre las cacicas de gran poder durante el siglo XVI a “Cauaco (1 flor) y María Cocauhu (2 casa) de Yanhuitlán; Francisca de Mendoza de Tilantongo; Inés de Osorio y Catalina de Peralta de Teposcolula; Ychique Yatonatle Suchi (Catalina de Zárata), Juana de Santa María, María de Osorio, y María de Guzmán de Tejupan; Juana de Rojas de Tlacotepec; Ana de la Cueva de Tecomastlahuaca; y doña Ana de Sosa de Tututepec” (Ortiz Coronel 2007:18)

Herández Vidal (2017) documentan este escenario complejo, donde al concretarse la independencia desaparecieron legalmente los títulos nobiliarios incluidos los de las y los caciques, aunque varias de estas personas se inconformaron y trataron de defender sus privilegios. Más adelante daré más detalles sobre las implicaciones de este proceso.

Por ahora basta decir que con la victoria de las fuerzas insurgentes y la instalación de la República la suerte de los pueblos mixtecos no cambió para mejor; al contrario, Bárcenas llama aquella época de dominación por parte de la élite criolla como una “segunda conquista”. Las comunidades tuvieron que resistir de múltiples maneras la injerencia de las autoridades externas en los asuntos comunitarios, que durante la colonia fueron de jurisdicción exclusiva de las autoridades locales. Con las nuevas instituciones republicanas, se impusieron jueces de distrito que pretendían resolver los conflictos al interior de las comunidades y además beneficiar en cuestión de tierras a los españoles y religiosos. Bárcenas relata cómo entre 1832 y 1836 se organizó una rebelión mixteca y triqui liderada por Hilario Alonso Medina, quien antes formó parte de las fuerzas insurgentes. Ésta surge a raíz de los agravios en contra de las comunidades por un jefe político local criollo, y termina con su captura y ejecución (2011:115). Esta documentación que aporta Bárcenas provee otra imagen de la resistencia de los pueblos mixtecos que dista mucho de aquella recreada por Ronald Spores (2017:313) quien enfatiza la adaptación y acomodo de los pueblos mixtecos al sistema colonial.

Es preciso mencionar que aunque con las nuevas leyes de la naciente República independiente, como la de 1823 que suprime la figura del cacicazgo y la de 1826 que buscaba inhabilitar los títulos nobiliarios, en la Mixteca los caciques y las cacas siguieron litigando a favor de mantener sus propiedades. Margarita Menegus (2009) hace una documentación amplia sobre este periodo y los continuos conflictos y litigios por la tierra que se desarrollaron a lo largo de todo el siglo XIX. Los terrazgueros continuaron en sus esfuerzos de constituirse en pueblo y conseguir el reconocimiento de sus tierras, aún cuando el contexto se complicó más con el establecimiento de las leyes liberales como la Ley Lerdo que estableció la desamortización de los bienes de la Iglesia y la privatización de las tierras comunales.

No es sorpresa entonces que otras rebeliones tuvieron como motor las mismas vejaciones: acaparamiento de tierras por parte de mestizos y la ambición de los eclesiásticos.

En 1843 comenzó otra rebelión [...] La razón fue un fallo del juez de paz de Juxtlahuaca y la orden que dictó para embargar los bienes comunales de Copala (corazón y centro político del grupo rebelde) y así se cobrara la iglesia católica las contribuciones que la comunidad “le debía” por diezmos y otras subvenciones similares; diligencia que se practicó a solicitud expresa del cura de la parroquia de esa villa, Francisco Ballesteros. Otra causa que también motivó la rebelión de los pueblos fue un despojo de tierras que les hicieron los mestizos de la localidad para adjudicárselas como propiedad privada. Los líderes principales de esta rebelión fueron Dionisio Arriaga y Domingo Santiago (Bárcenas 2011:121).

Los rebeldes engrosaron sus filas con gente de varias comunidades; participaron personas de Teposcolula, Nundaco y Atlatluuca, de la Mixteca Alta, de Coicoyán, en la Mixteca Baja; Jamiltepec de la Costa y Tlapa, de la Mixteca guerrerense. En el recuento que hace Bárcenas la resistencia armada duró varios años, desplazando su actividad armada tanto en Tlaxiaco como Juxtlahuaca y teniendo como bastión la región Triqui. En 1847 el gobierno federal logra dividir al grupo rebelde, negociando un indulto con un sector, disgregando a los otros y reprimiendo al sector más radical del movimiento (Bárcenas 2011:144).

Dado que las vejaciones a los pueblos mixtecos siguieron siendo una constante, otras rebeliones estallaron en las décadas siguientes. “La sublevación indígena de las mixtecas” en 1857 fue liderada por un cura de Petlalcingo, Puebla y abarcó las comunidades de Chila y Huajuapán de León (Bárcenas 2011:156). Hacia 1887 en la región de la montaña guerrerense, en Tlapa también surge otra insurrección por “la crueldad de los prefectos y el alza de impuestos que decretó el gobierno, encabezado por Diego Álvarez” (Bárcenas 2011:158).

Habría que introducir aquí un fenómeno paralelo que se dio a la par de las rebeliones, que fue la implementación de diversas estrategias –algunas legales– para recuperar las tierras ancestrales. Las leyes liberales del siglo XIX buscaron transformar la relación de los pueblos y comunidades con la tierra para crear poblaciones de pequeños propietarios; ese fue el objetivo de la desaparición de las corporaciones civiles, la nacionalización de baldíos, desamortización de tierras y el gravamen de la propiedad.

Menegus (2009) y Hernández Vidal (2017) señalan que en algunos casos la recuperación de tierras involucró usar estos mismos mecanismos de individualización de la propiedad. Muchas comunidades que anteriormente fueron terrazgueros vieron que la formación de sociedades agrícolas y la compra de las tierras era la única manera de que les fuera reconocida su tierra. Otras se apresuraron a desamortizar sus tierras para evitar que los caciques reclamaran derechos sobre ella. Hernández Vidal señala que “algunos poblados mixtecos, al momento del fraccionamiento del cacicazgo, no pudieron siquiera comprar parte de sus tierras que venían usufructuando desde la antigüedad, algunos solo fracciones, y pocos compraron la totalidad de sus antiguas tierras” (Hernández Vidal 2017). Mucho territorio pasó entonces a manos de particulares, sobre todo porque hasta los propios caciques no contaron con posibilidad de pagar los impuestos sobre la tierra que el gobierno les demandaba.

Francie Chassen nos recuerda que las mujeres fueron sujetas activas dentro del sector agrícola en Oaxaca en todos los estratos, aunque predominantemente en las clases bajas. Figuraban como compradoras de tierras cuando éstas estaban siendo apenas privatizadas, así como también aparecen dentro de las peticiones de terrazgueros reclamando tierras frente a caciques o cacicas que buscan adueñarse de ellas. Chassen señala que también fueron trabajadoras agrícolas esclavizadas dentro de las plantaciones de tabaco de Valle Nacional (2003: 78). Y pese a esta extendida presencia, las estadísticas oficiales de la época ya mostraban el sesgo patriarcal que las ocultaba y las confinaba aunque fuese imaginariamente al ámbito doméstico. De acuerdo al censo de 1895, solo 1.3% de las mujeres económicamente activa estaba dedicada a la agricultura; para 1910 las cifras sólo reflejaron un 2% (2003:78). En contra sentido de estas cifras, Chassen aporta datos para recalcar argumentar que sobre todo las mujeres rurales de las clases bajas se desempeñaban como finqueras de ranchos y/o granajas de autosubsistencia, como campesinas y/o como jornaleras desde antes de la Revolución.

Durante el porfiriato hubieron cambios en la economía de la entidad oaxaqueña que vale la pena resaltar, se promovió la actividad minera y la privatización de tierras comunales para la creación de fincas dirigidas a la agricultura de exportación. Francie Chassen explica que este fenómeno se incentivó en las regiones que circundan la entidad en la región de

Tuxtepec-Choapan, el Istmo, la Cañada y la Costa. Las regiones al interior del estado, Valles Centrales, Sierra Juárez permanecieron con una agricultura de autoconsumo, así como también algunas partes de la Mixteca. La especulación de la tierra se incrementó durante esta época y muchas comunidades que entraron en el proceso de privatización de tierras comunales tuvieron que enfrentar la voraz ambición de particulares.

Las rebeliones continuaron y no es sorpresa que cuando estalló la Revolución éstas quedaron enmarcadas en luchas de poder más amplias, en donde dirigentes mestizos buscaron emplear el descontento popular para sus propios intereses. Bárcenas documenta varias revueltas en la Mixteca Alta y Baja, como parte del movimiento maderista, que sin embargo cuando los dirigentes sucedieron en los cargos a los porfiristas buscaron disolver el movimiento (Bárcenas 2011:169). Como la cuestión agraria no quedaba resuelta los grupos armados no depusieron las armas, y se aliaron con las fuerzas zapatistas. “De esta nueva etapa fueron los grupos rebeldes más estables como el de San Juan Cieneguilla, municipio oaxaqueño en la frontera con los estados de Guerrero y Puebla que combatía bajo el mando de Isidro Vargas y Miguel Salas; el de Petlalcingo, Puebla, comandado por Agapito Pérez y el dirigido por Manuel Martínez Miranda y Juan Nila que operaba en varias partes. Todos ellos tenían comunicación directa con el Cuartel General del Ejército Libertador de Sur a la cabeza del cual se encontraba Emiliano Zapata” (Bárcenas 2011:176). Era evidente que en las reivindicaciones zapatistas concretadas en el *Plan de Ayala* coincidían con la esperanza de recuperación de tierras por parte de las comunidades mixtecas, aunque los códigos agrarios que logran plasmarse en leyes más tarde no concuerdan necesariamente con una cabal restitución de tierras a los pueblos originarios. Al respecto de esto, Alicia Barabas explica lo siguiente:

La legislación agraria nacional, producto del proceso revolucionario de 1910 – indica Durand (1988)-, se explicó solo en relación con las demandas campesinas y no así con las reivindicaciones étnicas. Al imponer sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio, el derecho agrario ha fragmentado los territorios étnicos en ejidos, tierras comunales y privadas. Los que tienen potestades sobre las tierras así fraccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los Pueblos sobre territorios porque estas figuras jurídicas no están definidas en la Constitución (Barabas 2004:110).

Para el caso de la Mixteca la reforma agraria no se ajustó a la diversidad y complejidad de procesos de uso y aprovechamiento de la tierra que habían desarrollado las comunidades.

Yair Hernández Vidal (2017) incluso califica como un fracaso la reforma agraria debido a que generó mayor número de conflictos que todavía hoy en día sobresalen en la región. Un resumen de sus planteamientos es que la reforma agraria no restituyó la propiedad de los pueblos. Al existir pocas haciendas, en comparación con otras regiones, los bienes de afectación sólo podían ser la propiedad privada de las sociedades agrícolas mercantiles que los propios pueblos formaron con las primeras leyes de desamortización para no perder las tierras que por años habían trabajado. Hernández Vidal analiza el caso de la comunidad de Huaxtepec como un escenario dramático, donde se conformó una sociedad agrícola para recuperar tierras que en su momento fueron parte del cacicazgo de Chazumba. Cuando en tiempos de Cárdenas se hizo petición de tierras, éstas fueron reconocidas bajo el régimen ejidal y afectando las tierras de la sociedad agrícola, lo cual generó un conflicto entre los primeros propietarios reconocidos y los reconocidos con la dotación ejidal, siendo que no coincidían ni en el número de beneficiarios, ni en proporciones.

Hernández Vidal señala que estas inconsistencias generaron conflictos similares en otras comunidades. “En el caso de las comunidades agrarias de Tlaxiaco durante la tramitación de expedientes sobre el reconocimiento y titulación, así como las dotaciones ejidales, estos buscaron incrementar sus linderos mediante arbitrariedades sobre la propiedad privada de las poblaciones indígenas aledañas, que no fueron analizadas por las autoridades agrarias competentes”. Este tipo de procesos se dieron en múltiples escenarios involucrando a varias comunidades mixtecas.

Chasen señala que las mujeres actuaron de acuerdo a su posición de clase, las que pertenecieron a la élite defendieron sus intereses como terratenientes; las que pertenecían a comunidades fueron parte perjudicada y quejosa en el momento de protestar o exigir el reconocimiento de tierras. Francie Chassen explica que durante la colonia, las mujeres podían comprar, arrendar, vender, heredar, administrar tierras y participar en sociedades comerciales, siendo las viudas y solteras las que podían velar por sus intereses de manera independiente mientras que las casadas requerían el consentimiento de sus maridos (2003:80). Ello explica la existencia de varias mujeres de la elite oaxaqueña con grandes propiedades a inicios del siglo XX. Chasen también documenta la existencia de mujeres minifundistas en varios poblados de la Mixteca, la mayoría viudas o que recibieron parcelas

al privatizarse las tierras.

Ahorabien, las mujeres participaron activamente dentro de las comunidades en las luchas por la defensa y reivindicación de las tierras. Como Francie Chassen señala para algunos casos de comunidades que temieron la privatización por la acaparación de tierras que iban empujando los particulares, sus miedos se tornaron realidad cuando perdieron en litigios o no fueron escuchadas sus denuncias y acabaron por ser jornaleros en sus propias parcelas (2003). La defensa comunal del territorio fue una ruta para mantener el territorio en poder de la comunidad, aunque legalmente ésta se definiera reconociendo como titulares a los hombres.

La dotación de tierras ejidales de 1929 y a partir de entonces también se realizó otorgando títulos en su mayoría a hombres mayores de 16 años o si eran casados a cualquier edad, aunque también se dieron a mujeres y viudas si tenían familia a su cargo.

Gladys Tzul Tzul (2016) analizando el caso de las mujeres indígenas en la defensa comunitaria de la tierra señala que ellas han actuado bajo una visión estratégica donde aceptan que los títulos de propiedad permanezcan en las líneas patrilineales de parentesco bajo una lógica comunal. Es una forma de garantizar que el territorio sea resguardado frente a la amenaza de su fragmentación e invasión, aunque ello implique limitar ciertos caminos de reconocimiento pleno para ellas. Esta estrategia ella la explica desde una lógica del deseo, siendo diferente de una lógica de los derechos, en donde las mujeres actúan con el deseo de que siga tejiéndose la trama comunitaria dentro de un territorio comunitario.

Es posible que el caso de la Mixteca pueda asemejarse al contexto de los pueblos originarios en Guatemala, pero falta mayor estudio, documentación y análisis de cómo tiene lugar la negociación con el Estado y cómo fue la interpretación de las demandas de las comunidades en torno a la reivindicación de tierras comunales y ejidales, así como cuál fue el papel de las mujeres de las comunidades en estos procesos.

Si bien, con el tiempo y posteriores reformas a las leyes agrarias ha ido aumentando el porcentaje de mujeres con certificados de uso vigente sobre tierra ejidal y comunal, el porcentaje es muy por debajo de una mayoría de hombres.

De acuerdo a datos del Registro Agrario Nacional y sistematizados por el Centro de Estudios de las Mujeres y Paridad de Género del Congreso Oaxaqueño, al día de hoy, el porcentaje de mujeres con certificados de uso de tierra en regímenes de posesión colectiva es aún muy menor con respecto a los hombres. Las mujeres ejidatarias conforman apenas 26% del total de ejidatarixs con certificado de uso vigente, mientras que las mujeres comuneras alcanzan un 29%. El porcentaje se eleva para el caso de las avecindadas a un 38%.

Así también, los órganos de representación y decisión de las unidades agrarias como los Comisariados de Bienes Ejidales, los Comisariados de Bienes Comunales y sus respectivos Consejos de Vigilancia son ocupados en su mayoría por hombres, aunque gradualmente hay mayor participación de las mujeres, sobre todo en las posiciones de Secretaría y Tesorería, y en menor medida en la figura de la Presidencia.

### **3.5 Desarrollo y tierras**

Como ya se dijo durante el porfiriato el estado mexicano promovió las inversiones extranjeras para que motorizaran y ensancharan los alcances de la economía capitalista en el país, empleando un modelo extractivo de exportación de materias primas, como lo eran el petróleo y la minería. Tras la nacionalización del petróleo con Cárdenas, el Estado buscó regular y controlar los recursos naturales y ser el orquestador de lo que sería el “desarrollo nacional”, con un modelo de industrialización por sustitución de importaciones. Este modelo, sin embargo, no contempló a todas las regiones del país y la Mixteca quedó al margen de las grandes inversiones de desarrollo.

En contraste con los proyectos de irrigación más ambiciosos del estado mexicano que se impulsaron en el Papaloapan e Istmo oaxaqueño en los años cincuenta, en la Mixteca los proyectos fueron más restringidos dado que no contaba con terrenos planos para la agricultura. Por ello la Mixteca siguió caracterizándose por una producción agrícola de autoconsumo, manufacturas tradicionales y en algunas comunidades por cultivos comerciales como el café para el mercado regional.

En la década de los cuarenta, con la construcción de la carretera Panamericana que conectó las regiones Mixteca, Valles Centrales e Istmo, surgieron nuevos centros de mercados. En la Mixteca, Reyes Morales et al. (2004) identifican que el crecimiento de Huajuapán, Tamazulapán y Nochixtlán, eclipsó económicamente a las ciudades que habían fungido como centros económicos a lo largo del periodo colonial, como Tlaxiaco, Silacayopán, Juxtlahuaca, Coixtlahuaca y Teposcolula. En los años 50, una carretera conectó a Huajuapán con Tehuacán, Puebla, lo que abrió el paso de productos industriales que desplazaron a los productos artesanales de la región. Las carreteras pavimentadas secundarias que conectaron los centros urbanos con la carretera Panamericana llegaron hasta los años setenta y ochenta (Reyes Morales et al. 2004:198).

Otra de las dimensiones que caracterizó a la región en el siglo XX fue la migración, por lo que conviene revisar algunas de las condiciones que propiciaron un amplísimo desplazamiento de personas fuera de sus comunidades, que se trasladaron hacia las ciudades más grandes de México y del país vecino del norte.

La agricultura de la región gradualmente daba menores rendimientos, en buena parte por una cuestión de erosión grave de los suelos. Guerrero Arenas et al. (2010) argumentan que la sobre explotación de la tierra y sus recursos bióticos y abióticos durante 500 años agotaron notablemente los territorios de la Mixteca Alta. Vale la pena reproducir aquí un fragmento de su análisis para ilustrar las dimensiones del problema:

Es posible calcular la cantidad de suelo que se ha perdido a partir de la profundidad de las grandes y largas cárcavas que se observan alrededor de los pueblos de esta región; en algunas partes, como Magdalena Peñasco, en las cercanías de Tlaxiaco, uno de los autores (HSR) ha calculado que se han erosionado hasta 7 m de suelo y sedimentos.

La Mixteca Alta que había encantado a los viajeros y colonizadores de los siglos pasados, actualmente es un paisaje desolador; montañas casi sin árboles, con abundantes barrancas y cárcavas profundas, donde el color verde de la vegetación fue sustituido por el color ocre de los suelos erosionados; valles con tierras incultivables, a veces polvosas y otras pedregosas, sin agua y sin cultivos, donde sus propios habitantes le atribuyen el calificativo de tierras malas y feas, pueblos fantasmas donde sólo quedan mujeres y personas de la tercera edad. [...]

Actualmente, la erosión de los suelos de la Mixteca Alta es uno de los problemas ecológicos más graves en México, porque el 80% de sus suelos se encuentra afectado por la erosión hídrica y la tasa de pérdida de suelo (200t/ha) es una de las más elevadas a nivel mundial (Martínez 2006, Valencia-Manzo et al 2006, Contreras 2007, León-Santos 2007) (Guerrero Arenas et al. 2010:66).

Vale la pena también señalar que la tala de árboles indiscriminada también contribuyó a la deforestación y erosión del suelo. Royero *et al* plantean que durante la época porfirista con la introducción de los ferrocarriles, los bosques Mixtecos sirvieron para alimentar la producción de carbón tanto en ciudades como en los ferrocarriles (Royero 2019:24). Más adelante haré referencia a que Almacén, Apazco adquiere ese nombre dado que allí se resguardaba el carbón que se generaba para el ferrocarril de la región.

Los problemas socioambientales, marginación, pobreza, promovieron que desde los años cuarenta la región Mixteca haya expulsado una buena parte de su población. Hay estimaciones que apuntan: de 663.864 mixtecos, una tercera parte (206.130) viven fuera de su territorio (Boege y Carranza citado por Royero *et al.* 2019:24). Ello muestra la fuerza de la desterritorialización promovida por el capitalismo.

Los datos que recopilan Reyes Morales *et al* (2004) son muy ilustradores pues muestran el porcentaje de migrantes, internos e internacionales, pertenecientes a cada distrito y región en Oaxaca. Los distritos de la Mixteca registran los porcentajes de migración más altos de la entidad. Para los casos que en esta investigación analizo, nos interesa observar los distritos de Tlaxiaco, donde pertenecen las comunidades de la Red de Amaranto de la Mixteca, y el de Nochixtlán, donde pertenecen las comunidades de la organización Mujeres Milenarias. Dentro de la Mixteca, el distrito de Tlaxiaco muestra el menor porcentaje de migración, siendo el total de 3.24%, 2.91 de migrantes internos y .33 de internacionales. No obstante, sigue estando esta cifra por encima de la media de la entidad que es 2.79 de migrantes totales, 2.54 de internos, y .25 de internacionales. El distrito de Nochixtlán, por su parte registraba 3.58% de migrantes totales, siendo 3.43 de internos y 0.15 de internacionales (Reyes Morales *et al.* 2004:205). Ello ha generado también una proliferación de estudios sobre lxs migrantes mixtecos en el norte del país como en Estados Unidos.

Algunos pueblos mixtecos introdujeron el café a finales del siglo XIX y principios del XX. Dicha actividad permitió capitalizar a las familias para poder comprar maíz y alimentos los meses en los que ya no rendía su propia cosecha. También generó salarios para trabajadores

en época de cosecha al interior de las comunidades. Esther Katz retoma un diagnóstico de 1985 que describe que un 71% de los agricultores de la Mixteca compraban maíz, y un 47% lo hacía durante más de seis meses. Los meses restantes salían a trabajar en los mercados remunerados de las ciudades cercanas o fuera del país.

También es importante resaltar que, en la década de los ochenta en plena Revolución Verde, el gobierno promovió apoyos al campo que involucraban el uso de fertilizantes y pesticidas. Retomo aquí un testimonio recogido por Antonio Jorge Hernández de un campesino de la región Mixteca hablando sobre este escenario: “hace 20 años el propósito era producir más. Enfrentamos una escasez de alimentos, sobre todo de maíz y frijol, así que buscamos la manera de mejorar la producción [...] En los ochentas recibimos semillas mejoradas como parte de los paquetes gubernamentales de alto rendimiento” (Jorge Hernández 2009:97). Estas políticas tenían por objetivo incrementar los rendimientos de la cosecha y asegurar mayor cantidad de alimentos para la población.

Las políticas neoliberales golpearon fuertemente al campo mexicano de pequeña producción, sometiendo a fuertes presiones a las economías de subsistencia. Sobre todo, las áreas que generaban ingresos monetarios como la Costa o aquellas con economía cafetalera se vieron severamente afectadas, dado que todo el andamiaje estatal de apoyo a la producción cafeticultora fue desmantelada.

En 1992 como parte de los acuerdos para echar a andar el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) se decretó el fin del reparto agrario, además de que se comenzó a promover la privatización de las tierras de posesión social mediante procesos de certificación y medición. También con el TLCAN se dio fin a las políticas de subsidio de la agricultura nacional. La región Mixteca, junto con Valles Centrales, se convirtieron en las zonas de mayor expulsión de migrantes durante décadas, sobre todo durante el periodo neoliberal y en los periodos de crisis económica.

Mina Lorena Navarro Trujillo (2015) explica cómo en este contexto los agro-negocios alimentarios aprovecharon para monopolizar diversas cadenas de producción y distribución.

En sus palabras,

De ahí que la crisis de las economías campesinas y de los pequeños y medianos productores que fueron desplazados del mercado interno y de las exportaciones, genera las condiciones para el afianzamiento de un nuevo sistema agroalimentario o de agronegocios dominado por corporaciones mexicanas y extranjeras que influyen a lo largo de toda la cadena alimenticia –desde la semilla hasta el plato de comida-, pregonando la generación de desarrollo y el acceso a una alimentación saludable. Tal es el caso de Maseca, Bimbo, Bachoco, Lala, Grupo Viz, Monsanto, Cargill, ADM, CPI, Pepsico, Coca Cola, Tyso, Pilgrims Pride, Smithfield, Walmart, entre otras (Organizaciones Foro Multisectorial-Tradicional 2014:16 citado en Navarro Trujillo 2015:86).

### **3.6 La tierra asfixiada por la agricultura industrial y extractivista**

Vale la pena contextualizar el lugar que ocupan las técnicas agroecológicas dentro de un mercado de producción y comercialización de alimentos acaparado por grandes corporaciones. Argumenta Armando Bartra (2006) que en la actualidad el agronegocio ya no está interesado en acaparar la renta de la tierra, y de alguna manera sus ganancias ya no devienen de la explotación de terratenientes sobre campesinos. En esta fase, la privatización ya no se hace sobre la tierra, sino sobre la información genética de flora, fauna y microorganismos, la acaparación ocurre sobre la diversidad ex situ, al tiempo que la diversidad in situ se torna prescindible, al igual que las comunidades campesinas. Bartra señala: “Insondable fuente de ganancias perversas que cobra fuerza en tiempos de biologización creciente de la actividad productiva, cuando la apropiación excluyente de los códigos genéticos permite controlar la industria alimentaria, la farmacéutica, la de cosméticos, así como porciones crecientes de la industria química en general” (Bartra 2006:23). En la actualidad las grandes corporaciones agroindustriales movilizan todo tipo de recursos económicos y políticos de modo que las políticas, recursos públicos y marcos regulatorios nacionales favorezcan su operación. En este escenario los productoras de pequeña escala son convertidos por el sistema capitalista en elementos “redundantes, prescindibles, marginales” (Bartra 2006:19). Quedan a su suerte y desalentados a mantener sus vínculos territoriales y su actividad agrícola que, como ya veremos en los siguientes capítulos, no es mera actividad económica, sino como sugiere Omar Giraldo (2018), es una condición ontológica.

El agrocapitalismo ha penetrado múltiples mercados y procesos de las cadenas de producción, transformación, distribución y comercialización de alimentos. Quizás el sello distintivo es hacer y mover la naturaleza en forma de mercancía y buscar las formas de capitalizarla y acrecentar sus ganancias. Omar Felipe Giraldo (2018) ha hecho un notable esfuerzo de analizar los diferentes engranes del agrocapitalismo, y darle también una perspectiva histórica. Por ahora solo quisiera recuperar las palabras de Giraldo en torno a los diferentes escenarios donde la agricultura es capturada por la lógica capitalista:

El sistema aprovecha la crisis para intentar restaurar sus propias condiciones de producción. Para ello hace toda clase de transformaciones con el ánimo de bajar los costos de producción e intentar elevar las utilidades. Los cambios se enuncian con el nombre de la intensificación sustentable, agricultura climáticamente inteligente, agricultura de precisión, producción de transgénicos resistentes a las sequías, agricultura orgánica con base en insumos comerciales, y más recientemente ha pretendido cooptar una agroecología despojada de su contenido político (Giraldo 2018:64).

Es decir que el agrocapitalismo no se manifiesta únicamente en forma de agricultura convencional, intensiva, con uso de pesticidas y fertilizantes químicos, sino que aprovecha diferentes disfraces que tienen que ver con economía verde, así como aquel de la agricultura super-tecnologizada.

La actividad agrobiotecnológica es una fuerza que ordena a plantas, animales y personas, para construir un conjunto regulado y disciplinado de seres vivos operando en aras de un modelo que impone el patrón de la fábrica a la naturaleza (Shiva, 2007). Ejerce un poder sobre la vida, ahora no solo divorciando y desplazando especies reacomodadas durante siglos en nichos ecológicos, sino también haciendo manipulaciones y modificaciones del código genético. La ciencia biotecnológica al servicio del capital corporativo interviene y transforma los genes con el propósito de que unas cuantas trasnacionales puedan ejercer poder sobre la esencia de la vida, apropiándose de ella, como si las cadenas nucleótidas fueran ahora de su autoría (Giraldo 2018:34).

Esta lógica capitalista violenta los ritmos y tramas de interdependencia de los ecosistemas pautados a través de tiempos de larga duración. No reconoce los acoplamientos de comunidades humanas con las formas de vida que las circundan y que se han generado a través de los años. Giraldo explica:

El tecnopoder agrícola maltrata la tierra, la empacha, la cambia abusivamente de forma artificial. En lugar de insertarse en los bucles ecosistémicos, obliga a ir a la tierra más allá de lo naturalmente posible (Heidegger, 1994b), pues el fin del negocio agroindustrial no es hacerse su casa en la tierra, sino disciplinar la biodiversidad, seleccionando lo útil para el valor de cambio y eliminando lo inútil para la acumulación del capital (Giraldo 2018:33).

El tecnopoder no propicia una vinculación con el territorio, pero si busca en su día a día ampliar su influencia, sus alcances. De 1996 a 2018 la producción y comercialización de organismos genéticamente modificados ha crecido a pasos agigantados. De acuerdo con datos de la agencia Servicio Internacional para la Adquisición de Aplicaciones Agri-bio-tech (ISAAA por sus siglas en inglés), en 2018 las áreas de cultivo de organismos genéticamente modificados (ogm) a nivel mundial sumaban 191.7 millones de hectáreas. Los cuatro cultivos que sobresalen dentro de los ogm son la soja que cubre 95.9 millones de hectáreas, el maíz que reúne 58.9 millones de hectáreas, algodón en 24.9 millones de hectáreas y canola con 10.1 millones de hectáreas. Ahora bien, estos organismos también se encuentran en los cultivos de alfalfa, caña de azúcar, papaya, calabaza, berenjena, papas y manzanas. Esto es celebrado por la agroindustria como un logro que devuelve “beneficios significativos a pequeños y grandes productores así como a consumidores también” y enfatiza que “95% de los 17 millones de campesinos que utilizaron cultivos genéticamente modificados son pequeños productores con escasos recursos en países en desarrollo [...] que tomaron decisiones de manera independiente para sembrar cultivos con [ogm]” (ISAAA 2018). Así el capital corporativo agroindustrial aprovecha credenciales de responsabilidad social y ecológica.

Además de los incrementos en productividad, otro aspecto que ahora resalta ahora la agroindustria, revestida de su disfraz de economía verde, son los beneficios para mitigar el cambio climático, apuntando a que con su utilización se reducen las áreas de cultivo y por ende se conserva la biodiversidad. Según los datos que aporta el ISAAA, se conservan 183 millones de hectáreas, y se reduce el uso de herbicidas e insecticidas reduciendo así emisiones de carbono en 27.1 billones KGs Co<sub>2</sub>, “lo que equivale a remover 16.7 millones de autos de las calles en un año” (ISAAA 2018). Estos datos esconden los procesos de mercantilización de la vida a través de políticas de patentes y desarrollo tecnológico que en términos de Moore empuja la frontera de lo humano y no humano a fin de apropiarse de naturalezas baratas.

La región de América Latina reúne 42.7% del total mundial de área cultivada con ogms, representado por 81.93 millones de hectáreas. Brasil encabeza la lista de mayor área

cultivada con ogm con 51.3 millones de hectáreas, seguido por Argentina con 23.9 millones ha, Paraguay con 3.8 millones ha, Uruguay 1.3 millones ha, Bolivia 1.3 millones de ha, México con 218.000 ha, Colombia con 88.000, Honduras con 35. 500, Chile con 10,454 ha, y Costa Rica con 130 ha (ISAAA 2018). Gran parte de estos cultivos ni siquiera atiende a demandas de alimentación humana directamente, sino a la producción de biocombustibles y otras demandas de exportación.

Pichardo Servín (2016) argumenta que en México gran parte de la aplicación de la biotecnología en agricultura ha estado promovida por los intereses de las grandes empresas transnacionales y el gobierno de E.E.U.U, aun cuando estos no necesariamente empatan con las necesidades y problemáticas del país. De acuerdo con Pichardo Servín los problemas en la agricultura mexicana están asociados a temas sobre “la infraestructura y comercialización de productos agrícolas”, sin embargo, la investigación de ogms desarrollada en México y su aplicación están enfocados a cuestiones de producción (2016:61). Es la apertura comercial con el TLCAN el parteaguas a partir del cual se autoriza la comercialización de cultivos provenientes de EEUU, donde ya se habían autorizados los ogms. Desde entonces, los sectores preocupados por los efectos sociales y ambientales de estos organismos se han movilizado para frenar el avance de la liberación del maíz genéticamente modificado, logrando una moratoria en 1999. Otras solicitudes de experimentación e introducción de ogms sí fueron encauzadas como lo fue la del algodón y la soya en los años noventa.

De acuerdo con ISAAA, el algodón fue el único cultivo biotecnológico sembrado en 110,018.54 hectáreas en México (ISAAA 2017). De acuerdo con datos de ISAAA, desde 1996 México ha aprobado 170 permisos de ogms para el cultivo, alimentación humana y alimentación de animales: 5 para alfalfa, 13 para canola argentina, 31 de algodón, 75 para maíz, 13 de papa, 1 de arroz, 26 de soya, 1 para caña de azúcar y 5 de tomates. El cultivo de soya modificada se suspendió en 2017 por una decisión judicial. Lo mismo ocurrió con el maíz modificado (ISAAA 2017). En México ha habido una resistencia y lucha política por parte de comundiades, activistas, académicos frente a la entrada y expansión de estos cultivos.

Tabla 1. Área de Cultivos GM en 2018: por país (millones de hectáreas)

	País	Área (millones de hectáreas)	Cultivos GM
1	Estados Unidos	75.0	Maíz, soya, algodón, canola, caña de azúcar, alfalfa, papaya, calabaza, papas, manzanas
2	Brasil	51.3	Soya, maíz, algodón, caña de azúcar
3	Argentina	23.9	Soya, maíz, algodón
4	Canadá	12.7	Canola, maíz, soya, caña de azúcar, alfalfa, manzana
5	India	11.6	Algodón
6	Paraguay	3.8	Soya, maíz, algodón
7	China	2.9	Algodón, papaya
8	Pakistán	2.8	Algodón
9	Sudáfrica	2.7	Maíz, soya, algodón
10	Uruguay	1.3	Soya, maíz
11	Bolivia	1.3	Soya
12	Australia	0.8	Algodón, canola
13	Filipinas	0.6	Maíz
14	Myanmar	0.3	Algodón
15	Sudán	0.2	Algodón
16	México	0.2	Algodón

Reproducción de extracto de tabla 1 ISAAA Resumen Ejecutivo 54-2018: Biotech Crops Continue to Help Meet the Challenges of Increased Population and Climate Change, disponible en <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/54/executivesummary/default.asp>

Las lógicas productivas de los ogms contrastan con prácticas generadas en un espacio de larga duración por pueblos y comunidades campesinas que establecieron simbolizaciones y creencias religiosas que marcan ciclos específicos para la producción y consumo de los cultivos. Como señala Leff et al. “Las prácticas fundadas en la simbolización cultural del ambiente, en creencias religiosas y en significados sociales asignados a la naturaleza, han generado diferentes formas de percepción y apropiación, reglas sociales de acceso y uso, prácticas de gestión de ecosistemas y patrones de producción y consumo de recursos” (Leff et al 21). Estas creencias asociadas a normas para uso y aprovechamiento de recursos se acercan a modelos sustentables que han permitido que la mayor biodiversidad exista bajo territorios de los pueblos originarios.

En 2001 se encontró contaminación con maíz transgénico en parcelas de la Sierra Norte de Oaxaca. Este hecho generó un proceso de denuncia y difusión dado el alto riesgo existente

para una entidad que es considerada centro de diversificación, domesticación del maíz. Elena Lazos Chavero (2008) tiene datos interesantes al respecto y señala que la siembra de maíz criollo está asociada otros cultivos criollos en estos contextos:

En las sierras oaxaqueñas, en las mixtecas y en la cañada, los triquis, zapotecos, mixes, cuicatecos y mixtecos cultivan en total 18 “variedades criollas” o poblaciones locales de maíces (tomando en cuenta color, ciclo productivo y uso) y 5 maíces híbridos introducidos por planes de desarrollo en distintos períodos, por lo que algunos de ellos ya están “criollizados” (Tabla 1 y 2).<sup>3</sup> Sin embargo, hay que hacer notar también que no siempre hay hibridización, sino que en ocasiones, la introducción de híbridos en algunas regiones ha provocado el reemplazo de poblaciones locales (Lazos Chavero 2008:10).

Una serie de actores diversos – comunidades, ongs, intelectuales, organizaciones indígenas y campesinas, estudiantes, y otros- conformaron un frente de resistencia frente a la introducción y uso de ogms. Al interior de las comunidades existen procesos de reflexión acerca de los riesgos en la entrada de estos organismos y el papel clave de lxs agricultores en el uso y conservación de las semillas nativas o criollas.

En la Mixteca también se han generado procesos organizativos para reflexionar sobre estos asuntos, donde convergen comunidades, párrocos comprometidos y comunidades eclesiales de base, centros de derechos humanos -como Ñuú Ji Kandi en Tlaxiaco- y organizaciones civiles -como Enlace, Comunicación y Capacitación A.C.-.

Es bajo este contexto, que Enlace realizó en marzo de 2002 el primer festival del maíz en Santa Cruz Itundujía, Tlaxiaco, como una forma de reivindicar el maíz nativo por medio de una veneración y otorgándole un sentido festivo, en conjunto con un sacerdote de la corriente de la Teología de la Liberación, para motivar a las comunidades a conservar sus maíces e informar sobre los riesgos del maíz transgénico (Pichardo Servín 2016:126).

Lazos Chavero enfatiza que detrás de la promoción de los ogms no hay únicamente una búsqueda a un problema alimentario, sino proyecciones económicas en torno a productos de valor agregado industriales que ocupan los cultivos como materia prima. En el discurso de estas corporaciones anteponen “el desarrollo” de las poblaciones marginadas como un recurso de manipulación que oculta sus intereses.

### **3.7 Conclusiones**

He querido hacer un recorrido histórico por las diferentes matrices de relacionamiento con la tierra que han atravesado la región Mixteca. En este ejercicio me ha sido útil acercarme a las concepciones de la tierra desde el ámbito religioso. Me he referido a la visión cristiana que observaba como degradado todo lo terrenal, incluido los cuerpos de las personas, y aquellas actividades que evocaban los eventos de subsistencia: la alimentación y la sexualidad. También presenté como perspectiva contrastante la relación de los Nuú Savi con la tierra, a la que ven como elemento sagrado, animado, un ser con quien se convive, dialoga e intercambia.

El liberalismo buscó regular y controlar la tierra en su forma de propiedad privada, lo cual trajo efectos contradictorios en la región. Por una parte, algunas comunidades encontraron en el proceso de privatización una forma de no perder la tierra que habían trabajado y habitado ancestralmente, aunque fuera bajo modernos conceptos legales como asociaciones mercantiles o propiedad privada. Para muchas otras comunidades dicho proceso, que transcurrió a lo largo del siglo XIX, implicó ver su territorio amenazado y usurpado por intereses de poderosos mestizos insertos en las disputas políticas regionales y nacionales. La resistencia a esta usurpación de tierras se hizo de variadas formas, incluyendo rebeliones constantes que a veces se sumaban a movimientos de mayor escala como en la Revolución.

La época del desarrollo y modernización estatal del siglo XX se caracterizó por cierto grado de monetarización de la economía local de las comunidades que fueron propicias para el cultivo de café, y para aquellas comunidades que se conectaron comercialmente a los mercados regionales y nacionales una vez que las carreteras articularon la región Mixteca. La economía de subsistencia languidecía con tierras deterioradas a lo largo de siglos de explotación, y con una buena parte de la población que fue desplazándose fuera de su región en búsqueda de nuevas formas de ingreso y sustento. Pese a estas fuerzas de des-territorialización, muchas comunidades continuaron trabajando la tierra, sembrando y conservando sus semillas criollas.

He buscado ilustrar por medio de la agricultura con ogms uno de los varios escenarios donde la agricultura es capturada por la lógica capitalista. Contrasta este tipo de agricultura con aquella de tipo agroecológica o campesina porque busca sobre todo maximizar la influencia y ganancias de las multinacionales que controlan las biotecnologías, priorizando la productividad de un cultivo por sobre otros aspectos, como la biodiversidad en la zona, las asociaciones de los cultivos con polinizadores u otros insectos, indispensables en las redes tróficas de los agro-ecosistemas, la contaminación sobre las semillas criollas, y la degradación del suelo. En México, los promotores de la agricultura con ogms han impulsado investigación y la aplicación de estas tecnologías, aunque ha habido un movimiento social compuesto por científicxs, comunidades, activistas que han buscado resistir e impedir su entrada por los riesgos sociales, culturales, económicos, ecológicos que ello supone. El movimiento agroecológico al cual se han sumado varias comunidades de la región nustramericana, y para el caso que nos concierne de la región Mixteca oaxaqueña, emerge en este contexto, resistiéndose a cortar los vínculos con su territorio y a dejar en el olvido los conocimientos que tienen acerca de su entorno y las múltiples formas de vida que en él habitan.

## **Capítulo 4. Devenires abiertos de la tierra-comunidad-alimento. El amaranto y los magueyes pulqueros en las comunidades de la Mixteca Alta**

La manera que considero más justa de presentar el escenario oaxaqueño es como lo hace el biólogo Marco Antonio Vázquez Dávila: “la naturaleza y sociedad en Oaxaca han co-evolucionado en una larga historia, dando por resultado una biodiversidad, diversidad cultural y agro-biodiversidad sorprendentes en cuanto a su proporción con el resto del territorio nacional y del mundo” (2010:310). Refiere que la entidad es sede de la mayor riqueza biológica del país, como también lo es en cuanto a diversidad cultural contabilizando el número de hablantes de lenguas indígenas, y el número de las variantes dialectales. Añade además “[a]l comprender el ritmo de la naturaleza, los días solares y meses lunares, estaciones climáticas y las épocas de lluvia y sequía, los y las oaxaqueños/as articularon en diversos sistemas calendáricos la producción y el consumo de lo cotidiano y lo ritual con el espacio biocultural” (2010:312). Es así como la biodiversidad que envuelve a los diferentes pueblos oaxaqueños viene interactuando con estos a lo largo de la historia, haciendo parte de su cotidianidad, en sus cocinas, en su vida ritual, en los convivios y fiestas comunitarias, en sus mercados que se han extendido más allá de los confines de la entidad, pues muchos de sus productos llegan a diferentes ciudades del país, o incluso hasta el extranjero, sobre todo cruzando hacia Estados Unidos. El hacer y ser parte de esta agro-biodiversidad representa una matriz de devenires compartidos con varias de las expresiones de vida desarrollado a lo largo de siglos, incorporando nuevos elementos, en ocasiones desplazando otros.

### **4.1 El amaranto**

Desde hace una década se ha ido incorporando el amaranto en las parcelas de comunidades mixtecas, mixes, y de Valles Centrales. Es un cultivo que, en pueblos del altiplano mexicano se sembraba y consumía mucho previo a la conquista europea. De acuerdo con Mapes Sánchez (2005) los vestigios arqueológicos de la cueva de Coxcatlán en Tehuacán, Puebla, indican que el amaranto se producía y consumía probablemente desde los años 9,000 a 5,000 A.C., junto con otros cultivos como el maíz, frijol, chile, calabaza, aguacate.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Allí se encontraron semillas blancas de amaranto que sugieren prácticas de una cuidadosa selección del cultivo (2005:10). Ello indica que ya existía entonces un aprecio, uso frecuente y técnica en el cultivo desarrollado para esta planta.

También las fuentes coloniales hablan de la producción y consumo cotidiano del amaranto entre varios pueblos originarios. En el Códice Florentino, Fray Bernardino de Sahagún registra varios de los usos de la planta (Mapes Sánchez 2005:11). Los cronistas españoles la mencionan entre los cultivos más preciados de los naturales, entre el maíz, los frijoles, y la chíá. Vale la pena recordar, por ejemplo, que el Dr. Francisco Hernández de Toledo fue enviado en 1570 por los reyes españoles a lo que se dice fue la primera expedición científica en el llamado Nuevo Mundo, cuya ejecución se planeó para desarrollarse en cinco años (López Piñero 1996:43). Su misión tenía los siguientes objetivos dictados por Felipe II:

Primeramente, que en la primera flota que destos reinos partiera para la Nueva España os embarquéis y vais a aquella tierra primero que otra ninguna de las dichas Indias, porque se tiene relación que en ella hay más cantidad de plantas e yerbas y otras semillas medicinales conocidas que en otra parte.

Item, os habéis de informar dondequiera que llegáredes de todos los médicos, cirujanos, herbolarios e indios e de otras personas curiosas en esta facultad y que os pareciere podrán entender y saber algo, y tomar relación generalmente de ellos de todas las yerbas, árboles y plantas medicinales que hubiere en la provincia donde os halláredes.

Otrosí os informaréis qué experiencia se tiene de las cosas susodichas y del uso y facultad y cantidad que de las dichas medicinas se da y de los lugares secos o húmedos o acerca de otros árboles y plantas y si hay especies diferentes de ellas y escribiréis las notas y señales (López Piñero 1996:43).

Para dimensionar la importancia de dicha iniciativa vale la pena considerar que involucraba la participación de todo un equipo multidisciplinario. Viajaban con el Doctor, “su hijo y el cosmógrafo, dos o tres pintores, otros tantos escribientes, varios herbolarios, un intérprete, algunos médicos indígenas y los mozoso y acemileros” (López Piñero 1996:43). En 1576 envió 16 volúmenes de su obra al rey. De acuerdo a Ana María Velasco Lozano aquí aparecen registros tempranos de los usos del amaranto: “Francisco Hernández cuenta que el huauhtli o huauhquilitl es sembrado y cultivado por los mexicanos en sus huertos y jardines con gran esmero” (2016). Otros cronistas también hicieron reseña del amaranto, sus varias formas de aprovechamiento entre las comunidades originarias y su lugar como principal alimento.

Sin embargo, dejó de producirse y consumirse en las cantidades de antes, convirtiéndolo en un cultivo marginal, casi desaparecido. No se han encontrado fuentes que atestigüen una expresa prohibición de su cultivo (Beilin 2019; Velasco Lozano 2016). Siguiendo la interpretación de Beilin (2019), éste era un grano consumido principalmente por las élites gobernantes y religiosas mexicas. Eran éstas las que pedían en tributo grano de amaranto a otras comunidades bajo su dominación. De acuerdo con Salvador Reyes Equiguas “de las 38 provincias tributarias de la Triple Alianza, 19 de ellas tributaban huauhtli y que éstas se localizaban en los actuales estados de México, Morelos, Hidalgo, Puebla y sólo un poblado de Oaxaca [...]” (2005:200). Por cierto, esta provincia oaxaqueña era la de Coyolapan, ahora Cuilapan de Guerrero, perteneciente a los últimos señoríos mixtecos que gozaban de influencia extendida sobre los Valles Centrales de Oaxaca.

Kata Beilin considera que, a partir de la conquista, la agricultura para fines religiosos fue desplazada por una agricultura comercial asociada a la demanda del mercado internacional. Éste era el material base con que se representaban a los dioses mexicas en figurillas amalgamadas con miel de maguey, también con sangre. Después se repartían y comían como un acto simbólico de comer el cuerpo de los dioses, lo cual se asemejaba con la comunión cristiana. Velasco Lozano documenta que en el siglo XVII todavía persistía esa práctica ritual lo cual era considerado por los españoles como idolatría. Jacinto de la Serna, teólogo, médico y autoridad eclesiástica preocupada por la extirpación de las idolatrías, expresaba “que quiere, por copiar a Cristo, que con el *tzoalli* se le ofrezca en primicias” (Velasco Lozano 2016). Beilin considera que el amaranto fue entonces un símbolo de la civilización mexicana, mas no del común de las personas, sin embargo, los siguientes datos nos llevan a poner en duda dicha aseveración.

Los colonizadores no estaban interesados en mantener los tributos en forma de amaranto, pero durante décadas éste sí siguió consumiéndose y siendo sembrado entre los campesinos. Salvador Reyes Equiguas (2005) encuentra que, en las Relaciones Geográficas de Sandoval referentes al siglo XVI, éste se sembraba en varios poblados de lo que ahora es Estado de México, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Veracruz, Jalisco y las entidades que conforman actualmente el territorio Mixteco, Guerrero, Puebla y Oaxaca. Entre las

comunidades oaxaqueñas que Reyes Equiguas reseña como productoras de amaranto en esa etapa temprana de la colonia están: *Atepeque, Atlatlauca, Cozauhtepec, Cuicatlán, Guauhila, Guaxilotitlan, Iztepec, Malinaltepec, Matzatlán, Nanaguaticpac, Nextepec, Papalotitpac, Peñoles, Taliztaca, Tecuicuilco, Teozacualco, Tepeucila, Teticpac, Tetiquipa, Tonameca, Xaltianguiz, Zoquiapa*<sup>5</sup> (2005:202). Ello quiere decir que más allá de la lógica del amaranto como tributo, éste se producía y consumía en varias comunidades.

Resulta curioso, como señala Beilin (2019), detenernos a reflexionar en el hecho de que no conocemos algún mito dentro de las narraciones orales de los pueblos que se refiera al origen del amaranto, como si las hay acerca del maíz, por ejemplo. Ella, retomando a Cole, sugiere que el amaranto tiene un papel más activo, con mayor agencia, dado que, desde la época en que las poblaciones eran cazadoras recolectoras, el amaranto como hierba silvestre, como quelite, fue siguiendo a la gente en los lugares en que se asentaban temporalmente, hasta que éstas lo probaron y acogieron (2019:151). El amaranto consiguió que le hicieran un lugar dentro de su alimentación.

Ahora bien, Kata Beilin propone la existencia de una memoria inter-especie que surge en el acoplamiento entre la planta, la comunidad y el lugar, al documentar cómo desde los años ochenta fue reincorporado el amaranto de manera relativamente fácil entre comunidades mixtecas, popolocas y nahuas del Valle de Tehuacán. Señala que el amaranto sobrevive bien en lugares donde hay meses de sequía y lluvias irregulares, luego entonces, aunque en estas circunstancias pueda decaer el maíz, el amaranto se sostiene en vida. En esta región, de donde provienen las antiguas pruebas de la existencia del amaranto miles de años atrás, las comunidades obtienen del amaranto alimento cuando aún no llega la cosecha del maíz.

En los pueblos oaxaqueños, este cultivo ha sido reintroducido entre campesinos y campesinas, así como por organizaciones no gubernamentales, buscando mejoras en los ingresos familiares, así como mejoras a nivel de salud. Las cualidades nutricionales del amaranto resultan ser muy favorables para la población humana. Al respecto Mapes Sánchez ha señalado lo siguiente:

---

<sup>5</sup> La escritura y denominación de los lugares corresponde a la época en cuestión, siglo XVI.

El valor nutritivo de sus granos implica que además de su contenido proteico, el espectro de aminoácidos y los niveles de vitaminas y minerales son excelentes. Varios autores han reportado contenidos de proteína en amaranto que van de 15 a 17%. Pero su importancia no radica sólo en la cantidad, sino en la calidad de la proteína, ya que presenta un excelente balance de aminoácidos (Mapes Sánchez 2015:13).

El proceso de cultivo y cosecha requiere de muchos cuidados, casi “personalizados” con cada mata. Como señala Kata Beilin, “Le gusta [al amaranto] ser tocado”, por lo que entonces la planta se adapta bien en un esquema de agricultura familiar en terrenos pequeños; no es un cultivo para producción masificada en grandes latifundios (Beilin 2019:145). Refiere Beilin que una versión modificada del amaranto, el *Palmer Amaranth*, que resiste al glifosato y otros químicos usados en plantaciones gigantescas de soya genéticamente modificada, ha participado dentro del movimiento de resistencia en los países suramericanos. Lxs activistas introducen bombas de este tipo de amaranto en los plantíos de soya para que estos se reproduzcan y bajen los rendimientos comerciales (2019:158). El amaranto es pues un símbolo de la agricultura familiar, un símbolo frente a la avasalladora agricultura con ogms, bastión del capital corporativo globalizado.

Actualmente, cuando alguien circula por los caminos entre los pueblos de la Mixteca Alta en los meses de septiembre, octubre, noviembre, es posible identificar sembradíos ya floreados, con las vistosas panojas de color amarillo, rosa y morado. Los sembradíos coloreados señalan como los entornos van transformándose y cubriéndose nuevamente de este cultivo. Ahora bien, para que se afiance la reintroducción de un cultivo es necesario que adquiera un lugar valorado en la alimentación de las familias.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Amaranto en la Mixteca Alta. 2018

Es la cocina donde tiene lugar uno de los procesos clave para definir el devenir compartido entre un cultivo y una comunidad. En consonancia con Beilin (2019), Mauricio del Villar (entrevista julio 2019) también argumenta que el reto más grande no sucede en la parcela, sino en los hábitos de alimentación<sup>6</sup>. De acuerdo con Vázquez-Dávila “los espacios domésticos, especialmente la cocina y el huerto familiar representan una importantísima aportación femenina no sólo culinaria sino también medicinal y artesanal para transformar los elementos naturales en recursos bioculturales que distinguen y otorgan identidad a cada uno de los grupos sociales, en este caso oaxaqueños” (2010:312). Las mujeres participan en muchas de las actividades de producción agrícola en la parcela, pero en ellas ha recaído social y culturalmente las tareas de preparación de alimentos.

---

<sup>6</sup> Grupo Enlace, Presentación del Libro Amaranto. La semilla sagrada.

En algunas conversaciones con Mauricio del Villar, él comentó que la organización Puente había hecho encuestas sobre los alimentos básicos en las despensas de las familias y habían encontrado que en algunos centros urbanos de la Mixteca en donde la Red de Amaranto comercializa sus productos, el amaranto aparece dentro de los cinco primeros lugares de alimentos en la dieta y despensas de los hogares.

Por otra parte, hay una dimensión amarga, contradictoria sobre esta región tan rica y exuberante en cuanto a vida biológica y cultural. Es también sede de una población mayoritaria con fuertes limitantes para su subsistencia. A tal punto que solamente 19.3% de los hogares cuentan con seguridad alimentaria, y 80.7% cuentan con algún grado de inseguridad para proveerse de alimento. La magnitud de esta limitante es mayor en las áreas rurales sumando un 84.9% los hogares con inseguridad alimentaria, 44.5% inseguridad leve, 27.5 inseguridad moderada, y 13% inseguridad severa; frente a una suma de 76.2% de inseguridad en hogares urbanos de la entidad, 39.3% con inseguridad leve, 24.6% moderada y 12.3% severa (INSP 2012:73). Es diferente observar estos datos como resultado de un proyecto histórico capitalista que como un fenómeno aislado y atemporal.

En la Mixteca alta oaxaqueña, la agricultura ha sido la base de la subsistencia de los pueblos que allí han habitado durante siglos, o bien, milenios. Las investigaciones de la antropóloga Esther Katz sobre la alimentación mixteca son un gran recurso pues lleva cerca de 30 años estudiando los patrones y transformaciones en la dieta y las tradiciones de la región. Ella señala que en la parte norte de la Mixteca ha predominado a lo largo del tiempo una agricultura de subsistencia, mientras que en la parte baja se combina la agricultura de autoconsumo con el cultivo de café, caña de azúcar, ajonjolí, algodón y cría de ganado, vinculados al mercado.

El cultivo de maíz, frijol y calabaza sigue siendo la base de la agricultura de la región Mixteca (Katz y Vargas 1990:16). Resulta impresionante observar cómo estos elementos de la alimentación han permanecido como ejes fundamentales a lo largo del tiempo. En palabras de Katz y Vargas “la comida típica de nuestros días es semejante a la del pasado: tortillas, frijoles hervidos, salsas picantes, vegetales y poca carne, todo con sal” (Katz y

Vargas 1990:22). Estas bases no son estáticas; han sido reproducidas en cada ciclo agrícola, las semillas han sido seleccionadas, mejoradas y adaptadas; las formas de producción y consumo han sido también actualizados y transformados. Katz y Vargas identifican los animales nativos que se consumían previo a la conquista, de acuerdo a fuentes arqueológicas, y resalta el hecho de que se siguen consumiendo armadillo, coatí, conejo, chapulín, ardillas, guajolote, gusano del maíz, hormigas chicanas, iguana, liebre, mapache, pecari, rana, tlacuache, tórtola y venado. Los animales traídos a partir de la Conquista, como borrego, cabra, pollo, puerco, res, también fueron gradualmente incorporados a las dietas de los pueblos mixtecos, y por ello su consumo actual es habitual en ceremonias y días festivos (1990:18). Entre ellos, el ganado de cabras y de chivos es ahora frecuente en muchos pueblos de la mixteca alta. Katz y Vargas (1990:23) rastrean que tras la cédula de 1.560 emitida por el virrey Luis de Velasco se autorizó el aprovechamiento de los pastizales de propiedad comunal para cría de ganado menor lo cual derivó en un crecimiento “explosivo” del ganado; la posesión de ganado mayor se autorizó en 1.597. El cultivo de trigo se incorporó rápidamente en las tierras mixtecas desde la primera etapa de la Conquista.

Algunos de los estudios que han realizado sobre la alimentación en la Mixteca por parte del Instituto Nacional Indigenista y también del Instituto Nacional de Salud Pública dan cuenta de cómo la alimentación es insuficiente para los estratos más pobres, mientras que otros de ingresos medios y altos tienen acceso más frecuente a productos cárnicos y huevos, respectivamente. Existen una variedad de alimentos, entre ellos hierbas y frutas pero que se comen de manera estacional. Otros productos como los quelites en sus diferentes variedades son recursos para las épocas en donde escasea el maíz, sin embargo, estos caen cada vez más en desuso y son sustituidos por productos industrializados y de poca calidad alimenticia (Vargas y Katz 1990:33). Las plantas silvestres o semi-domesticadas son recursos enriquecedores y complementarios en la dieta de los pueblos mixtecos. A continuación, reproduzco un fragmento del análisis de Casas, Viveros, Katz y Caballero (1987) al respecto:

Los quelites pueden consumirse crudos o hervidos, durante la estación de lluvias, o secos durante el estío. De una larga lista de “quelites” destacan por su importancia los “alaches” o

“violetas” (*Anoda cristata*), los “chipiles” (*Crotalaria spp*), los “quintoniles” (*Amaranthus hybridus*); una gran variedad de plantas que se agrupan en el término genérico de yiwa yôo o yuwe yôo (“quelite” de mecate, en mixteco) y que incluye varias especies de los géneros Cinamhum, Gonolobus y Metelea de la familia Asclepiadaceae; el “fraile” o yiwa shúsha (*Euprhobia gramiea*); los “quelites” del género Porophyllum que incluyen diferentes variedades de “pápalo”, “tlapanche” y “pipicha”; la “yerbamora” (*Solanum spp*); la “jabonera” (*Phytolacca icosandra*); e incluso plantas introducidas tales como la mostaza (*Brassica napus*) y la verdolaga (*Portulaca oleracea*), que se han adoptado en la nomenclatura mixteca como “quelites” (Casas et al. 1987:331).

Vargas y Katz han documentado como en comunidades como Yosotato, Santiago Nuyoo, la monetarización de la economía campesina a partir de la emigración y remesas, así como el cultivo y el comercio de café generaron una fuerte incursión de productos alimenticios y técnicas culinarias del exterior, como la preparación del mole negro y la utilización de chiles ancho y guajillo, así como otros “olores” (1990:36). Ello también implicó que con la caída del precio del café en los años noventa y la privatización del sector estatal cafetalero se desatara una abrupta caída en los ingresos de la gente.

Las últimas investigaciones en la Mixteca de Katz son de los años 2011 y 2013, con un análisis publicado en 2014 sobre las dinámicas alimentarias a partir de la migración y los efectos de las remesas. Entre los hallazgos, Katz reporta que las mujeres tomaron la batuta de las actividades agrícolas frente al éxodo de hombres que se iban de forma temporal o permanente a otras ciudades o hacia Estados Unidos en busca de ingresos. El sistema tradicional de “mano vuelta” se revitalizó a pesar de que éste casi había sido desplazado por la remuneración de peones o trabajadores cuando existieron excedentes en la producción de café. Ahora bien, Katz también señala que muchas comunidades dejaron de practicar la agricultura y optaron por subsistir con base en las remesas enviadas; aunque otros tantos migrantes invirtieron su dinero en tierras y en echar a andar empresas pequeñas y familiares (2014:7). En todo caso, los efectos son mezclados, hay un fuerte movimiento que desalienta a las comunidades a depender únicamente de la agricultura, aunque en otro sentido también se afianza una agricultura liderada por mujeres a pequeña escala.

En cuestiones alimentarias también hay movimientos encontrados. Por un lado, Katz documenta que las remesas han generado un flujo de dinero circulante que permite a las familias adquirir alimentos industrializados que llegan de afuera (2014:9). También

identifica menor producción local de cultivos básicos como maíz y frijol, dado que actualmente se adquieren en el mercado, siendo de las variedades mejoradas producidas en el norte del país, o las genéticamente modificadas que provienen de Estados Unidos (2014:10). Es posible observar una disminución del consumo de quelites en todas sus variedades, así como de animales de caza e insectos. A pesar de esto, Katz señala que los elementos y la composición de los platillos cotidianos y festivos, tal como fueron descritos anteriormente, permanece.

También son varios los procesos comunitarios en la región que de a poco van fortaleciendo la agricultura familiar asociada a la biodiversidad, haciendo que no perezca frente a las lógicas de la agroindustria corporativa. No es solo la Red de Amaranto de la Mixteca, ésta es solo una dentro de un movimiento agroecológico diversificado, heterogéneo de muchas tramas organizativas, que buscan rescatar y revitalizar las semillas y especies locales, los alimentos tradicionales y formas sustentables de habitar el territorio. Hay, pues, movimientos contradictorios en la escena, quizás una lucha, una batalla.

*Sábado 16 de agosto de 2019, Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca*

Cada sábado es día de “plaza” en esta ciudad que ha sido llamada de diferentes maneras, Tlaxiaco, Ndisi Nuú, El París Chiquito, Ciudad Mercado. Desde muy temprana hora llegan productores y productoras de la misma ciudad, de las comunidades aledañas, e intermediarios, unos lejanos otros no tanto, a ofertar alimentos, semillas, artículos de cocina, abarrotes, ropa y otros enseres a la población. La placita del reloj es el centro de la actividad. Marta Martín Gabaldón hace una curiosa descripción de este sitio: “un reloj que se erigió a mediados del siglo pasado para conmemorar la unidad del pueblo tlaxiaqueño. Hoy día, además de dar la hora, funge como impasible pilastra donde se amarran los mecates que tensan las lonas de los puestos, y me avisa, una vez más, de que los pueblos apegados a la tierra no siguen el horario de verano” (2018:1). La actividad no se contiene en la plaza central, se desborda y extiende por varias calles que quedan inundadas de filas de comerciantes, intermediarios y gente que va a hacer su mandado para la semana, gente

que va a almorzar o a comer, y gente que compra sus insumos, mercancía, para llevar de vuelta a su comunidad.

Este sábado en particular los vendedores tuvieron que reacomodarse hacia las orillas de la plaza central puesto que, por el día de la Virgen de la Asunción patrona de la ciudad, lleva unos días montado un mercado gastronómico donde hay puestos de comida y puestos de venta de productos artesanales, comida típica, ropa de las diferentes comunidades que componen la región. Algunas áreas son ocupadas por campesinos y campesinas que llevan lo que da su tierra; quienes compran ya saben dónde encontrarlos. El paso por estos pasillos parece un verdadero desfile, una exposición de colores, formas y tamaños de alimentos que no suelen ser los que una encuentra en los supermercados. Variedad de plátanos, manzanas, ciruelas. Muchas variedades de hongos, unos de copa naranja brillante, otros que parecen coral, los pequeños nanacates, las setas.

Cada uno de estos elementos posee un lugar en el hábitat donde crece y mantiene relaciones complejas con los demás elementos, incluyendo la población humana. Cada uno de estos elementos es una puerta de entrada a un sin fin de saberes, conocimientos, historias de vidas entrecruzadas. Poco después leí que en la Mixteca alta hay un Grupo Etnomicológico que en cooperación con universidades y las autoridades comunales del pueblo de Atlatlahuaca han buscado reunir y sistematizar conocimientos tradicionales sobre los 250 hongos que se conocen en los bosques de la región, de los cuáles 32 son comestibles. Una de las fundadoras de este grupo explicaba que los hongos armonizan el bosque y fungen como canal de comunicación. Los árboles que sintetizan nutrientes, producen carbohidratos como alimento para los hongos, éstos a cambio proveen un sistema de información extendido a lo largo del bosque<sup>7</sup>.

Confluyen pues en Tlaxiaco elementos procedentes de mundos diversos pero interrelacionados, nombrados por diferentes lenguas, haciendo historia en una urdimbre mayor. En un puestesito de apenas 2 metros dentro del mercado gastronómico, en una mesa

---

<sup>7</sup> Miranda, Fernando “En Oaxaca enseñan a vivir de los hongos”, nota periodística en El Universal, 29/07/2018, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/estados/en-oaxaca-ensenan-vivir-de-los-hongos>.

se mostraban los diferentes productos de amaranto de la Red Mixteca. Los puestos a ambos lados de éste, ofertaban productos también de amaranto, más convencionales: obleas, palanquetas, churritos. El de la Red Mixteca hacía gala de la diversidad de productos que han logrado producir y transformar hasta la fecha: harinas de amaranto para preparación de atole, tostadas enriquecidas con amaranto, salsas preparadas con semilla de amaranto, dulces de tamarindo mezclado con amaranto, palomitas de maíz con amaranto, así como los conocidos churritos enchilados, palanquetas y choco-amarantos. Cuando alguna persona se acercaba interesada a ver que había, la compañera de la Red rápidamente la invitaba a probar algún antojito, y le decía, diferenciando su producto: “de amaranto producido aquí en la región”.

#### **4.2 Tiempo mítico, tiempo presente. El Maguey**

En el Códice Vindobonensis, en mixteco Yuta Tnoho, aparece la deidad del maguey, la mujer 9 Caña que, según Jansen y Pérez Jiménez (2010), tiene la cara pintada tal como la diosa Mayahuel, que después fue venerada por los pueblos del altiplano en el postclásico, como los mexicas.

De acuerdo a la leyenda que López Austin documentó sobre el origen del maguey, los dioses buscaban algo que dar a los humanos para que tuvieran con qué contentarse (Austin en Vela 2014). Entonces Ehécatl, dios del viento, una forma de manifestación de Quetzalcoatl, pensó en Mayahuel, una diosa virgen que vivía con su abuela. Fue cuando la abuela no estaba, que el Dios Ehécatl le ofreció llevarla a la tierra, a lo que ella accedió, y éste la llevo en sus espaldas. Ya en la tierra se transformaron/habitaron en un árbol, Ehécatl en una rama, Mayahuel en la otra. Cuando la abuela se enteró, fue con otras diosas a buscar a Mayahuel. Encontraron el árbol, la abuela rompió en pedazos la rama de Mayahuel y la dio de comer a las otras diosas. Ehécatl recogió los restos de Mayahuel y los enterró. De ahí salió la planta del maguey.

La acción ritual y ceremonial que acompaña al maguey en sus diferentes etapas de procesamiento y consumo se mantienen vivas en varias comunidades de la Mixteca Alta.

En el Códice Vindobonensis se retratan antiguas ceremonias tanto en el acto de corte del maguey, previo a la extracción de su líquido, como en el momento de su consumo (Jansen & Pérez Jiménez 2010:67). Hoy en día, en la comunidad de El Almacén, Apazco se realizan rituales para abrir o calar el maguey. En dicho ritual las personas otorgan siete alimentos al maguey, todos ellos de alguna manera buscan expresar respeto, gratitud, reconocimiento a esta planta que les ha acompañado y cuidado por incontables generaciones. Sobre esto hablaré más adelante, ahora basta señalar como en estos actos se amalgama un tiempo pasado, a veces mítico, con el presente y el futuro.

Tal como señala Pérez Mundaca (1983) los mitos funden los tiempos. La gente de Almacén hoy en día llaman “Virgen” al maguey; en específico, cuando le hablan durante las ceremonias le nombran “Virgen de Juquila”. Jansen y Pérez Jiménez (2010) han identificado que la Virgen de Juquila y la Virgen de los Remedios están asociadas. Estos autores señalan que los nahuas representaron a Mayahuel como una mujer sentada sobre un maguey en los códices del Grupo Borgia; en su forma sincrética, la Virgen de los Remedios se manifestó en un maguey.

### **4.3 Fiesta y maguey**

Salvador Reyes Equiguas (2005) señala que además del descubrimiento de amaranto en la Cueva de Coxcatlán, también se descubrieron semillas de amaranto seleccionadas en la ciudad antigua de Tula que se asocian al periodo de 950 y 1150 d.C. A partir de este hallazgo también se comprobó que el polen del amaranto precede al de maíz, lo cual sugiere que desde el desarrollo de la civilización tolteca el amaranto era de igual o mayor importancia que el maíz. Explica el autor que esto ha llevado a pensar que la base de la alimentación mesoamericana no se asienta en la trilogía maíz-frijol-calabaza, sino en la trilogía de maíz-amaranto-maguey (Reyes Equiguas 2005: 208). Esta trilogía aún está presente y viva en muchas de las comunidades de la Mixteca Alta, quizás con menor intensidad que antes. No obstante, sus adherentes no pierden la oportunidad de enfatizar el arraigo y derecho de pertenencia que tiene cada uno de sus componentes en el territorio mixteco.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Parcelas con bordes de maguey pulquero. 2018

Uno de los espacios donde se manifiesta esta adhesión y gusto por el amaranto y maguey es la fiesta. En algunas comunidades la familiaridad con el maguey y sus derivados pareciera expresarse cómo un vínculo muy definido, inquebrantable, que incluso ofrece los marcajes singulares de una comunidad frente a otras. En esta situación observamos aquello que Manuel Delgado afirma de la siguiente manera:

la fiesta resulta de un nosotros que en cierto modo también genera y que se vive como superando los avatares de la vida de cada día, como dotado de algún tipo de inmanencia, pensable en sí mismo al margen o por encima de la red de interacciones que mantiene con otros nosotros, una asociación humana duradera provisto de un cierto nivel de organicidad y la adhesión a la cual presume la asunción de ciertos valores sentimentales o ideacionales (Delgado 2004:84).

Para el caso de El Almacén, Apazco, el valor sentimental de la comunidad es hacia el maguey pulquero y por ello organizan cada año un festival donde el pilar es el maguey y todo lo que deriva de él. La identidad de la comunidad está asociada a la planta que ahora es una de las principales fuentes de ingreso para la mayoría de las familias. Así también la comunidad se distingue como centro productor de maguey frente a las comunidades vecinas.

Si en términos musicales definiéramos el Festival de El Almacén, sin duda aparecerían canciones tradicionales de la región, acompañadas de bailes e indumentarias reconocidas como propias. Dicha armonía quizás esconde, al menos por el tiempo suspendido en la temporalidad de la fiesta, contradicciones internas de la comunidad y la región, facciones opuestas, tensiones, rivalidades. En la forma más visible de esta fiesta parece que prevalece un movimiento centrípeto, integrador de la diversidad.

En otras comunidades la fiesta sobresale por ser más desordenada, aunque sea de manera aparente, inundada por la diversidad de sujetos que la componen, por la mezcla explosiva de sus componentes, o porque las fuerzas internas que se contradicen y se muestran cada una protagónica; allí se disputan abiertamente su espacio de pertenencia e identidad. En este caso, los elementos parecieran moverse de forma centrífuga.

Manuel Delgado también observa esta cara desfigurada de la fiesta:

En eso consiste justamente el éxtasis colectivo que es la materia prima de toda fiesta: la capacidad de hacer que los individuos se sientan parte de la comunidad, pero no como entidad dotada de forma, sino como magma insensato, puesto que se ha logrado que esas moléculas de la vida social que son los sujetos experimenten, con estupor, la evidencia de que no son nadie sin todos los demás, sientan que, como sigue diciendo Nietzsche, el sujeto vacile, puesto que ya no es posible mantener <La creencia en la indisolubilidad y la fijeza del individuo> (Delgado 2004:92-93).

La fiesta comunitaria de Ojo de Agua, Tlaxiaco se ajusta más a esta última versión. Asisten miles de personas de fuera, de la Ciudad de Tlaxiaco, de las comunidades vecinas, de los migrantes retornados; la pequeña comunidad de no más de 500 habitantes se inunda de sujetos ávidos de convivir. La composición de sus elementos es irregular, revuelta: rally de

coches, cerveza, música banda moderna, pizza, tacos, aunque en esa misma marea de cuerpos en contacto y flujos de alimentos corre el pulque, frijoles de olla, platillos preparados con cultivos agroecológicos, entre ellos el amaranto, y claramente el maíz en sus diferentes presentaciones.

La desorganización es aparente ya que meses previos a la festividad se delimitan espacios para los puestos de comida que vienen de fuera, como para la muestra gastronómica de alimentos que prepara la organización de mujeres productoras de hortalizas. Hay espacio para los juegos deportivos en sus categorías femenil y varonil, para el concurso de senderismo, para la cabalgata, y para el baile. Todo eso tiene que ser previsto. La autoridad comunitaria es la encargada de organizar la fiesta, de convocar a las personas ciudadanas habitantes de Ojo de Agua a participar en los tequios para la limpieza y preparación de los espacios. La agente municipal en una entrevista me decía: “somos nombrados nada más, y se escucha mal, para organizar una fiesta que es en febrero” (2018). Y es que los recursos generados a partir de la comisión que toma la autoridad de todos los vendedores de comidas y bebidas que vienen de afuera conforman un ahorro que puede invertirse en alguna obra de necesidad de la comunidad.

Ahora bien, es curioso ver el espacio de resistencia que ocupan el amaranto y el pulque y el aguamiel como derivados del maguey. Son espacios cuyos promotores se niegan a dejarlos perecer, donde expresan su adhesión y vínculo como crítica al modelo imperante de alimentación y el agronegocio. Dentro de la fiesta no faltan las familias que llegan a vender su pulque y aguamiel. Aquel año de 2018 cuando estuve presente en la fiesta encontramos a una compañera realizando un ritual y sahumeando a las mujeres que llevaban sus garrafas de pulque, haciéndonos ver a los allí presentes que el pulque era bebida sagrada y, por tanto, merecía su reconocimiento y su ofrenda. Dicha compañera organiza un tianguis cultural cada domingo en la ciudad de Tlaxiaco, promueve la producción local, y es participante asidua de las fiestas de la región. En el momento tumultuario de la fiesta, el pulque no perdía su aire ceremonioso, aun cuando en las marejadas de gente circulan caudales de cerveza con gran alevosía y ventaja.

Ahora bien, ambas la fiesta con movimiento centrípeta y centrífuga, son expresiones de una misma realidad, o de mundos entretnejidos que al fin y al cabo no están aislados uno de otro. La Mixteca Alta como observamos en el capítulo anterior está compuesta por una interacción compleja de múltiples formas de habitar el territorio. Además, es una región fuertemente transformada por la migración. La fiesta es un momento en donde convergen las personas que se han quedado con aquellos otros que fueron desplazados pero que retornan a reavivar su vínculo con el territorio.

Para finalizar este apartado me gustaría retomar las palabras de Manuel Delgado cuando señala que pese a que la fiesta es un acto reiterado no es nunca repetitivo, pues está siempre abierto a nuevos avatares.

La fiesta es justamente la exaltación de ese instante que pasa y que el eterno retorno sacraliza, puesto que en la fiesta –como en el momento al que se retorna, pero que nunca se repite- está todo. Volver tiene que ver con cualquier cosa, menos con repetir. Si se regresa es justamente para vencer el peso de las repeticiones. La fiesta ejercitaría ese mecanismo que en Nietzsche devela la incapacidad que el mundo – el mundo social, para nosotros- experimenta de inmovilizarse, de cristalizar, porque si la poseyese, haría mucho que habría concluido su trabajo, y el devenir y el pensamiento habrían cesado (Delgado 2004:98).

Considero que hay coincidencias que vale la pena remarcar entre la cualidad de homo político y homo simbólico. Ambas aluden a la necesidad inherentemente humana de representación propia, de la experiencia y de lo otro. En los ejercicios fundamentales de representación y comunicación indispensablemente se requiere la presencia de semejantes, con los cuales la persona socializa sus representaciones, encuentra recepción de su expresión. En este mismo sentido, Velasco Maillo y Acedo (2019) indican que los símbolos requieren de participación colectiva, algún acto de “complicidad humana”. También Bolívar Echeverría resalta que las personas requieren un código compartido para llevar a cabo los procesos comunicativos, y pueden además establecer una reflexión crítica sobre su propio código, distanciándose de él, para valorar las posibilidades que ofrece el mismo para la representación. El carácter político se encuentra en esa capacidad renovable de significarse, de (re)construirse, “...para éste [el humano], la ejecución de esas funciones no tiene un fin en sí misma sino que sólo es el vehículo de la realización de un tólos meta-animal (metafísico), el de la (re)producción de una figura concreta para su socialidad (Echeverría 2001:131).

#### 4.4 Conclusiones

En este capítulo hago énfasis en que la relación, trama o acoplamiento entre cultivo-comunidad-entorno puede observarse en un espacio temporal de larga duración. Este ha sido el caso del amaranto y el maguey pulquero en el territorio y con las comunidades de la Mixteca Alta. La larga relación de las comunidades humanas con el amaranto dentro del territorio de lo que ahora es México se conoce por las semillas de amaranto datadas de hace 8.000 a 5.000 años, encontradas en la cueva de Coxcatlán, Puebla, en una región que linda o es contigua a la región de la Mixteca oaxaqueña. Más adelante en el tiempo, previo a la conquista, fue un cultivo extendido en el altiplano central, muy apreciado por el pueblo mexica, pues otros pueblos les ofrecían sus tributos en forma de amaranto, entre ellos, varias comunidades mixtecas. Sin embargo, durante la colonia fue desplazado su cultivo por otros comerciales que fueron promovidos para encadenar las economías de las regiones al comercio mundial. En el caso de la Mixteca es muy claro el ejemplo dado que muy temprano fue introducido el cultivo de la grana cochinilla y la seda.

Es muy recientemente, en la última década que el amaranto es reintroducido en las parcelas, y que varios actores han buscado actuar conjuntamente para asegurar su lugar en las dietas y cocinas de las comunidades mixtecas. Kata Beilin documenta el caso de comunidades mixtecas, nahuas y popolucas en el Valle de Tehuacán que rápidamente encontraron un acople entre la planta, la comunidad y el territorio, lo cual la hace proponer que existe una memoria inter-especie que facilita dichas conexiones. En la Mixteca Alta la reintroducción del amaranto hace suponer que la suerte es semejante en tanto que hay campesinxs que han creado vínculos fuertes con el cultivo y que se explican en el siguiente capítulo.

El caso del maguey pulquero muestra un acoplamiento ininterrumpido, en el que el vínculo y afecto existente entre la planta, la comunidad y el territorio ha permanecido a lo largo del tiempo. Los rituales y las fiestas comunitarias permiten observar esta relación estrecha, y que dan identidad a varias de las comunidades que se distinguen por su gran producción y siembra de diferentes variedades del maguey. Mayores detalles también se darán en el capítulo sexto.

## Capítulo 5. Mujeres productoras en la Red de Amaranto de la Mixteca

La Red de Amaranto de la Mixteca me recuerda al rizoma de Deleuze y Guatari, tallo, raíz, lazos que se conectan, que se multiplican, que crecen de diferentes formas, en donde no hay un centro. Algo que no empieza ni termina en un punto definido, un actuar constante, a veces imperceptible creciendo en lo subterráneo, como las semillas del amaranto ya enterradas bajo la tierra; y otras veces con mucha presencia en el exterior, visibles las personas que han producido o transformado la semilla y juntan sus esfuerzos, su sudor, sus sueños, sus alegrías para compartirle a otras personas las bondades de este poderoso cultivo. Devenires combinados, compartidos; en palabras de Deleuze y Guatari: “Devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa”. En este caso es el del amaranto y personas, amaranto y comunidad, amaranto y Red. Algunas veces pareciera que es frágil, que desaparece, otras, parece resistente como el tronco flexible de la hierba que crece en el monte. Se adapta, se desprende de una parte de sí, para crecer nuevas partes en otro sentido.

En este capítulo me detengo a analizar la forma en que algunas mujeres participan en este esfuerzo organizativo que aglutina a hombres y mujeres que siembran, cultivan, transforman y comercializan amaranto en procesos agroecológicos situados en comunidades de la región Mixteca Alta en Oaxaca. El trabajo de estas personas responde, entre muchas motivaciones a una ética ambiental, puesto que una de las decisiones que en colectivo se tomó fue el promover una producción agroecológica, libre de pesticidas y fertilizantes químicos. Esta ética ambiental no comprende la conservación del entorno per se, como un plus, una cualidad más de su actividad laboral. Por el contrario, implica una ética de relacionamiento entre personas, entre las formas de vida que son parte de un territorio, y que permiten y dan calidad a la vida humana y no humana, individual y colectiva. En palabras de quien fue Coordinador de la organización aliada de la Red, Puente a la Salud Comunitaria, A.C.: “esta ética agroecológica tiene un trasfondo social en sí, los principios agroecológicos son definidos por una producción de alimentos más sanos no sólo tomando en cuenta el ambiente si no también el respeto por culturas y visiones sistémicas incluso desde la relación entre seres humanos y ambiente, y seres humanos con seres



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

humanos, hombre y mujer de diferentes generaciones” (Paul Cortés retroalimentación junio 2020).

Ahora bien, el participar en esta Red ha involucrado abreviar de las concepciones sobre el trabajo que existen en las tramas comunitarias a las que pertenecen sus integrantes. Ello ha conllevado a reproducir también en algún grado los regímenes de género comunitarios, que establecen una división sexual del trabajo, aunque al mismo tiempo, el participar en la Red ha implicado flexibilizar esta división y sus correspondientes roles genérizados, y en ese proceso ensanchar el margen de acción de las personas. En la Red de Amaranto de la Mixteca no se ha gestado un discurso ecofeminista como tal que haga alusión explícita a un horizonte o una ética de cuidados compartida y desgenerizada, sin embargo, las prácticas cotidianas y conversaciones de las mujeres involucradas sí van orientadas hacia una ética comprometida con el sostenimiento de vidas entrelazadas en las tramas comunitarias, y en los espacios sociales, políticos, económicos, ambientales donde ellas van participando, su liderazgo, capacidad crítica y de acción sí constituyen una infra-política, como lo llama María Lugones, manifestaciones políticas desde los márgenes que se oponen a la lógica de acumulación y jerarquización asociada a la lógica colonial y capitalista.

Este capítulo está ordenado de la siguiente manera. Primero menciono algunos detalles que ilustran el proceso organizativo que mantiene operando a la Red Mixteca de Amaranto. Después, en la segunda parte hablo de las tramas comunitarias donde están insertas lxs participantes de la Red, y de donde ellxs recogen varios principios y ejes de organización y formas de trabajo. En la tercera parte, pongo mayor atención a la participación de las mujeres en las diferentes tramas en las que interactúan, haciendo un breve análisis sobre la división sexual de trabajo. En la siguiente parte analizo algunas cuestiones de género y colonialidad y recojo algunos aportes historiográficos que se han hecho en torno a la racialización y alimentación del México contemporáneo y que son relevantes para este caso. Finalmente hago referencia a cómo la participación en la Red ha implicado la transformación paulatina de los regímenes de género comunitarios, y expongo también algunos límites inherentes al trabajo de cuidados que dan cuenta del peso de la carga física y emocional que involucra dicho trabajo.

## 5.1 Proceso organizativo

La Red de Amaranto de la Mixteca celebró el 20 de septiembre de 2018 el quinto aniversario de su fundación. Yo la conocí entonces. En ese momento parecía bien formada, y parecía gozar de buena salud, al menos para tener una permanencia asegurada por un tiempo incierto en el horizonte del futuro. Sus asambleas se realizaban bimensualmente, sin falta, con asistencia mayoritaria de los grupos comunitarios que la conforman.

Quizás eso habría sido algo unimaginable seis años atrás tanto para sus integrantes como para sus propulsores, es decir, el equipo de la asociación civil Puente a la Salud Comunitaria (en adelante Puente). En ese medio singular como lo es el de las relaciones entre organismos civiles y financiadoras, el equipo de Puente, que se localiza en la Ciudad de Oaxaca, había presentado un proyecto ante la Fundación Ford que anunciaba la generación de una cooperativa de amaranto. Puente llevaba un par de años promoviendo la producción del grano en varias comunidades oaxaqueñas, muchas de ellas en la región Mixteca. En ese entonces apenas había logrado que grupos aislados se motivaran para incorporar en sus parcelas la siembra del amaranto, y también que éste fuera incorporado en las dietas familiares. La Mixteca, como ya se dijo anteriormente, es sede de variadas comunidades, distintas tanto a nivel climático y ecológico, así como a nivel cultural. Uno de los entonces integrantes de Puente, Mauricio de Villar, haciendo una reflexión seria acerca de ese ambicioso objetivo, que a alguien se le había ocurrido plasmar en un comprometedor papel, reconoció, “no lo vamos a lograr, no lograremos impulsar una cooperativa, pero quizás podamos comenzar promoviendo la generación de vínculos entre productores y transformadores”. Incluso esa más modesta visión no convencía a todo el equipo. Tuvo que enfrentar posturas duras y escépticas de colegas que llevaban trabajando en la región más tiempo y consideraban que, en ese contexto y entre comunidades tan diferentes, era imposible establecer vínculos, menos aquellos de confianza que una organización o cooperativa necesita para subsistir. Pese a ello, algunas personas en Puente tenían entusiasmo de facilitar y contribuir a un proceso organizativo más grande que el que existía en ese momento. Se propusieron entonces generar vínculos entre quienes estaban sembrando y cultivando y quienes estaban o se promonían transformar amaranto en la

región, esperando que en esa vinculación esta red de personas pudiera, en un futuro próximo, tomar acuerdos en conjunto. Paúl Cortés lo recuerda así:

Uno de los objetivos principales de la formación de la Red fue buscar ese reconocimiento mutuo entre personas que generan productos y servicios tangibles e intangibles y como un medio fue el amaranto pero detrás de ello siempre la relación humana ha sido lo principal. Esto implicó cambios y acuerdos participativos, primero en Puente para después trasladarlo a la Red. Implicó estar consciente como equipo Puente que las relaciones humanas entre jóvenes, mujeres, hombres, personas adultas y niños debería potenciarse para el bien común; al revisar el Objetivo Estratégico de Puente, está basado en la creación de sistemas alimentarios justos a través de la autoorganización tomando en cuenta la agroecología y como ejes transversales las alianzas y jóvenes (Paúl Cortés retroalimentación junio de 2020).

El primer gran acuerdo al que llegaron productores y transformadores de la región fue establecer el precio de compra y venta del grano del amaranto. Vale la pena resaltar la relevancia de este suceso, cuando actualmente los precios de los bienes y servicios pareciera que escapan el control de las personas directamente involucradas en su producción, y muchas veces terminan no reflejando fielmente el trabajo involucrado, como uso de tiempo. Paúl Cortés relata más detalles de este evento: “Recuerdo que esta fue mi tercera asamblea con la Red. El precio fue propuesto desde una reflexión hacia la transición de lo convencional a lo agroecológico y la determinación de que los precios suponían un pago extra al productor por tomar en cuenta varios factores locales” (Paúl Cortes junio 2020). Este caminar ya implicaba irse separando paulatinamente de la lógica capitalista.

Actualmente hay varios asuntos comunes que ameritan decisiones colectivas por parte de la Red. Las y los integrantes de la Red son poseionarios en común de maquinaria para el trillado, limpieza y selección del grano. Para el momento en que estoy concluyendo esta tesis, ellxs ya habían terminado de construir en colectivo un centro de beneficio donde se guarda la maquinaria y que sirve además para el almacenamiento y empaque del grano, en un terreno donado en comodato a la Red por uno de sus integrantes. El centro que anteriormente empleaban para estos fines era rentado, y la renta la cubrían por mitad Puente y la Red, Puente pagaba la renta en pesos y la Red en grano. Actualmente este gasto no existe y ello refleja cómo camina la Red hacia una autonomía. Este centro se construyó en gran medida mediante el trabajo en forma de tequio que aportan los grupos comunitarios

que componen la Red y con un financiamiento externo. Este financiamiento salió de un programa gubernamental gubernamental, donde la organización y la participación de la mujeres fue protagónico. La Red además despliega una larga serie de actividades que se organizan en colectivo, como su aniversario en donde se comercializan y promueven los productos de amaranto elaborados por sus integrantes. También organizan un día festivo, de convivio y difusión en el marco del Día Nacional del Amaranto y participan en diferentes eventos en donde se les invita o donde se decide hacer presencia para visibilizar su trabajo en sus diferentes vertientes. Todas estas acciones involucran trabajo y decisiones colectivas. A continuación, Dora Moreno, integrante de la Red enlista los compromisos anuales de la Red que se tienen establecidos desde principios de año:

\*A principios de octubre participamos en la ciudad de Oaxaca celebrando e DÍA DEL AMARANTO, junto con la Red de Valles Centrales.

\*A mediados de octubre celebramos el Aniversario de la Red de Amaranto de la Mixteca, en el marco del Día Mundial de la Alimentación y las fiestas de Tlaxiaco.

\*Se realizan seis asambleas al año, rotando las comunidades.

\* Se participa en la Expoferia de Semana Santa

\*Se participa en la Expoferia de las Fiestas Patronales de la Virgen de la Asunción en agosto.

\* Se participa en la Expoferia del Aniversario de la Radio Cultural XETLA “La voz de la Mixteca”

\*Se participa en la Expoferia de “Todos los Santos” en noviembre (Dora Moreno, retroalimentación septiembre 2020)

Desde el principio captó mi atención el carácter formalmente asambleario de la Red, muy común en diversos espacios, comunidades y movimientos sociales de la entidad oaxaqueña. En cada asamblea se hace el ritual de inauguración con toda seriedad y compostura. Se sigue un orden del día moderado por la mesa de la Coordinación General de la Red. Se invita a la gente a levantarse de sus asientos mientras el Coordinador General, o en ocasiones algún otro miembro de la Coordinación General, expresa unas palabras de bienvenida a la reunión. En alguna ocasión, el recién electo Coordinador, con todo el papel ceremonioso conferido, conminó a las personas asistentes a retirarse sus gorras y sombreros. Un miembro de la Red, sin pena y a modo de vacile le indicó, “entonces quítese usted también su sombrero”. Aquel gesto amenizó unos segundos la inauguración. Este gesto también da cuenta de las relaciones horizontales que han tejido los miembros de la Red a lo largo del tiempo. La asamblea se desarrolla muy estructuradamente. Se corrobora

la asistencia de representantes de las diferentes comunidades, y si hay mayoría de las comunidades entonces se prosigue a inaugurar formalmente la sesión. Se lee la relatoría de la sesión anterior, lo cual recuerda que fue lo discutido y acordado. Hay un orden del día que guía los diferentes puntos a tocar.

Tuve la oportunidad de estar presente en cuatro de sus asambleas, y cada una tuvo un aire distinto, cambió el orden del día y cambió la comunidad hospedadora de la reunión. Así también, los grupos comunitarios se turnan la preparación de la alimentación de quienes participan en la asamblea. En la primera a la que fui, había un ambiente que se tornó en autocrítica. La Coordinación General estaba a punto de terminar su ciclo de funciones que dura tres años. La gente que se desempeñaba en la Coordinación General, así como en las otras ocho coordinaciones, se despediría de su cargo y entrarían nuevas personas a dar su servicio. Habría elecciones en la próxima reunión de la Red. Había un tono de preocupación en la conversación. Se estaba cuestionando la poca participación de las y los integrantes. El entonces Coordinador recordaba, que en algún momento se decidió que los grupos comunitarios tuvieran un(a) representante para que, de ese modo, no tuvieran que asistir todas las personas a las asambleas. Las y los representantes estarían encargados de asistir y canalizar la información al resto de su grupo comunitario. El ambiente lo sentí crispado, al punto que se les preguntó abiertamente a las y los representantes de cada grupo comunitario allí presentes, si en su comunidad sí compartían la información, y cómo lo hacían, si convocaban a reunión o de qué otra manera lo hacían.

Una compañera comentó que no convocaba a reunión, sino que aprovechaba cuando era la hora de salida de la escuela, cuando muchas personas se paraban en la sombra del pórtico de su casa a esperar la salida de niños y niñas, y entre éstas las personas del grupo comunitario de la Red. En ese momento ella aprovechaba para comentarles las cosas más importantes o acuerdos que se habían tomado. Otro compañero dijo que en su comunidad la gente que se decía miembro de la Red tenía la obligación de preguntar qué fue lo que se habló y decidió en la asamblea, y que si a él no le preguntaban entonces significaba que no les importaba y no tenían interés. Esta persona argumentaba que hay irresponsabilidad de parte de quienes integran el grupo comunitario puesto que no tienen la iniciativa de dar

seguimiento a lo que acontece en la Red. Hubo dos testimonios en este sentido. Se sentía que el Coordinador General estaba un poco desasosegado, pues esperaba que la misma formalidad con la que se lleva la asamblea se reprodujera de alguna manera con los grupos comunitarios, llamando a una reunión para compartir la información.

No quedaba claro entonces aquel formato que, en teoría o bajo el reglamento de la Red, tendría que operar. Bajo ese clima de incertidumbre y ambigüedad, sobre quiénes todavía estaban decididamente participando en la Red, se decidió que era importante hacer visitas a los grupos comunitarios antes de las elecciones. Se acordó que la Coordinación General y el Coordinador de Puente en Tlaxiaco irían a las comunidades a hablar con los grupos comunitarios, para hacer un balance sobre el camino recorrido y conocer si como grupo ya tenían una opinión formada o propuesta acerca de quienes podrían ocupar las coordinaciones.

De las visitas que se agendaron, algunas sí se realizaron exitosamente, otras no. En una comunidad, la reunión no fue convocada; entre tanta actividad que llevan a cabo, se olvidó que llegaban de visita las personas de la Coordinación. Tuvo que reagendarse. En otra comunidad, tampoco se pudo realizar porque, aunque se convocó, la gente no llegó. En ese panorama, a mí, con mis ojos externos, me dio la impresión que la estructura de la Red era arenosa, que no era tan firme y decidida la participación de la gente, al menos no en todas las comunidades. Para mi sorpresa, las elecciones llegaron, y con todo ese trasfondo sí lograron conformarse las diversas coordinaciones.

En un principio la Red contaba con una coordinación conformada por 3 personas. Sin embargo, como recuerda Dora Moreno, integrante de la Red, en conjunto se decidió modificar la estructura y conformar diferentes coordinaciones que atendieran asuntos específicos. Dora lo recuenta como sigue:

En ese caminar nos dimos cuenta que el trabajo era mucho para 3 personas por eso se decidió un nuevo formato, Coordinacione,) y que ayudaran a empujar el trabajo en colectivo. Se nombra la Coordinación General, la Administrativa, Finanzas, Difusión, Acopio, Transformación, Desarrollo Humano, Grupos de Auto AHORRO y Préstamo (GAAP), y Maquinaria (Dora Moreno, retroalimentación septiembre 2020).

Esta estructura involucra poner a trabajar de manera coordinada a muchas personas. Son nueve coordinaciones y al menos en el reglamento aparece que éstas deben conformarse por un titular y un suplente, más la coordinación general. Es decir, que cada dos años la Red requiere el servicio honorífico de entre 10 y 20 personas, puesto que no hay remuneraciones por sus servicios. Como todo servicio, sea para la comunidad o para una organización como la Red, se requiere inversión de tiempo, trabajo y recursos económicos, pues muchas veces las personas tienen que poner dinero de su bolsa para transportarse a las reuniones o a las distintas actividades de la Red. El servicio de estas personas es lo que la Red, como autoorganización, ha definido como necesario, tareas que se piensan importantes para el bien común de sus integrantes y para potenciar el trabajo organizado alrededor de la producción de amaranto. En las siguientes asambleas, la actividad de la Red siguió operando. No se tambaleó con la transición hacia una nueva coordinación, e incluso pareció que cobró fuerza y motivación, puesto que en las siguientes asambleas ya se estaba discutiendo sobre la posibilidad de crear una cooperativa. La red conseguía mantenerse, adaptarse, ajustarse y seguir adelante.

## 5.2 Las tramas

*“La trama de la vida está constituida por redes dentro de redes” Fritjof Capra*

Explica Fritjof Capra que la vida se constituye de múltiples redes en diferentes niveles, de tal manera que al observar de manera ampliada cada uno de sus nodos, descubriremos a su vez una nueva red. En la naturaleza no hay un <<arriba>> ni un <<abajo>> ni se dan jerarquías. Sólo hay redes dentro de redes” (Capra 1999:31). Menciona que es común la tendencia a jerarquizar dichas redes, situando las mayores por encima de las menores, “pero esto no es más que una proyección humana.

Es coincidencia, o talvez no, que la Red de Amaranto de la Mixteca se autodenomine *red*. Está conformada por personas que siembran y cultivan y algunas otras que se dedican exclusivamente a la transformación. Todxs sus integrantes consumen amaranto y provienen de varias comunidades de la región Mixteca oaxaqueña. Las y los productores tienen asambleas donde se tocan temas específicos sobre la producción, así también el grupo de transformadoras y transformadores se reúnen para planear su trabajo. En cada comunidad

las personas que participan en la Red de Amaranto se organizan como grupo comunitario y como tal toman decisiones en conjunto, por ejemplo, qué días darán tequio en la construcción del centro de beneficio, y emiten votos en conjunto en la asamblea para el desarrollo de nuevos proyectos o decisiones sobre estos. A su vez, los grupos comunitarios están articulados a la trama de la comunidad donde habitan, y se desenvuelven en ésta como representantes y miembros de sus hogares, así como promotores de la Red.

En el tiempo que acompañé a la Red, se tomaba asistencia de los grupos comunitarios, es decir, de representantes de trece comunidades. Quien fue Coordinador de Puente en la oficina local de Tlaxiaco cuenta lo siguiente:

en un principio antes de mi llegada se contaba con más de veinte [comunidades] sin embargo Puente determinó solo trabajar con 8 municipios y 15 localidades. Con el tiempo se fue delimitando más [la conformación de la Red] por la participación y asistencia a las asambleas de entre trece y doce representaciones de grupos comunitarios (Paúl Cortés junio 2020).

Todas las comunidades forman parte de la región Nuú Savi, de la cual hablé anteriormente. Este dato es relevante en tanto que la región ha sido habitada milenariamente por pueblos originarios y lo sigue siendo hasta la fecha. Es entonces un territorio recreado constantemente por prácticas culturales occidentales y otras diversas, propias de los grupos allí asentados. En otras palabras, la región mixteca es un escenario en donde varios mundos se en-actúan constantemente, relacionándose unos con otros, y estableciendo diferentes relaciones de poder tanto al interior de cada uno como entre ellos. Son relevantes los aportes de Arturo Escobar sobre la ontología política que analiza los conflictos que surgen al interior de una ontología, así como entre ésta y otras con las que se relaciona y negocia para continuar como trama particular de un sentido de existencia.

También son pertinentes los aportes de intelectuales oaxaqueños (Floriberto Díaz 2004, Maldonado 2010, Martínez Luna 2010) en torno a la comunalidad como forma de vida emanada y recreada dentro de un tejido comunitario. Benjamín Maldonado (2010) perfila como ejes de la comunalidad el poder o gobierno comunal, el trabajo comunal, la fiesta comunal y el territorio comunal. El *poder comunal* se refiere a la estructura de gobierno comunitario en donde participa de manera rotativa la población adulta de la comunidad a

manera de servicio, como obligación y responsabilidad de la vida comunitaria. El *trabajo comunal o tequio* es aquel trabajo aportado para fines comunitarios y que es convocado por la autoridad comunitaria. La fiesta constituye también un escenario donde se despliegan relaciones de reciprocidad, ayuda mutua y donde se goza el espíritu colectivo e identidad comunitaria. Finalmente, *el territorio comunal* se expresa tanto en el régimen de propiedad colectiva como en la interacción que se establece con él y sus diferentes habitantes no humanos. Es un espacio sacralizado donde se reconoce y se interactúa con diversas manifestaciones de vida y muerte.

Todos estos elementos son en alguna medida identificables entre las diferentes comunidades que se articulan por las y los miembros en la Red de Amaranto. En algunas localidades los tejidos comunitarios son muy densos y ello les confiere un carácter que los identifica casi de manera inmediata como comunidad originaria, tal es el caso de Agua Zarca, Tlaxiaco, San Cristóbal Amoltepec, Chalcatongo, por ejemplo.

En otras localidades el tejido comunitario está más disminuido o interferido por otras lógicas, de las que hablaré más adelante, por lo que la comunalidad como tal no figura en su máxima expresión. Estos núcleos están, por decirlo de alguna manera, más amestizadas. Sin embargo, lo curioso es que recrean en alguna medida, si bien tenue o de manera *suigeneris*, algunos o varios de los ejes que dan forma a la comunalidad.

Hay que resaltar que un elemento fundamental que caracteriza la pertenencia a un entramado comunitario es el trabajo que se le dedica a éste. Este trabajo puede realizarse de diferentes modalidades, pero debe ser de acuerdo a las normatividades internas del entramado. Benjamín Maldonado explica claramente como el elemento de nacer dentro de una comunidad no es suficiente para que socialmente se reconozca dicha pertenencia, afirma que “es imprescindible mostrar reiteradamente la voluntad de ser parte de esa comunidad. [...] Esta voluntad se expresa en trabajo directo o indirecto sea en especie o dinero, a tres niveles: el poder, el trabajo y la fiesta” (Maldonado 2010:41). Aquí podemos afirmar que la voluntad expresada en especie o dinero es otra forma de trabajo.

La asociación Puente, que dio impulso y mantiene un estratégico cobijo a la Red, cuenta con una oficina en Tlaxiaco y la mayoría de sus empleados son de las comunidades que pertenecen a la Red o de la misma región. En todo caso, el personal está inmerso en los entramados comunitarios y por tanto tienen conciencia del trabajo que demanda estar vinculado a estas tramas. Esto lo ilustra el comentario de una de las personas que laboran en dicha oficina:

Como ciudadanos de la comunidad debemos estar también dando nuestras aportaciones, entonces cuando nos toca cuestiones de tequios, de cooperaciones, aunque no estemos ahí, seguimos aportando. Por ejemplo, cuando se amplía la red de agua, pues nos toca dar nuestras cooperaciones, los tequios, y como yo no estoy allá, pues a veces le toca cumplir a mi papá por mí, o cuando es cuestiones de cooperaciones sí tengo que estar al corriente de las cooperaciones, porque, aunque no vivamos seguimos formando parte de esa comunidad (Entrevista colectiva a Equipo de Puente Tlaxiaco, abril 2019).

Ahora bien, me parece importante dejar en claro que la organización y la participación en los entramados comunitarios no es circunstancia exclusiva de quienes se autoadscriben como pueblos originarios, aunque de estos derivan muchos conocimientos organizativos que se recuperan y actualizan en otros espacios. Raquel Gutiérrez Aguilar argumenta que existen lógicas asociativas donde se tejen “horizontes comunitario-populares” y allí también se adaptan y reproducen formas de mantener lo común. En sus palabras,

son, más bien, prácticas comunitarias cuya generación y conservación, si bien hunden sus raíces en tiempos remotos y en enérgicas luchas de resistencia y de creación de vida, pueden también entenderse como contemporánea reactualización práctica, fundada, eso sí, en añejos conjuntos de saberes colectivos interiorizados —y reproducidos— por quienes se asocian para fines presentes (Gutiérrez Aguilar 2017:73).

La Red de Amaranto es ilustrativa de esta lógica asociativa, de una política “en femenino” diría Raquel Gutiérrez Aguilar, aunque yo prefiero conceptualizarla como una red donde se potencian la ética y el trabajo de cuidados. Aquí confluyen individuos y grupos que ponen en práctica los conocimientos de una organización comunitaria que han adquirido de su participación en otros entramados sean sus comunidades de origen y residencia o de su participación en otros procesos organizativos. Se promueve la horizontalidad, los acuerdos en conjunto, el cuidado de la tierra, el cuidado y la salud de las familias, el reconocimiento del trabajo de todas las personas en el proceso de producción y transformación del amaranto, por encima de la acumulación y privatización de las ganancias.

Gutiérrez Aguilar nombra como “política en femenino” a las formas asociativas donde se pone al centro la reproducción; un ámbito que, aunque no es exclusivo de la actividad femenina, en él las mujeres suelen ser protagonistas. La autora identifica que existe una “calidad expansiva y subversiva [que] se afianza en la posibilidad de incluir y articular la creatividad y actividad humanas para fines autónomos” (Gutiérrez Aguilar 2017:71). Argumenta que no busca caer en esencialismos y ofrece pistas diversas de cómo distinguir esta forma de política de otras centradas en la acumulación de capital, aunque dicha acumulación cobre distintas modalidades como puede ser la estatal, privada-nacional o transnacional. Le interesa por ende recalcar, para el caso de las lógicas asociativas comunitarias, su carácter aglutinador de lo diverso, multiforme, contradictorio y dispersador de poder.

Refiriéndose a algunos casos de procesos organizativos bolivianos, apunta algunos rasgos que definen esta forma de hacer política:

Tales rasgos son: la conformación de una asamblea, el uso sistemático de la palabra para la deliberación colectiva de los fines que buscan ser alcanzados, la delimitación de un perímetro que distingue a los que están incluidos en el sistema o red –los cuales toman parte en la asamblea y contribuyen a producir la decisión común- y, finalmente, la institución de conjuntos normativizados de obligaciones y compromisos con aquello que se está produciendo en común, a partir de cuyo cumplimiento se obtienen derechos de usufructo y garantías de posesión (Gutiérrez Aguilar 2017:79).

En alguna ocasión estuve conversando con Otoniel Espinosa, un joven que estuvo muy activo en la Red durante tres años, y ocupó el cargo de Coordinador en sus inicios. Él es agricultor, lo era antes de ingresar a la Red y permanece cultivando la tierra y vendiendo hortalizas, al tiempo que también se dedica a montar invernaderos. Él decidió salirse de la Red tras su participación en un cargo de alta responsabilidad y que le absorbía mucho tiempo, dinero y energía. Él me decía que en la Red se hace lo mismo que uno hace afuera, es decir, buscar una forma de subsistencia. Solo que allí se hace en colectivo y afuera uno lo hace por su cuenta. Me contaba que una de sus compañeras de la Red le decía “estamos yendo contra la corriente”. En el balance que él hacía, había un desgaste innecesario, era complicado buscar acuerdos, había muchos conflictos dado que estar en la Red implica relacionarse y ponerse de acuerdo con muchas personas que piensan diferente a uno mismo.

La conclusión del compañero fue que, en vez de andar contra corriente, había que nadar y seguir la corriente junto con quienes compartes alguna visión compartida de las cosas.

El análisis del compañero fue ilustrador en varios sentidos. En efecto, gran parte del tiempo que se dedica en las asambleas es a compartir información sobre el avance de proyectos, la situación financiera, el préstamo y uso de maquinaria, los saldos en la cuenta de la Red. La cuestión material es el centro de gravedad de la organización, aunque no busque generación de ganancias privadas, sino más bien la retribución justa del trabajo de las personas mediante acuerdos que favorezcan a quienes intervienen en la producción y transformación del amaranto. Los beneficios son colectivos, y conforme el grupo va haciéndose de un patrimonio común, como lo es la maquinaria, por ejemplo, se hace énfasis en que la posesión, el aprovechamiento y sus respectivos beneficios son colectivos.

Dora Moreno, integrante de la Red, quien también estuvo en la Coordinación los primeros años y concuerda que fue extenuante y agobiante, sin embargo, ella apunta a que es parte de construir una organización que acoja a personas diversas que van forjando un horizonte común. Ella lo explica de la siguiente manera:

En la red la mayoría son campesin@s, otr@s, con algunas profesiones ajenas al campo pero que hemos decidido aprender a trabajar la tierra. Mujeres y hombres con diferentes intereses, con diferente formación ideológica, con trayectorias que más adelante dieron lugar a que lo que soñamos algunos, se esté tardando para hacerlo realidad (Dora Moreno, retroalimentación, septiembre 2020).

Cuando acompañé algunas de las visitas a las comunidades, previo a las elecciones para conformar la nueva coordinación, se dialogaba con las personas sobre cuáles eran los logros y el balance que hacían sobre su participación en la Red. Se mencionaba entonces que habían conseguido proyectos que les habían permitido adquirir maquinaria, estantes y un toldo para los eventos públicos, entre otras cosas, que ahora tenían y aprovechaban en colectivo. Unido a esto vienen también aprendizajes, conocimientos y vivencias. Como lo ha señalado Bolívar Echeverría, por ejemplo, lo material no está escindido de lo demás, allí se cuecen y expresan los sentidos de nuestra existencia, nuestras formas de socialidad y

nuestras identidades. También el trabajo en la Red implica el trato y el acuerdo con personas de diferentes procedencias, con diferentes proyectos, ambiciones y sueños.

Gutiérrez Aguilar ahonda a este respecto:

Asumir esta forma de lo político como un lenguaje significa pensarlo como un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sentimos y pensamos, brindándonos la posibilidad de *esperanzar*, que es la condición necesaria de nuestro caminar, de nuestro transcurrir político más allá de los modelos de gobierno y los órdenes de mando que, en última instancia, garantizan y se comprometen con algún tipo de acumulación de capital — estatal, privado-nacional, transnacional o combinaciones entre ellos— (Gutiérrez Aguilar 2017:72).

En cierta ocasión conversé por horas con un par de mujeres de la Red. Fuimos a tomarnos un café al centro cultural de Tlaxiaco. La conversación tocó varios hilos, fue y vino en múltiples direcciones. En algún momento Minerva Hilario nos compartió sus motivos de permanecer en la Red. Lo resumió brevemente: “es por los conocimientos”. Tenía claro, según nos compartía, que no era por seguir el dinero, “el recurso”, sino por caminar junto a gente de la cual ella aprendía en el sentido más amplio. Así fue mencionando a varias mujeres con las que había compartido algo que ella consideraba valioso, la fortaleza de una compañera que había transitado por procesos duros, la amistad con otra que la había inspirado a hacer varios proyectos. Mi interpretación de su relato es la de un devenir compartido.

Por su parte, Dora Moreno mencionó que ella tenía el sueño de que por medio de la Red las personas lograran una seguridad y una soberanía alimentarias. Su diagnóstico era que en tanto las personas no tengan el alimento asegurado, en tanto tengan que salir a “buscar la chuleta”, entonces seguirá siendo reducido el campo de visión de las personas hacia satisfacer esa necesidad primordial, y entonces se seguirán perdiendo otros posibles objetivos, para crecer en lo individual como colectivo. Para ella la Red posibilita ese camino en el que las familias encuentren una forma digna de asegurar sus alimentos. “Tengo toda la confianza de que la soberanía alimentaria es el camino” decía Dora.

### 5.3 Las mujeres en las tramas

Las mujeres forman parte fundamental de las tramas comunitarias y familiares, y su participación es vital para cada una de ellas. Son varias las tramas en las que participan y que ayudan a mantener y tejer. Participan en la trama comunitaria a la que pertenecen por nacimiento o por residencia, a las tramas familiares propias y, quienes cohabitan con una pareja, a las de su pareja también. Muchas de ellas participan en otros proyectos productivos como producción de hortalizas, producción de maíz criollo, tianguis comunitarios, además del de amaranto, o a otras redes organizadas en torno a otros ámbitos de la vida cotidiana, como pueden ser de tipo religioso, la radio comunitaria, o a asociaciones con temáticas específicas como la prevención del cáncer, por ejemplo.

También es posible ver cómo las tramas derivan en otras tramas, como existe un potencial expansivo, multiplicador, en esta lógica asociativa que camina en dirección opuesta a la individualización, parcelización o separación entre humanxs y el entorno. El relato de Dora Moreno sobre su experiencia con el amaranto da cuenta de ello. Ella relata como del proceso del amaranto se derivan muchos otros, nuevas tramas de las cuales ella es parte actualmente y cuya participación es vital para mantenerlas en movimiento:

Soy enfermera jubilada, decidí junto con mi compañero, vivir en el rancho y realizar actividades campesinas para experimentar la "sustentabilidad alimentaria". La invitación de Puente a la Salud Comunitaria A. C. para la siembra de amaranto nos llevó a un mundo nuevo del que no nos habíamos ocupado, "la tierra". Instalamos una granja de conejos y aves que nos han provisto de carne y huevos, así como la venta de conejo en canal. Con un grupo de compañer@s, gestionamos ante el PESA (Programa Estratégico de Seguridad Alimentaria) macro-túneles que nos han permitido producir hortalizas para el consumo familiar. Posteriormente fundamos un mercado local los días miércoles donde de manera organizada llevamos los excedentes de nuestra producción y productos transformados de amaranto (Dora Moreno, retroalimentación septiembre 2020).

En una plática informal, Dora comentaba que tenía varios días levantándose temprano, cerca de las 5 am para preparar, empacar y etiquetar las salsas que estaba vendiendo en el punto de venta que la Red de Amaranto tenía dentro del mercado gastronómico organizado por la Alcaldía en la víspera de la fiesta patronal de Tlaxiaco. Ella actualmente es activa participante de la Red por lo que, tanto en esta muestra gastronómica como en otras actividades, siempre está presente aportando su trabajo. Salsa macha y al pastor con semilla

de amaranto era lo que en aquella ocasión estaba ofertando. Me comentaba que por unos meses dejó de participar en el mercadito comunitario que cada miércoles se pone en el centro de su comunidad. Su participación en la organización de dicho mercadito de hortalizas había sido fundamental, pero había pedido autorización a sus compañeras para dejar esas actividades dado que tenía su ranchito muy abandonado. Tenía entonces que invertir tiempo y energía en levantar la producción de su parcela donde siembra amaranto y en la hortaliza que cultiva en el macro-túnel. Dora también organiza y participa en un grupo de auto-ahorro en su comunidad, el cual no deja por nada del mundo. Su entusiasmo con este grupo siempre se manifiesta en sus pláticas pues, según cuenta, ha visto como sí funciona como una vía para que las mujeres puedan ir empujando sus sueños y proyectos. Es tal la confianza de ella en esta metodología, que también está impulsando un grupo de auto-ahorro con mujeres de un barrio en Tlaxiaco donde la Red había venido promoviendo el consumo de amaranto. Con brillo en los ojos, Dora cuenta que ya son 30 compañeras en ese grupo y que ya se están dando préstamos de 3,000 pesos. Dora ya no tiene infantes a su cargo, sus hijxs son mayores, y tiene 2 nietxs que la visitan frecuentemente. Comparte las labores de su ranchito con su marido. Dora es activa en el grupo que explora las posibilidades de que la Red se convierta en cooperativa. Con sus hermanos y mamá mantiene una relación estrecha pese la distancia, ya que ella es originaria de otro municipio oaxaqueño.

De acuerdo con Rocheleau *et al*, “los roles múltiples de las mujeres como productoras, reproductoras y "consumidoras" las han obligado a desarrollar y mantener sus habilidades de integración para manejar sistemas complejos de hogares, comunidades y paisajes; además, a menudo han opuesto estos sistemas a las ciencias especializadas que se centran sólo en alguno de estos dominios” (Rocheleau *et al* 2004:350). En lo que resta del capítulo intentaré un análisis integrador de los diferentes ámbitos en donde se desempeñan las mujeres agricultoras de la Red.

Un encuentro con Carmen habla de esta multiplicidad de roles. Carmen es productora y transformadora de amaranto. Vive en un pequeño núcleo agrario del municipio del Tlaxiaco, llamado La Purísima. Es una señora mayor y cohabita con su madre que probablemente alcanza los ochenta años. Las dos son agricultoras. Llegué a su predio con

otra compañera para visitarla, pues teníamos la noticia de que había estado enferma. Pese a la enfermedad, el trabajo en el campo no cesa. Vimos que tenían una buena parcela sembrada con trigo. También tenían en su terreno surcos con maíz y amaranto. Tienen una vaca y chivos que están amarrados para que no se vayan solos al monte, y Carmen se encarga de cambiarlos de lugar, llevarles su agua y comida. Con la leche producen queso que Carmen vende los sábados en la plaza de Tlaxiaco, pero no lo consumen pues los lácteos les hacen daño. También Carmen prepara tostadas de maíz y amaranto que vende allí también y en el punto de venta de la Red en Tlaxiaco. Éste es el producto principal de su microempresa amaranta. Lo vende o intercambia con familiares de sus vecinas que viven fuera, o lo aportan a los eventos familiares y comunitarios. Los ingresos de esta unidad familiar corresponden principalmente a la venta de sus productos, queso y tostadas. También reciben apoyos del gobierno.

Como mencioné anteriormente, no es común ni muy visible el papel social, económico y político de las mujeres como campesinas afuera de la comunidad. En la literatura académica hay un consenso sobre este punto: “En los ámbitos nacional e internacional, las imágenes que se conocen de las mujeres rurales en América Latina y en el Caribe como amas de casa y "no campesinas", han ocultado su intensa participación y sus muy variados intereses económicos, culturales y ambientales en la agricultura y en la silvicultura” (Rocheleau, Ross y Morrobel 2004:374). En la Red, sin embargo, muchas mujeres participan en calidad de productoras, y muchas de las transformadoras tienen amplios conocimientos del campo.

El caso de la compañera Minerva Hilario es ilustrativo de los conocimientos que poseen las mujeres sobre la agricultura. Minerva es una mujer campesina, en su cuarta década de vida, originaria de la comunidad Agua Zarca, Tlaxiaco. Actualmente mantiene junto con su mamá y abuela una parcela de cultivos integrados. No es casada ni tiene hijos, por lo que en muchos aspectos rompe con las expectativas sociales que existen en su comunidad sobre las mujeres en edad reproductiva. En alguna ocasión me tocó ir al predio de Minerva con un grupo de personas de la Red y de la oficina de Puente Tlaxiaco a cortar las panojas de amaranto que ya habían crecido y estaban listas para ser cosechadas. La parcela lucía muy bella, repleta de panojas que habían madurado, y cuyas flores del amaranto lucían sus

colores intensos rojo casi morado, rosa y amarillo. Había sembrado por partes semillas de distintas especies de amaranto. Íbamos a cortar sólo las de un tipo puesto que las otras necesitaban más tiempo de maduración. Ella junto con la Técnica en Ecoamaranto de la Oficina de Puente nos daban las indicaciones de qué plantas sí cortar y cuáles no. Me llamó mucho la atención la agudeza visual de Minerva, quien podía distinguir matas de amaranto de otras pocas que se habían polinizado y cruzado con otro tipo de quelite. Ella las distinguía fácilmente por la planta y la semilla, aunque la semilla es muy muy diminuta. Un gramo de semilla contiene entre 1,200 y 2,000 granos<sup>8</sup>. Este evento tuvo lugar en 2018, y Minerva me había dicho entonces que ya sería el último ciclo de amaranto que sembraría, puesto que ella quería descansar y hacer otras cosas. Para 2019, Minerva había sembrado el doble de extensión, pero seguía con el mismo sentimiento de que no redituaba la siembra, pues le implicaba destinar demasiado de su tiempo a cuidar las plantas mientras crecían, y ello significaba no poder adelantar otros de sus proyectos. La alternativa que vislumbraba era pagarle a alguien y prepararle su comida, lo cual ya no resultaba en un ingreso significativo.

---

<sup>8</sup> Intervención de Dr. Barrales Domínguez en la presentación del libro *Amaranto: Semilla ancestral, contribución a la soberanía alimentaria de México*, en el Seminario Permanente sobre Agricultura, alimentación y nutrición, 2 abril de 2019.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Parcela sembrada con tres variedades de amaranto a un costado de cultivo de maíz. 2018

Las mujeres familiarizadas con el trabajo en el campo poseen un cúmulo de conocimientos que quedan desaprovechados cuando no son reconocidos y no existen políticas que las tomen en cuenta. Puente, el año 2019, había puesto en marcha un programa de apoyos a productores y productoras para promover la siembra del amaranto.

El apoyo consistió en otorgar recursos en especie: semillas, abonos naturales y frutales para instalar una parcela agroecológica integral donde la productora definiera una superficie no menor de  $\frac{1}{4}$  de hectárea para este fin, con el compromiso de por lo menos 3 años sembrar

un tercio de esa superficie de amaranto, y en el resto de la parcela otros cultivos de interés y por general semillas como maíz, calabaza, frijol, flor de cempasúchil. Minerva accedió a instalar una parcela demostrativa para generar germoplasma y probar algunas variedades de amaranto de otros estados (Paul Cortés, retroalimentación junio 2020).

Fue, en parte, gracias a este apoyo que Minerva decidió volver a sembrar tres nuevos ciclos.

Hay una serie muy amplia de actividades en donde no circula dinero en la cotidianidad de las mujeres. Entre ellas están la recolección de hongos, plantas, frutos del bosque, el trueque de productos con familiares y familias vecinas, y la producción de varios de los artículos que consumen. Cuando fui a visitar a Carmen, la mujer de la Red que había estado enferma y que mencioné anteriormente, fui acompañada por la compañera Lulú de la Red, que ocupa la coordinación de Desarrollo Humano y que, entre sus funciones, había considerado pertinente mantener comunicación con Carmen, y ver si requería algún apoyo solidario económico o de otra índole de la Red pues había tenido información de que ella había perdido una cita médica por no contar con los recursos económicos. La compañera Lulú me dijo habría que llevar algo porque vamos de visita. Como era día de plaza en Tlaxiaco, aprovechamos para comprarle algunas cosas. Le llevamos una bolsa de honguitos, un queso, y una bolsa de manzanas. En realidad, no estábamos muy seguras de qué llevar y tampoco sabíamos bien a bien que tan malita de salud se encontraba la compañera. Cuando llegamos a casa de Carmen ella estaba halagada por la visita, pero estaba muy apenada de que hubiéramos gastado dinero comprando cosas en el mercado, cuando ahí en su comunidad las manzanas las recolectaban, los hongos también y el queso ella lo producía. Las personas en el medio rural han desarrollado múltiples estrategias para aprovechar los dones de la naturaleza. En especial, las mujeres encargadas por lo general de la alimentación de los miembros del hogar aprovechan lo más que pueden aquello que se produce en el entorno, y así gastan lo menos posible en términos monetarios. Estas estrategias esconden una contribución económica que ellas realizan, pues involucra trabajo y tiempo que ellas disponen para la recolección, el intercambio y la transformación de alimentos. Esto a la luz de la mirada convencional y masculinizada de la economía monetaria y financiera no existe.

También esconde el trabajo que la naturaleza hace para regenerarse y producir alimento, y muchas mujeres y hombres en el campo, al conocer sus ciclos, lo capitalizan. La compañera

Arcelia aprovechó la época de lluvia y que el campo estuviera lleno de flor de calabaza para venderla a quienes preparaban comida en los puestos del mercado gastronómico los días de la fiesta de Tlaxiaco. La encontré con tinajas y cubetas repletas de flor, y me contó que el día anterior había traído igual cantidad y la había vendido toda.

Telles et al. explican el lugar que ocupan estas estrategias de sobrevivencia no monetarizadas:

La contribución económica de las mujeres agricultoras agroecológicas en el medio rural permanece oculta en gran medida, en las relaciones económicas que no movilizan recursos monetarios – como el autoconsumo, los intercambios y donaciones de su producción, además de las actividades domésticas y de cuidados –que quedan exclusivamente sobre su responsabilidad. Toda esa “dinámica sustantiva” de las mujeres representa una densa vida económica pero es marginalizada e invisibilizada por la naturalización del sentido común y por la orientación ortodoxa de las teorías económicas que masculinizan la economía, la cuál asocian a las relaciones económicas y prácticas mercantilistas y la mediación monetaria en los intercambios materiales (2018:142).

Los numerosos trabajos de las mujeres agricultoras están ligados al conocimiento que ellas tienen del entorno, las plantas, las semillas, y el uso que hacen de éstas para su salud y nutrición. Telles et al, refieren: “Ellas realizan una diversidad de trabajos, en el cuidado de la casa y la familia, producen y preparan los alimentos, los remedios del campo, conocen las plantas y sus propiedades medicinales, rozan, podan, plantan, son guardianas de semillas, de razas animales que se mantienen por medio del trabajo arduo y cuidadoso que realizan” (Telles *et al* 2018:155). Es común por ejemplo que cuando son las asambleas, hay un convivio donde se comparten alimentos previo y posterior a la asamblea. En muchas ocasiones, estos convivios se realizan en casa de alguna compañera o compañero de la Red, cuando no en las instalaciones comunitarias. En esos encuentros es frecuente que las mujeres observen qué plantas cultiva la compañera en los alrededores de su casa, y se lleven retoños o plantitas para sembrar en sus respectivas casas. También hay comercio o intercambio de las hortalizas que cultivan. No falta que, ante un malestar o problema de salud de alguna de ellas, las otras intervengan haciendo sugerencias para su atención. Cuando visitamos a Carmen, la compañera Lulú llevaba lastimado el dedo de la mano, que se cortó con un machete cuando cortaba leña. Carmen le recomendó que se lavara con árnica y su pusiera un poco de un tipo de hongo seco recolectado en el bosque, pulverizado en la herida, para acelerar la cicatrización. La compañera Lulú salió de casa de Carmen con

el pedazo de hongo en una bolsa; el árnica ya lo tenía en su casa.

#### **5.4 Regímenes de género y la colonialidad del género**

De acuerdo con West Candace y Don H. Zimmerman las categorías sexuales hombre/mujer son omnipresentes; vivimos y crecemos considerando que esas son las dos opciones disponibles y únicas para pertenecer. Las personas entonces interactúan y hacen género, siempre con la posibilidad de que se les evalúe en términos de género (1999:127). Valdría la pena introducir la postura de María Lugones (2014; 2011) que hace crítica de este binarismo y en su obra busca desentrañar cómo el género estuvo racializado al menos desde la conquista del continente norteamericano. De acuerdo con Lugones la diferencia genérica no era accesible a todas las mujeres, no al menos para las mujeres colonizadas. A ellas la colonialidad les impuso un “dimorfismo sexual” en donde el binarismo sexual estaba separado del género. De éste derivaban las categorías con las que se regulaba las vidas de las poblaciones originarias (2011:107). En calidad de “no humanos”, o en la sospecha de su humanidad, las poblaciones originarias, negras y/o afrodescendientes eran concebidas por el ojo colonizante bajo el binarismo sexual animalizado, como “machos” y “hembras”.

Esto es de suma importancia puesto que cuestiona el uso de categorías universales de hombres y mujeres para el análisis de género. Lugones propone una mirada en donde el género y la raza no pueden dissociarse, dado que ambos se constituyen mutuamente. La autora lo explica de la siguiente manera:

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión [...] presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como engenerizada y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/ blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas (Lugones 2014:68).

De esta manera, Lugones argumenta que la feminidad como docilidad, domesticidad, fragilidad, no era accesible a las mujeres no-blancas. Esta feminidad, sin embargo, sirvió

como modelo en la conformación de las relaciones capitalistas y más tarde, junto a éstas, de los estados-nación en cada región<sup>9</sup>. La representación de la mujer blanca como dependiente, frágil, virtuosa, será convertido en modelo, ideal, impuesto desde las normas jurídicas y eclesiales de las instituciones colonizadoras, y será punto de justificación para la regulación, control y violencia ejercida hacia las mujeres no blancas. Tramposamente, se torna también inaccesible para estas últimas que serán deshumanizadas a fin de justificar su explotación y dominación bajo la lógica económica capitalista.

Aura Cumes (2014) se extiende sobre este punto y ofrece como ejemplo diversas relaciones de poder documentadas en la etapa colonial de Guatemala. Cumes enfoca su análisis sobre las mujeres indígenas y subraya que su condición racializada y generizada simultáneamente fue muy específica:

La actitud de los colonizadores hacia las mujeres indígenas estaba regida por un criterio de conveniencia, cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos como tales. En otros casos, eran vistas como si no tuvieran género. Pero cuando podían ser explotadas y castigadas y reprimidas como mujeres, eran reducidas a su condición exclusivamente femenina, es decir, eran atacados los referentes femeninos de su cuerpo (Cumes 2014:70).

Cumes da numerosos ejemplos de la explotación de mujeres indígenas durante la colonia, uno de ellos fue su trabajo dirigido a cumplir las tributaciones para encomenderos o eclesiásticos que era a todas luces invisibilizado, puesto que al final quienes eran nombrados como responsables del tributo e intermediarios eran los hombres jefes de familia o los hombres solteros. Y, sin embargo, gran parte de la vida de las mujeres giraba en torno en generar dichos tributos como parte de un trabajo familiar que les impedía poder desarrollar otras actividades; así se revela en algunas de las denuncias que realizaban algunos curas.

Lugones (2011) y Cumes (2014) nos alertan a quienes hacemos investigación feminista sobre acuñar el concepto de mujeres como universal sin problematizarlo. Cumes aporta argumentos en el mismo sentido que Lugones analizando la historia de la época colonial en Guatemala, en donde mujeres y hombres indígenas compartían la condición de explotación

---

<sup>9</sup> Sobre el modelo de domesticidad y los estados nación puede consultarse el artículo: Ramírez Camacho, Daniela (2020) “De mujeres domésticas a cuidadoras de la nación. Imaginarios estatales en el México posrevolucionario”, *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol.6, núm.12, pp.155-173.

y servidumbre. Esto es relevante puesto que Cumes señala que el trabajo doméstico no fue asociado exclusivamente con las mujeres, sino también con los hombres colonizados. Por ello se torna relevante que antes de emplear como referente analítico el modelo victoriano-burgués de espacio doméstico, o el hogar obrero, se considere como referente analítico la casa patronal colonial y las relaciones sociales que la conformaban. Es en ésta última donde se dibujan claramente relaciones genéricas racializadas que fueron muy extendidas en la región nustramericana. Cumes hace énfasis en la reglamentación y conformación de la casa patronal de la siguiente manera: “Se les requirió [a los encomenderos] que sus casas incluyeran una esposa española, lugar para por lo menos 40 huéspedes y partidarios armados, esclavos negros, una servidumbre compuesta por españoles, mestizos e indígenas y un establo de por lo menos de 16 caballos” (Cumes 2014:32). Cumes describe la casa patronal como el sitio donde se identificaban y jerarquizaban las poblaciones que eran aptas para la servidumbre y aquellas aptas para el mando.

Vale la pena complejizar este análisis apuntando a que la posición de los sujetos en cuestión y sus relaciones son variables y relativas; es decir hay que observar que los sujetos pueden ver y actuar hacia un afuera por así decirlo, con las instituciones externas, así como hacia dentro, hacia el interior de sus comunidades y sus propias instituciones. Sirve como ejemplo la aportación que hace Rita Laura Segato acerca de la posición de los hombres de pueblos originarios, que pueden tener una mirada y actuación diferente hacia las instituciones o actores externos, que aquella mirada y actuación que performan con las mujeres de sus comunidades (Segato 2015). Tanto las instituciones externas como internas están imbuidas y constituyen regímenes de género, y como lo he tratado de explicar yo es que estos regímenes de género están jerárquicamente organizados por la colonialidad de género que Lugones identifica.

R.W. Connell hace una propuesta sobre los regímenes de género que operan bajo un marco más grande, un orden de género, pero Connell no logra observar la cuestión de la racialización y su co-constitución con el género, como lo hace Lugones. Lo que nos permite observar Connell es que los diferentes regímenes de género pueden co-existir e interactuar. Arturo Sánchez García, haciéndose de la propuesta de Connell, explica este segundo nivel:

Pensemos que, en cada sociedad y en cada comunidad, encontraremos regímenes de género específicos, que se refieren según R.W. Connell (2002:53,54) a la forma en la que las instituciones “arreglan” u organizan al género: quién hace qué trabajo, cuáles divisiones sociales son reconocidas, cómo se conducen las relaciones emocionales y cómo se dictan los criterios de relación con las instituciones. Estos son cambiantes por naturaleza, aunque siempre resistentes pues pertenecen a un orden de género mayor más arraigado en el tiempo (Sánchez García 2009:85).

Los regímenes de género son arreglos específicos, convenciones, que organizan o pautan los comportamientos de las personas. Bajo esta perspectiva es posible analizar los regímenes de género de las comunidades, en relación con otros regímenes de género como podemos señalar aquel proveniente de la tradición cristiana y que diseminaban las instituciones eclesiásticas y las estales, ambos interactuando bajo un orden mayor, que aquí propongo es la colonialidad de género observada por Lugones. Esto genera retos importantes, puesto que a lo largo del tiempo hay regímenes que se han reproducido y reforzado mutuamente, generando lo que Julieta Paredes (2013) llama “un entronque de patriarcados”. No obstante, esto también permite analizar cómo ciertas normas sociales que consideramos en primera instancia propias de una comunidad, pueden haber sido alimentadas por otras instancias o grupos de poder. Rita Laura Segato (2015) indaga sobre esta yuxtaposición e hibridación de regímenes de género a partir de la conquista de los pueblos originarios. En su visión, existía en muchos pueblos un patriarcado de baja intensidad, que una vez penetrado y mezclado con el patriarcado occidental tuvo efectos aún más perversos y negativos sobre las mujeres. En sus palabras:

Esta cruz es realmente fatal porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super jerárquico, debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir con la administración del blanco; la emasculación del hombre en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como cerrado (Segato 2015:84).

Decía en entrevista un joven campesino miembro de la Red, “En mi municipio vivimos todavía en esa parte donde mujeres en la cocina y los hombres en el campo” (Entrevista al equipo de Puente Tlaxiaco, abril de 2019). Expuestas las discusiones teóricas anteriores,

esta aseveración del compañero merece cierta problematización, puesto que la cocina de una vivienda indígena tendrá diferentes significaciones en las relaciones de la colonialidad del género, vistas y entendidas desde el régimen de género propio de la comunidad o desde los ojos externos, acostumbrados a ver y dar sentido desde otros regímenes de género.

Las aportaciones analíticas de Candace y Zimmerman resultan útiles para entender las actuaciones que como personas ejecutamos en el día a día de acuerdo a ciertas expectativas sociales. “Hacer género implica un complejo de actividades perceptivas, interactivas y micropolíticas socialmente guiadas que conforman actividades particulares como expresiones de la naturaleza femenina y masculina” (1999:111). Bajo esta perspectiva analítica hay una expectativa de que las demostraciones de género sean congruentes con la categoría sexual a la que pertenecemos, aunque su determinante biológico permanezca oculto. Las autoras señalan que a las niñas y niños de 5 años se les representa como diferentes a un bebé, y se les socializa en términos de que se comporten o ejerzan demostraciones de feminidad o masculinidad de acuerdo al binario omnipresente hombre/mujer. Cuando llegan a la adultez, cada persona pone en práctica un mecanismo de autoregulación, que se refuerza con la posibilidad social de que se nos evalúe en términos de género.

Me contaba la compañera Minerva Hilario de la Red de Amaranto, una mujer recién entrada en la década de los cuarenta, que no se había casado, que había optado por no tener hijxs, que enfrentaba a diario diversos cuestionamientos sobre sus decisiones y actuaciones por no apegarse a las expectativas sociales de género familiares y comunitarias. A ella se le había socializado desde la infancia con actividades propias de su género como es el moler maíz por las mañanas, hacer tortillas, preparar los alimentos, y aunque sabía hacerlo y lo hacía, la compañera no consideraba que esa rutina tuviese que ser la norma y la prioridad frente a los intereses y proyectos que ella también tenía.

Así, por retomar el ejemplo de la molienda y de la elaboración de tortillas que la compañera enfrenta como exigencia, tendríamos que escudriñar con mayor cautela los porqués y los cómo de que el régimen de género comunitario se haya reproducido y fortalecido con

expectativas que asocian mujer y alimentación, mujer y cocina, mujer y familia, proveniente de otros regímenes de género de las tramas estatales o pertenecientes a la iglesia católica, y observar también los conocimientos que se resguardan y mantienen en torno a la nixtamalización y cocción del maíz y las relaciones que allí se despliegan, para observar si éstas son desvalorizadas dentro del régimen comunitario o si se desvalorizan una vez que entran en interacción con otros regímenes de género y sus respectivas relaciones económicas, sociales y políticas.

Quiero descartar de tajo la idea de que las comunidades son cerradas, aisladas o ancladas en el pasado. Por ello, acoger el concepto de “tramas” me resulta más adecuado, porque como tramas, las comunidades, están en constante e intensa interacción con otras tramas cuyas relaciones pueden ser distintas y tener códigos y lenguajes diferentes. Charlyne Curiel (2019) aporta un caso interesante bajo este lente pues logra escudriñar cómo en un pueblo mixteco, San Miguel Tlacotepec, las mujeres adquieren estatus y reconocimiento de su conocimiento y trabajo desde la cocina, como “mayoras”, en la preparación de alimentos en las fiestas comunitarias del pueblo, y logran acceder así a una participación política antes reservada a los hombres. Cabe mencionar que este contexto que Curiel analiza es el de un pueblo fuertemente afectado por la migración de la población masculina, que ha llevado a la feminización de algunos cargos religiosos.

También es preciso recalcar el margen de agencia que tienen las personas frente a toda norma, hábito o convención social. Entonces, el “hacer género” se desenvuelve activamente en el escenario donde las personas y las tramas han gestado determinados hábitos y prácticas de género, y supone la actuación de quienes las recrean como de quienes las critican, y de quienes innovan sobre o fuera de ellas. Como señalan Torres Beltrán *et al* (2018) en su análisis de la división sexual de trabajo en prácticas alimentarias en una comunidad mixteca de Guerrero, así como existen mujeres que van cuestionando la división sexual del trabajo que impone la preparación de alimentos a las mujeres como norma, otras defienden su espacio de poder dentro de ese ámbito. Torres Beltrán *et al* señalan:

Es claro que donde está el maíz están las mujeres, y ése pudiera ser un coto de poder, por el cúmulo de experiencias y conocimientos que adquieren en su relación con el maíz en lo

doméstico hacia adentro y hacia fuera de sus hogares; y es algo que difícilmente soltarán o delegarán a los hombres: ellas le enseñan a hacer tortillas a las niñas y no a los niños, y no permiten que los hombres se hagan cargo de cualquier actividad relacionada con moler el maíz o con hacer las tortillas, a pesar de que esto sea parte de la sobrecarga de trabajo (Torres Beltrán et al. 2018:79).

En este escenario, podemos afirmar que los actos de resistencia pueden cobrar múltiples formas y una lectura simple sobre ellos pudiera obviarlos. Las observaciones de Lugones son pertinentes y echan luz sobre esta cuestión: “A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad” (Lugones 2011:109). La autora considera que los actos de resistencia pueden manifestarse críticamente hacia dentro de las comunidades, aunque ello no sea legible para los ojos externos, por ello ella sugiere que esta resistencia se ejerce en la “infra-política”. Enfatiza de la siguiente manera estos argumentos: “La infra-política marca el giro hacia dentro, en una política de resistencia, hacia la liberación, y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al constituir significados resistentes y al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder” (Lugones 2011:109). En su visión, la resistencia tiene lugar cuando las prácticas tienen la potencia de generar significados y relaciones por fuera o en contraste con la organización jerárquica y binaria de la colonialidad del poder.

Whitney Bauman propone pensar desde categorías que no estén ancladas en la sustancia, incluidas las categorías sexuales y de género, pues esto ha llevado a pensar en dicotomías que reducen y encierran, en lugar de categorías que permitan visualizar las diferencias que producen diversidad entre quienes habitamos el planeta. En este hacer género bajo distintos regímenes acontece un juego entre estructura y agencia. No existe pues una agencia plena, un acto basado en un genuino deseo o interés. De acuerdo a Bauman “la performatividad no significa el deseado performance de un guión pre-escrito; al contrario, significa que ciertos hábitos y sistemas, biológicos y culturales, proveen formas de devenir a las que uno se sujeta para reconocer su propia agencia y su costo” (Mi traducción, Bauman 2014: 58).

## 5.5 Feminismos y pluralidad de voces

Tuve la oportunidad de impartir, junto con un grupo de colegas un taller sobre género a jóvenes de bachillerato con quien la organización Puente viene trabajando temas diversos como la soberanía alimentaria y el cultivo de amaranto, entre otras cosas. Estábamos preguntando al grupo por qué es que a las mujeres les costaba más expresar su opinión, pues en este caso, ellas eran quienes menos participaban en las dinámicas. La líder de esta iniciativa, una mujer adulta que es parte de la Red y ahora integrante del equipo de Puente, dijo críticamente: “pues es que siempre que alguien viene de afuera esa persona es la que sabe, la que nos viene a enseñar algo”.

El comentario de la compañera echa luz sobre un hábito reiterado en la historia de los pueblos en relación con agentes externos que llegan a intervenir en las lógicas internas de las comunidades, denostando u obviando aquello que existe previamente a su intervención. Whitney Bauman (2007) argumenta que un principio clásico de la doctrina de la cristiandad, concentrado en el *término ex nihilo*, sirvió siglos más tarde, como un fundamento de las teorías y prácticas de colonización. Se trata de “la creación desde la nada” (Bauman 2007:356). Las empresas colonizadoras mantenían en su discurso que previamente a su llegada no había nada en las tierras invadidas, si acaso caos o formas ociosas e ignorantes de habitarla. Esta perspectiva parte de “un centro” desde el cual se percibe el mundo y torna secundario o inexistente todo lo que no nace desde él o se explica desde su propia mirada. Todo lo que parece caos, por alteridad y desconocimiento, es secundario o inexistente, y es entonces un marco sobre el cuál “el centro” puede ordenar. Bauman propone la tarea de develar donde opera el principio *ex nihilo* pues su encubrimiento sirve para mantener diversas formas de violencia sobre diferentes formas de vida humanas y otras. Las fundaciones *ex nihilo* tienen un marco contextual histórico, cultural y ecológico del cual emergen, pero es ocultado, pues busca la forma de presentarse como lo real, lo intemporal, lo verdadero. El autor argumenta que las fundaciones *ex nihilo* obligan a las diferentes formas de vida a asumir categorías o parámetros de forma violenta.

Mujeres y hombres de las comunidades originarias han desarrollado sus mecanismos de alerta y resistencia frente a incursiones colonizadoras. No son solamente respuestas a las prácticas de conquista y ocupación que tuvieron lugar en los primeros años de la colonia. Como ya se mencionó, durante la época del México independiente, el Estado moderno en formación desplegó una serie de biopolíticas que penetraron en la vida de poblaciones rurales y urbanas a fin de modelar y regular su comportamiento. Desde entonces las incursiones han sido incesantes. Un ejemplo de ello, como lo relata Sandra Aguilar Rodríguez (2008), fueron las oleadas de enfermeras y trabajadoras sociales a mediados del siglo XX, que llegaron a tocar las puertas de los hogares rurales y urbanos de clase baja para acercarlos a los exámenes de los centros de salud y para instruirles en las buenas formas de vida conceptualizados por el gremio médico y el Estado. Los parámetros de vida buena entonces se definían desde fuera, desde las esferas del poder estatal.

El feminismo frecuentemente llega a las comunidades por medio de agentes externos, por lo que entonces es visto bajo sospecha. Por ello cuando yo preguntaba a las integrantes de la Red si se reconocían feministas, una gran mayoría dice que “no”. Francesca Gargallo ha diagnosticado a profundidad esta situación, cuando dice: “Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora que generan las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías universalistas en su afán de dominio del resto del mundo” (2013:34). Es así que la autora se pronuncia por hacer legible a quienes desde las ciudades nos adentramos a los mundos del campo y al diálogo con mujeres de las comunidades, que es necesario reconocer que la lucha y búsqueda de una vida buena que han desarrollado ellas y sus ancestras a lo largo del tiempo son diferentes rostros del feminismo, u otros feminismos, aun cuando no se sientan reconocidas dentro de dicha nomenclatura, y en esas condiciones contradictorias, como efecto de un orden colonial de larga data, es de suma relevancia dialogar y escuchar. Recuperando la propuesta de Gargallo:

A las feministas nos urge afirmar una modernidad desagregada, ideológicamente diversificada, ubicada en diversas comunidades constitutivas de las naciones que se conformaron en Nuestra América en el siglo XIX, cuando las élites políticas que emergieron de las guerras de independencia buscaron la construcción de naciones mestizas

governadas por repúblicas ilustradas (2013:38).

También, añadiría yo, nos urge ver las diferentes relaciones de las mujeres con sus territorios, con sus entornos, con sus trabajos alrededor de la tierra, dejar de revestir con halo de universalidad caminos e interpretaciones sobre la vida buena y la emancipación. Es necesario escucharlas cuando enuncien sus aportes, sus propuestas sobre autonomía personal y colectiva, sobre cómo tener una relación armónica con la naturaleza, una ética de cuidados hacia los otros. Ellas van tejiendo sus espacios de enunciación y escucha, así en noviembre del 2019 tuvo lugar el *Encuentro de Mujeres Defensoras del Territorio* en San Cristóbal Amoltepec, comunidad mixteca que participa en la Red de Amaranto a través de un colectivo de mujeres transformadoras. Mina Lorena Navarro refiere sobre este encuentro y otros semejantes que “las mujeres se han ido acuerpando autónomamente para conversar sobre lo que enfrentan, tejer estrategias juntas y poner en el centro una práctica de cuidado y sanación que las fortalezca” (Navarro Trujillo 2020:134). Es de suma importancia que estas voces tengan la oportunidad y los espacios para expresarse, para compartir su crítica y resistencia tanto los regímenes comunitarios de género como a la colonialidad del género en su conjunto.

Cuando entrevisté a varias de las mujeres de la Red, les preguntaba si años atrás, previo a su participación en el grupo, habían soñado o se habían imaginado siendo campesinas. La respuesta frecuente es la negativa: ese no era el camino antes soñado, el camino ideal. Conversando también con el coordinador de la Oficina de Puente Tlaxiaco, él me comentaba como están impulsando y motivando que las y los jóvenes se involucren en la producción agroecológica en el campo. “No es fácil”, me contaba, los jóvenes no tienen tierra y cómo van a motivarse si se les incluye para apoyar en el trabajo, pero no se les dan las condiciones para que con autonomía trabajen la tierra. Ahora bien, él mismo señalaba que no es lo mismo el abrir la prospectiva de trabajar el campo para hombres y mujeres jóvenes pues sus vivencias y socialización ciertamente son distintas, me decía, “no es lo mismo generar motivación y prospectiva hacia un hombre joven para ser campesino, que a una mujer joven para ser campesina”. Estas sendas que las mujeres campesinas van caminando merecen hacerse visibles como rutas viables, posibles y deseables, y que

encarnan resistencias hacia la modernidad/colonialidad que las ha deshumanizado incesantemente.

## **5.6 Racismo, clasismo y alimentación**

Sobre las formas campesinas de vida y los cuerpos que las protagonizan existen varias opresiones, una de ellas es un clasismo racializado. Karina Ochoa, Directora del Programa de Ecoamaranto en la organización Puente a la Salud Comunitaria, en un espacio abierto al tema de mujeres rurales dentro de un encuentro feminista, explicaba que el campo está racializado.

En la actual configuración tecnológica del capitalismo agroindustrial, el campesinado como clase existe como un sector marginal, el sistema lo empuja a una condición de elemento prescindible, convenientemente les utiliza como trabajadores estacionales, luego les desecha cuando no son necesarios, y en tanto, se aprovecha de su existencia como economía familiar, que esconde los trabajos no remunerados de cuidados que allí se despliegan, para su propia reproducción. Armando Bartra lo explica así:

Y es que el capitalismo, que funciona bien con procesos especializados y continuos que hacen rentable el empleo de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, pasa aceite cuando su consumo es por fuerza sincopado como sucede en la agricultura, sujeta a ciclos naturales y donde los requerimientos de mano de obra se concentran en siembras y cosechas. La estrategia empresarial consiste en externalizar la contradicción reclutando jornaleros temporales. Pero el sistema no admite exterioridades, y si el empleador directo no retribuye más que el tiempo trabajado, la sociedad como un todo tendría que asumir la gravosa reproducción integral de los asalariados estacionales. Por fortuna para el capital global, ahí está la economía doméstica para sustentar mediante la producción de autoconsumo a los jornaleros de tiempo parcial (Bartra 2006: 25).

Y así como el agroempresario solo está interesado en la explotación estacional de lxs trabajadorxs agrícolas, también las poblaciones donde se ubican los complejos agrícolas de exportación sólo “toleran” la presencia restringida, controlada e intermitente de los grupos de trabajadores flotantes. María Elena Herrera Amaya (2018) documenta cómo en una comunidad del nor-occidente de México, Villa de Arista, San Luis Potosí, la palabra “jornalero” se refiere a “atrasado”, “incivilizado”. Analiza como a partir de la década del 2000 cuando llega una oleada de trabajadorxs mixtecos a trabajar en los campos agrícolas, se crea un proceso de racialización donde dicha población se convierte en el referente de

“indigenidad”, que estará asociado a ideas sobre “cuerpos fuera de lugar, cuerpos susceptibles a la exclusión, al racismo y a la explotación laboral” (Herrera Amaya 2018:4). En palabras de Herrera Amaya “aparecieron otras formas de ser nombrados y señalados, y al mismo tiempo aparecieron dinámicas laborales más extenuantes, materializadas en jornadas de trabajo más largas, pesadas y demandantes que los pobladores de Villa de Arista no conocían” (2018:3). El análisis de Herrera Amaya da cuenta de cómo las representaciones de lxs jornalxrxs agrícolas, así como la demarcación de espacios dentro de los cuáles pueden transitar y por cuales no, está continuamente generando una distancia infranqueable entre un nosotros y lxs otrxs, donde estos últimos son orillados a enfrentar tratos que les deshumanizan.

En Nuestra América varios gobiernos han promovido la agricultura biotecnológica, o intensiva de exportación como uno de los motores de sus economías nacionales. En México, la agricultura intensiva de exportación fue el único tipo de agricultura promovida por el Estado bajo el esquema neoliberal; otras formas de agricultura a pequeña escala, de subsistencia, fueron abandonadas a su suerte. Curiosamente gran parte de lxs jornalxrxs que trabajan en dichos complejos industriales son agricultorxs migrantes que dejaron sus propias parcelas destinadas a la agricultura de autoconsumo o las delegaron a otros miembros de sus familias para buscar ingresos monetarios.

Ya me he referido al cúmulo de conocimientos que se transmiten, recrean y actualizan entre las personas dedicadas al campo en las economías de subsistencia. Vale la pena ahondar más en este punto y visualizar cómo estos conocimientos son descartados y desvalorizados dentro de relaciones que giran en torno a la valorización del capital.

En una de las primeras visitas a las comunidades, dos miembros de la red, un hombre y una mujer, estaban hablando de los alimentos que se comía en la región durante su infancia, lo cual alude a un periodo de seis a cuatro décadas atrás. Nombraban una larga serie de plantas y frutos que se daban en el bosque, quelites propios de la época de lluvias. Gran parte de este uso de plantas y frutos comestibles silvestres y otros semi-cultivados se ha ido perdiendo.

Navarro *et al* (2015:1762) consiguieron documentar el abasto actual de alimentos diversificados en el año en algunas de las comunidades de la Mixteca alta. Encontraron todo un sistema en el que las semillas secas son las que abundan a lo largo del año y conforman la base de la dieta de las personas. El maíz y frijol son los cultivos que se encuentran disponibles durante 332 y 304 días al año, respectivamente. Le siguen el trigo, el arvejón seco y el haba seca alcanzando disponibilidad 241, 211 y 215 días del año. La calabaza y el chilacayote son cultivos con disponibilidad también durante casi más de la mitad del año. Los granos frescos, junto con las verduras y frutas proporcionan alimentos en temporadas más cortas, aunque, no obstante, diversificadas. Reproduzco la tabla que los autores generaron para observar una serie de alimentos variados que hacen la base y los complementos de la dieta de estas comunidades. Esta tabla no es exhaustiva, pues como mencioné anteriormente son muchas las plantas comestibles que aporta el entorno.

Tabla 1. Disponibilidad anual de alimentos en comunidades de la Mixteca Alta

Productos	Categoría	Meses de disponibilidad	No. de días disponibles
Maíz de grano	Semillas secas	Diciembre-Octubre	332
Frijol de grano		Diciembre-Agosto	304
Trigo		Marzo-Septiembre	243
Arvejón seco		Febrero –Junio	241
Haba seca		Diciembre-Julio	211
Semillas de cucurbitácea		Enero-Agosto	215
Maíz sazón	Intermedios	Septiembre-Octubre	22
Fruto maduro de calabaza		Noviembre-Junio	191
Fruto maduro de chilacayote		Noviembre-Agosto	215
Maíz elote	Frescos	Julio-Agosto	24
Ejote		Agosto-Octubre	32
Arvejon tierno		Noviembre-Diciembre	21
Haba tierna		Septiembre-Octubre	38
Guias, flores y frutos de calabaza	Verduras y frutas	Julio-Octubre	42
Fruto tierno de chilacayote		Julio-Septiembre	45
Hortalizas del huerto		Julio-Septiembre	100
Durazno		Agosto-Septiembre	60
Nopal		Febrero-Mayo, Noviembre-Diciembre	90
Chayotes		Agosto-Noviembre	60
Pera		Noviembre-Diciembre	45
Manzana		Agosto-Septiembre	45
Granadita		Septiembre-Noviembre	45

MEMORIAS DEL V CONGRESO LATINOAMERICANO DE AGROECOLOGÍA  
 Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-950-34-1265-7

Tabla reproducida de Navarro, Flores, Linck, Pérez y Pérez H. (2015:1762)

Pese a lo anterior y a los conocimientos agrícolas de producción y transformación de dichos alimentos, el Estado ha intervenido con la justificación de atención a la pobreza y desnutrición, para alterar dichas relaciones y proveer a las familias alimentos provenientes de la agroindustria. Existen dos programas gubernamentales que tienen gran cobertura en la región de la Mixteca alta: el de los comedores escolares de la Secretaría de Educación Pública, y el de los comedores comunitarios indígenas operados por el entonces Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Ambos buscan garantizar tanto desayunos y comidas a la población estudiantil de áreas marginadas y abastecen los comedores con alimentos de baja calidad de las agroindustrias cuyas cadenas de distribución se encuentran en la región.

Vale la pena recordar datos ofrecidos por Valls-Llobet sobre lo que contienen los alimentos de la agroindustria para dar cuenta de lo nocivo y desconocido de aquello que ingerimos a diario.

Se calcula que, actualmente, el desarrollo industrial ha introducido en la vida cotidiana de la población unas 80.000 sustancias químicas, de las que entre 4.000 y 8.000 están bajo sospecha de toxicidad, y se conjetura que hasta un 45% de los alimentos que consumimos contienen residuos tóxicos, en especial, pesticidas. Y lo que es más alarmante, no se conoce la toxicidad del 85% de los 3.000 productos químicos que utilizamos en mayor cantidad (Valls-Llobet 2015:21).

No es nueva la negación de los conocimientos sobre alimentación y producción de quienes han trabajado en el campo a lo largo de generaciones. Vale la pena recuperar los aportes historiográficos de Sandra Aguilar Rodríguez al respecto de la biopolítica del Estado que reiteradamente nulificó los conocimientos de las poblaciones campesinas y pobres urbanas para introducir nuevos hábitos de alimentación, bajo un esquema racista, clasista y sexista. Aguilar Rodríguez (2008) hace un recuento de los discursos médicos, oficialistas, y judiciales que, desde la época del porfiriato, consideraban a la alimentación como una de las fuentes de la fallida moralidad y mal desempeño de las clases bajas y de la población indígena. Ella argumenta que bajo la perspectiva de la élite porfiriana los alimentos de las clases bajas como el maíz, el chile y el frijol, eran inferiores y provocaban el atraso de la población.

En 1901, el sociólogo y criminólogo Julio Guerrero publicó *La génesis del crimen en México*. Influenciado por el darwinismo social, Guerrero sostuvo que la dieta de los pobres era lo que los mantenía en el atraso social. “Las clases inferiores... comen aún poca carne de puerco, mucha es de la expendida sin los requisitos exigidos por el Rastro y el consumo se limita a los domingos y días de fiesta. Los huevos jamás entran en el menú del proletario, que consiste en tortillas de maíz en vez de pan de harina, verdolagas, frijoles, nopales, quelites, calabazas, fruta verde o podrida, chicharrón y sobre todo chile en abundancia, como guiso o condimento”. Guerrero también criticó el consumo de comida de origen indígena, como los tamales, que calificó como producto de “una repostería popular abominable”, ante lo cual promovió la adopción de cocinas francesa y española (Guerrero 1996: 195 citado por Aguilar Rodríguez, 2008:30).

Los discursos en el México posrevolucionario se sofisticaron y tornaron más discretos, pero conservaron los tintes racistas, clasistas y sexistas de la época anterior. Aguilar Rodríguez (2019) señala que la teoría lamarckiana tuvo gran arraigo entre científicos latinoamericanos que argüían que las poblaciones no estaban determinadas biológicamente sino por las circunstancias materiales que les envolvían; de modo que cambiar estas condiciones por medio de la educación, la higiene y la alimentación, las poblaciones bajas podrían reencauzar su camino, obtener mejores rendimientos en trabajo y productividad, y acceder a un mejor estilo de vida. En breve, había un camino de blanqueamiento disponible para cualquier gente.

Para ello, el modernizado Estado mexicano tendría que desplegar una serie de acciones de investigación e intervención a modo de conocer y redirigir los gustos y los hábitos del grueso de su población. Para las elites gobernantes el esfuerzo valdría la pena pues ello supondría el moldeamiento de una población nacional mestiza capaz de impulsar el desarrollo exitoso de una economía capitalista.

Resulta interesante que las primeras encuestas y estudios de nutrición realizados por el Instituto Nacional de Nutrición a principios de los años cuarenta fueran financiados y apoyados por la Fundación Rockefeller “brindando tecnología y asesoría especializada para mejorar la situación de la agricultura y solucionar los problemas de salud en México y otros países latinoamericanos” (Aguilar Rodríguez 2008:31). Los resultados de algunas encuestas realizadas arrojaron hallazgos contrarios a la intuición de la época, por ejemplo, que la población indígena y rural estaba mejor alimentada que la población urbana pobre, dado que ésta última no podía acceder a alimentos cultivados o silvestres, animales y vegetales.

Pese a los resultados, el discurso oficialista insistió en modificar los hábitos alimenticios de la población indígena y rural y promover mayor consumo de alimentos como carne de res, leche y azúcar.

La promoción de estos alimentos involucraba insertarse en cadenas económicas capitalistas nacionales e internacionales de producción y consumo, pues los hábitos alimenticios mayoritarios estaban hechos a modo de muchas economías de subsistencia, sobre todo en el ámbito rural. De acuerdo con Aguilar Rodríguez, justo en la década de los cuarenta se empezó a importar leche de Estados Unidos que se rehidrataba en plantas nacionales. “El 14 de marzo de 1945, Nestlé inauguró una planta en Lagos de Moreno, Jalisco, para producir leche evaporada y condensada. Un año después, el 4 de noviembre de 1946, un consorcio mexicano estableció Lechería Nacional S.A. para producir leche en polvo importada de Estados Unidos rehidratada y mezclada con aceite de coco o de algodón” (Aguilar Rodríguez 2019:4).

La introducción del azúcar enfrentó un escenario semejante al de la leche: una población no habituada a su consumo, y el papel protagónico de consorcios internacionales motivados en su promoción y comercialización. Los argumentos enarbolados en una publicación oficial desde la institución estatal de Salubridad, por parte del doctor especialista Pedro López Mac Gregor, son ilustradores del hábito extendido en México de no consumir azúcar y de las potencialidades que el Estado veía en dicho producto para mejorar los rendimientos laborales y nutricionales de la población:

Fuera del DF y de algunas ciudades, ingieren muy poca azúcar, apenas 5 kg al año por habitante en Oaxaca y Guerrero. El azúcar está considerado como el complemento alimenticio número uno debido a su enorme poder energético. Bastan unos cuantos gramos diarios, para que el organismo disponga de las energías suficientes para enfrentarse al trabajo con entusiasmo y vigor. Energético vigoroso e inofensivo. No debe sustituir otros alimentos, sino complementarlos. Consumiendo postres ricos en azúcar (López, 1954:32 citado por Aguilar Rodríguez 2019:131).

Por extraño que ahora parezca, hacia 1963 la Coca Cola era promocionada como un producto saludable. Aguilar Rodríguez recupera el eslogan de la época: “regalo para el paladar, complemento para una buena alimentación, riqueza para la salud” (2019:132).

Estos productos nos acercaría como nación al ideal de prosperidad y blanquitud, al tiempo que aquellos alimentos que caracterizaban a las economías de autoconsumo, como los insectos, los animales y las plantas silvestres comestibles quedarían en el olvido.

Durante la primera mitad del siglo XX surgieron nuevos agentes del Estado, que encarnaban el brazo del cuidado estatal: un ejército de enfermeras y trabajadoras sociales encargadas de llegar a las comunidades, ganarse la confianza de las mujeres y promover entre ellas nuevos hábitos de alimentación e higiene. Entre las instituciones formadoras de este nuevo ejército, Aguilar Rodríguez nombra a la Escuela de Enfermería del Hospital General fundado en 1907, y a la Escuela de Salubridad e Higiene que formaba a enfermeras y parteras, fundada en 1922. Argumenta la autora que a través de estos programas se reforzaban roles de género y jerarquías en la sociedad:

Las enfermeras visitadoras, en su mayoría de clase media, debían actuar como madres pacientes, que buscaban inculcar en el pueblo ciertos valores y prácticas. Los sectores populares eran percibidos como menores de edad con necesidad de instrucción. Al establecer a la clase media como guía y modelo a seguir, las instituciones de bienestar social fortalecieron la estructura jerárquica de la sociedad. A la vez, enfatizaron la desigualdad de género, ya que serían las mujeres, en este caso las enfermeras visitadoras, las que tomarían el rol de madres en los espacios públicos (2008:33).

Aguilar Rodríguez ilustra cómo el conocimiento científico encarnado en las agentes se posicionaba por encima de los conocimientos de las personas de escasos recursos del campo y de la ciudad, y como éste era recibido en muchos casos con resistencia y desconfianza por parte de la población “beneficiaria”.

Aguilar Rodríguez, a través de los relatos de una persona que trabajó como enfermera visitadora, también da cuenta de las estrategias que se empleaban para poder penetrar al espacio íntimo de la cocina de los hogares indígenas y campesinos, como un mecanismo de sujeción.

Al inicio, el gobierno proveía los ingredientes, el combustible, las ollas y los platos, por lo que asistir a las clases de cocina no representaba un gasto mayor para las familias. Al proveer alimentos, el gobierno buscó ganarse la confianza de los campesinos, mientras que enfatizaba su estado de dependencia. De este modo, el Estado reforzó su estructura clientelista y paternalista (Aguilar Rodríguez 2008:36).

Este tipo de relación establecida entre el Estado y sus agentes frente a los pueblos y comunidades rurales, indígenas y mestizos ha sido semejante en diferentes áreas, vertical y

con sesgos racistas, clasistas y sexistas, añadiéndosele lo heteronormativo, no solamente en el ámbito de la alimentación, sino también en materia de salud, en la educativa, de gobierno, la ambiental, etc. Por ello hasta la fecha, resulta una importante incógnita si pueden construirse relaciones estatales diferentes, en contrasentido de esta tendencia o inercia histórica. ¿hay cabida para que las comunidades establezcan una relación frente a los aparatos estatales que no les inferiorize, donde no se les tutele, en donde no se justifique la intervención estatal en la denostación de sus conocimientos, territorios y derechos? Sin duda, ésta es una veta de investigación abierta.

Tampoco quisiera crear una imagen de que no existe nada fuera de la acción del estado, o que las comunidades y personas no hayan podido ejercer poder para empujar sus propias agendas colectivas e individuales empleando la estructura misma o los recursos estatales. Al fin y al cabo, ha habido agentes estatales lo bastante sensibles para procurar márgenes más amplios de bienestar para las poblaciones sobre las que tienen influencia. O bien, las propias personas de las comunidades se han incorporado en numerosas ocasiones a los aparatos burocráticos estatales, en funciones de conexión con las poblaciones de base, a fin de que los beneficios estatales lleguen a sus comunidades. El primer relato que Dora, integrante de la Red de Amaranto, me compartió fue acerca de su incansable labor como enfermera en la región Mixteca, trabajando horas extenuantes con un precario cobijo institucional, haciendo magia de sus dotes organizativos para multiplicar y aprovechar los mermados recursos estatales en beneficio de las poblaciones locales. En la misma línea, también Arcelia, integrante de la Red y empleada en Puente a la Salud Comunitaria, me platicó acerca de su participación como Promotora de Salud por parte del Instituto Mexicano de Seguro Social en donde ella encontró la motivación para continuar haciendo alianzas con actores externos para el mejoramiento de las condiciones de vida en su comunidad. Las propias instituciones comunitarias representan una escuela de participación y organización comunitaria en donde las personas aprenden una ética del bien común, de trabajar para la comunidad; de aquí emergen numerosos sujetos líderes, que pueden conectarse y aprovechar las instituciones estatales y las múltiples políticas para contribuir al mejoramiento de sus comunidades.

## 5.7 Transformando los regímenes de género

La Asamblea del 21 de mayo tuvo lugar en Tierra Blanca, agencia de San Cristóbal Amoltepec. Llegamos tres camionetas en forma casi sincronizadamente a una pequeña localidad situada en una zona boscosa de clima frío. Yo venía con los compañerxs de Puente-Oaxaca en una camioneta. En otra venían los compañerxs de Puente-Tlaxiaco con personas de las comunidades que participan en la Red. Llegamos a la plaza principal en donde, además del edificio de gobierno, se aglutinan algunas casas. Sonaba, en ese momento, a alto volumen, una canción con musicalización de la banda filarmónica regional, envolviendo toda la atmósfera de la plaza central del pueblo. Había unas mujeres adultas en la plaza, en formación de herradura, que se balanceaban al compás de la música, moviendo sus rebozos de un lado a otro y entonando la canción en su lengua. Estaban en un ensayo para una presentación posterior que se daría en la Ciudad de México, según me enteré más tarde.

Muy rápidamente nos invitaron a todxs a tomar un pan y un té en la terraza de la casa de Arcelia. Era pan de la región endulzado con panela, otros más saladitos, y un té caliente. Nos reunimos a compartir esas delicias y a charlar en grupo. La compañera Dora de Ojo de Agua, remarcó con gusto que el tecito tenía un olor y sabor a leña. Fue un momento breve de intercambio. Yo estaba sentada junto a una señora que, después supe, está incorporada a otra organización que está dando las capacitaciones sobre grupos de auto-ahorro. Estaban ella y Dora platicando de que fueron a un barrio de Tlaxiaco, en donde se ha ido promocionando el consumo de amaranto, y dieron una capacitación sobre la metodología de grupos de auto-ahorro, y las mujeres, según contaban, quedaron muy entusiasmadas. Dijeron que tiene un mes de la primera capacitación, y ya están muy activas, juntando un buen capital inicial, y que ya se hicieron los primeros préstamos de 3,000 pesos. Me dijo Dora, “tienes que venir a una de las capacitaciones”. Ciertamente hasta ese día no había prestado yo atención a esta dimensión del trabajo en la Red Mixteca.

Llamaron a reunirse en un salón del palacio de la agencia municipal donde sería la asamblea. Así que recorrimos nuevamente la cancha y plaza central donde seguían

ensayando las señoras. Me sorprendí porque ahí en el ensayo estaba la compañera Arcelia, aunque hacía apenas un rato estaba repartiendo los panes en su casa. Estaban ahí en la plaza principal bailando y cantando con el resto de mujeres dos compañeras que son empleadas en la oficina de Puente en Tlaxiaco; ellas tienen ya un relativo largo camino asumiendo diferentes responsabilidades tanto en la Red como en Puente. Minutos después, las dos estaban dentro de la asamblea en el salón junto con los demás integrantes de la Red.

La Red de Amaranto de la Mixteca de alguna forma ha servido como una trama que borra, al menos parcialmente, o no adopta tal cual, la división sexual de trabajo del régimen comunitario de género y de otras instituciones. Al menos para algunas cuestiones, mujeres y hombres participan en la toma de decisiones, las capacitaciones, la vocería, y la representación en eventos externos. La estructura asamblearia permite que cualquiera tome la palabra, exprese su opinión. El compañero José Luis, miembro de la Red desde hace cuatro años y que ahora funge como promotor de Puente me explicaba en una entrevista:

Aquí en la Red hemos tenido mucha participación de los compañeros, mujeres y hombres, no hemos menospreciado un trabajo más o uno menos. Pero a veces en las comunidades, bueno en mi caso pues creo que todos trabajamos en el campo, todos apoyamos en los quehaceres del hogar, en mi caso yo colaboro, yo coopero, creo que es hacer equipo, creo que a veces sí hace falta un taller de concientizar, de decir que no nada más tú como hombre debes estar trabajando en el campo o que puedes estar apoyando en la cocina o en el cuidado de los niños. Y creo que también romper esa manera de pensar, las oportunidades están, y es cosa de cómo organizarse para tener un buen trabajo y una buena convivencia (Entrevista colectiva a Equipo Puente Tlaxiaco 2019).

En la Red de Amaranto de la Mixteca hay una notable participación de mujeres. En las asambleas suelen tener mayoría en términos numéricos. En ocasiones las decisiones que hay que votar se realizan por medio de voto individual, pero es más frecuente la votación por grupos comunitarios representados en la asamblea. Suele haber al menos una persona representando a la comunidad, lo que implica que esa persona tendrá que votar en nombre de su comunidad y ocupar espacios que le demande la Red, como por ejemplo ir a algún foro o intercambio de experiencias donde se comparta el trabajo de la Red. También llega a darse el caso en el que no llegan miembros de alguna comunidad. Las decisiones en asamblea son importantes y exigen responsabilidad y trabajo, por ejemplo, qué días

prestarán tequio las comunidades en obras de beneficio para la Red, como en la construcción del centro de beneficio, o quiénes donarán árboles para la misma obra.

Ahora bien, hay que notar que el tiempo y trabajo del que disponen mujeres y hombres de acuerdo a las actividades domésticas y remuneradas no es el mismo. Las mujeres suelen tener bajo su responsabilidad gran parte del trabajo doméstico y de cuidado de otras personas. Ana Dorrego (2015:15) ha documentado en Bolivia que para las mujeres que comercializan sus productos en los mercados ecológicos de Tarija y Cochabamba, uno de los mayores problemas para que ellas participen en espacios de toma de decisiones y de formación es la sobrecarga de trabajo; enfrentan fuertes limitaciones de tiempo por el gran número de actividades a su cargo.

Por lo general, las mujeres tienen que enfrentar complicaciones en la organización de sus quehaceres para atender tanto sus actividades remuneradas, como las no remuneradas al interior del hogar, y el trabajo que exige ser parte de un entramado comunitario. Así lo narra Arcelia, quien es empleada en la organización civil Puente, es jefa de familia y ha ocupado cargos en la comunidad.

En mi caso pues ha habido momentos en los que sí han sido muy complicados. Como vivo nada más con mis hijos tengo que organizar mis tiempos, desde levantarme muy temprano para dejarles la comida, venirme al trabajo y pues llegar a atender el trabajo junto con ellos [...] También cuando estuve, pedía yo permiso para hacer mi cargo un día, o parte del día y luego me integraba al trabajo. Hace dos años que estuve [en un cargo comunitario] en el municipio pues de igual manera me tocaba ir a Oaxaca, y entonces pedía permiso para ir un día de la semana, dos días de la semana, pero también sabes que por la noche o muy temprano también tienes que meterte un rato al trabajo. Hay que cumplir con ambas partes. Es como en otros lados, tienes varias responsabilidades, pero aquí la verdad en Puente yo me he sentido respaldada y por el equipo de trabajo, porque cuando alguien no ha podido pues nos hemos sumado los otros que estamos para sacar la actividad, para que después el otro pueda llevar a cabo su actividad. Y en las cuestiones de campo, gracias a Dios mis hijos ya están grandes. Yo siempre los he involucrado en el campo, pues ellos cuando yo no puedo, que salen de la escuela y ya están fuera, o los fines de semana prácticamente ese es su trabajo, se van a ayudarme cuando es temporada de limpia, de corte, de pisca, ellos son los que me ayudan, y los fines de semana que no los laboramos en la organización, pues nos metemos al campo o a esas actividades que se van acumulando. Ha sido pesado tener que cumplir con el deber con la comunidad, pero también hay que trabajar porque si no pues tampoco tenemos un ingreso para solventar los gastos de la familia (Entrevista colectiva a Equipo de Puente Tlaxiaco 2019).

Hay que resaltar de este recuento las múltiples estrategias desarrolladas para completar responsabilidades tanto del trabajo remunerado como no remunerado. Entre ellas, es común el inicio temprano de la jornada para adelantar actividades o, en su caso, el terminarlas por la noche, compartir o delegar trabajo a hijos sobre todo conforme van creciendo, la participación familiar en las actividades del campo y la solidaridad entre colegas de trabajo para cubrirse cuando es necesaria ausentarse. Estos son elementos comunes en la experiencia de las mujeres agricultoras y, podríamos extender la alusión, a las mujeres en medios rurales.

También vale la pena resaltar del extracto anterior, que la Red de Amaranto y Puente han logrado caminar de la mano en tanto hay una comprensión y aceptación de las tramas comunitarias de donde provienen sus integrantes. El equipo de Puente en Oaxaca y el de Tlaxiaco entienden que para arraigar y extender su trabajo dentro de las comunidades es imprescindible reconocer las prácticas y normas que se generan en cada entramado. Así también la Red, emanada o entretejiendo a personas y a entornos de diferentes entramados, reproduce prácticas que allí se desenvuelven, como los tequios.

La participación en la Red exige trabajo organizativo, es decir, tiempo, energía y recursos para estar presente en reuniones, días de tequio y celebraciones. El día que me presenté frente a la asamblea de la Red y expresé cuáles eran los intereses y objetivos de mi investigación, al final me puse a conversar con una señora, madre soltera de un hijo de unos 8 años aproximadamente. La señora me comentó al respecto de la participación que exige estar en la Red: “No todas las familias somos iguales”. Me decía que ella es madre soltera por lo que tiene una sobre carga de trabajo, cuando hay dentro de la Red personas con otra conformación familiar que les permite participar de manera más fácil. Ella invitaba a pensar que tendría que haber alguna consideración, que tuviera en cuenta que no todas las personas tienen las mismas posibilidades de participación.

En las asambleas suele haber más mujeres, pero también algo que noté es que también hay quienes son más asiduas y expresan sus opiniones abiertamente en la asamblea. La participación de las mujeres productoras que cohabitaban con su pareja de sexo masculino

no eran las más participativas en el sentido de tomar la palabra. El estar en unión libre o matrimonio con algún hombre involucraba otro tipo de decisiones familiares que tenían que consensarse primero para después pasar a las decisiones de asamblea. En alguna ocasión cuando la Mesa de Coordinación de la Red estaba conminando a la gente a que donara árboles para el centro de beneficio, una señora casada expresó que ella creía que podrían donar un árbol, pero tendría que verlo primero con su marido. Dora Moreno señala que la participación en la Red sí implica negociar un arreglo familiar relativamente equitativo que facilite la participación de las mujeres en la organización. Al respecto señala “Por eso, las mujeres que conforman la Red, o son solteras o las mujeres han logrado ponerse de acuerdo con sus compañeros para llevar a cabo un proyecto de vida familiar equitativo” (Dora Moreno, retroalimentación, septiembre 2020). Efectivamente, en la Red hay mucha presencia de mujeres autónomas que lideran económica y afectivamente a sus familias.

Otro aspecto a resaltar es que es más fácil que las mujeres se acerquen a la Red por medio del trabajo de transformación del amaranto. Dado que la alimentación es una responsabilidad que ellas tienen a su cargo bajo el régimen de género comunitario, resulta más fácil que se involucren en las actividades donde se promueve el consumo, en los talleres de cocina, o en las actividades de siembra de amaranto como quelite dado que éste es muy nutritivo. Estos suelen ser espacios de actividad cotidiana y de decisión de las mujeres. Una compañera que participa en la Red y forma parte del personal de Puente en la oficina de Tlaxiaco expresa lo siguiente:

A mí me gustó mucho que hablaran de cuestiones de alimentación. Mi principal interés a integrarme como participante fue para mejorar la alimentación de mis hijos, en aquel entonces los gemelos tenían meses, fue como me integré, después de 1 año de ser integrante de los talleres me invitaron a ser parte la promotoría, inicié como promotora, no teníamos una sede en Tlaxiaco, venían directamente de Oaxaca y empezábamos a visitar a algunas comunidades dándoles talleres de nutrición, pues esa era la finalidad, integrar el amaranto a las dietas de las familias (Arcelia, entrevista colectiva a Equipo de Puente Tlaxiaco 2019).

Excepción a esta tendencia es el caso del grupo comunitario de Chalcatongo integrado por mujeres y hombres transformadores. “La historia y desarrollo de este grupo es muy interesante, ellos buscan un poco más de autonomía, y gestionan con la Red, Puente y el alcalde de Chalcatongo. Éste último, a través de un programa, los ha apoyado a la

transformación de amaranto y su comercialización. Dentro del grupo existe una mujer madre soltera y dos más que son casadas y a mi parecer y desde mi visión la dinámica familiar juega un papel importante en el protagonismo de este grupo” (Paúl Cortés 2020).

Por lo anterior puede decirse que la Red en ciertos ángulos tiene limitaciones para transgredir y transformar las relaciones de género pautadas desde los entramados comunitarios y otras instituciones. De cualquier forma, la participación en las actividades de la Red y aquellas promovidas por Puente funciona también como una plataforma en donde hombres y mujeres ejercen poder de decisión y donde adquieren capacitaciones y conocimientos en torno a técnicas agroecológicas de producción y formas de transformación del amaranto. Me llamó la atención, por ejemplo, que en el proceso de construcción del centro de beneficio se hicieron listas para registrar el tequio que realizarían los grupos comunitarios. Hay grupos comunitarios que están constituidos únicamente por mujeres, como una vez estuvo conformado el grupo comunitario de Agua Zarca, el grupo comunitario de San Cristóbal Amoltepec, o en La Purísima. Ambos, hombres y mujeres, eran llamados a hacer tequio en la construcción. Cuando una persona no podía o no quería ir personalmente, tenía la alternativa de mandar a otra persona a realizar su trabajo.

El trabajo en forma de tequio es un pilar de la llamada comunalidad o vida en comunidad de la región oaxaqueña y de varios pueblos originarios de Nuestra América. Las mujeres participan en estas formas de trabajo de manera directa, o indirecta cuando constituyen parte de la red de apoyo de alguien que otorga su fuerza de trabajo directamente.

Ha sido complicado, pero tampoco algo que digamos ya no puedo o no quiero, entonces pues la verdad yo misma me he puesto, he analizado y han sido retos que he podido superar, y me he dado cuenta de las capacidades que uno tiene. Son de repente metas que uno se pone y pues dice el dicho “querer es poder”. Y yo de alguna manera he sobresalido al apoyo del equipo de trabajo, con el apoyo de mi familia, y eso es lo que fortalece el trabajo social de alguna manera.

## **5.8 Desafíos y límites del cuidado: jóvenes, trabajo, género**

Tronto (1993) menciona que el trabajo de cuidados no es necesariamente una cama de rosas. Por el contrario, hay tensiones, malinterpretaciones, confusiones, insatisfacciones en los diversos procesos que se articulan en el cuidado: identificación de necesidades, propuesta de atención, acción de atención, recepción de esa atención y expectativa generada en torno a los cuidados.

También el cuidado implica un desgaste emocional, fenómeno sobre el que varias autoras han ahondado. Arlie Hochschild (2003) es una de las figuras que ha desentrañado el peso alienante del cuidado, dado que el trabajo obliga a la supresión de ciertas emociones para poder mantener una actuación al exterior que denota seguridad y cordialidad, cuando así se requiere, o bien que obliga a generar un estado de ánimo relacionado a dicho trabajo.

En la ocasión que tuve posibilidad de dialogar con jóvenes mujeres de San Cristóbal Amoltepec, en el marco de un taller sobre género, realizamos una actividad que consistió en escucharnos sobre los aspectos más difíciles, los que no nos gustan del ser mujer. Vale la pena mencionar simplemente que es necesaria mayor investigación participativa o la posibilitación de espacios y circuitos para que las voces jóvenes se expresen y sean escuchadas acerca de su experiencia en la división etaria y generizada de los trabajos no remunerados, de los trabajos de cuidados.

Los cuidados son trabajo y quienes están involucradas en el proceso de dar el cuidado directamente (el tercer proceso identificado por Tronto) conocen bien a bien la carga física, emocional, y el consumo de tiempo que éste implica. La compañera Minerva Hilario de la Red de Amaranto, haciendo un recuento de la integralidad de actividades que realizaba cotidianamente y aquellas que deseaba realizar concluía su diagnóstico así, imaginando un diálogo con su abuela, a quien le informaba: “Puedo cuidar a un marrano, pero a dos ya no”.

Gloria Patricia Zuluaga también ha señalado<sup>10</sup> que hay que ser muy cautelosas con la asociación de las mujeres y los diferentes trabajos de cuidado que realizan. Incluso, cuando incorporamos el tema ambiental y agroecológico, mantener la expectativa de que ellas protagonicen dichos cuidados al ambiente, a la tierra, es nuevamente echar sobre sus hombros un trabajo más que ciertamente conlleva sus costos. Paúl Cortés recuerda que esta era una discusión presente en el equipo regional de la organización aliada Puente,

En muchas ocasiones desde el interior del equipo regional nos preguntamos: ¿Cómo le hacemos para que esto no sea una carga o se vea como una carga más [para las mujeres]? Para mí es iniciar el auto-reconocimiento paulatino y constante del papel de la mujer y la visibilización de esta labor...en algunas ocasiones pensamos en hacer discusiones sobre estos temas en las asambleas con grupos separados y mixtos pero creíamos que como equipo Puente no estábamos preparados para abordar los temas y teníamos que prepararlo mejor con otra organización que tuviera más experiencia en el tema...en el encuentro de jóvenes se realizó un primer ejercicio, a mi parecer poco planeado, del concepto y tema de feminismo en los jóvenes y su importancia; creo que es un buen inicio (Paúl Cortés, retroalimentación, junio 2020).

## **5.9 Conclusiones**

El trabajo de las mujeres que participan en la Red de Amaranto de la Mixteca ha involucrado tejer vínculos y relaciones con otrxs productores, transformadorxs y consumidorxs de amaranto, y poner a disposición tiempo, trabajo y disposición para la toma de acuerdos de manera colectiva. Son mujeres que desarrollan una compleja serie de actividades para la subsistencia, que involucra tanto actividades remuneradas como una gran parte de actividades no remuneradas, y que además participar en la Red les supone también trabajo y servicio; para algunas, dada su composición familiar y la carga de trabajo que tienen puede resultar más complicado que a otras.

Sin embargo, participar en la Red también ha significado acceder a capacitaciones, apoyos para la producción y otros incentivos inmateriales más relacionados con la convivencia, crecimiento a nivel individual, que permite flexibilizar la división sexual de trabajo recreada en los regímenes de género comunitarios, así como en los regímenes de género estatales.

---

<sup>10</sup> Conversación sostenida en una reunión informal en Medellín, Colombia, 19 de julio 2019.

El discurso entre las mujeres de la Red no es abiertamente feminista, quizás por el peso de la colonialidad que hace del feminismo un discurso pregonado por agentes externos. Sin embargo, la práctica cotidiana va gestando un diálogo que a veces inquiriere sobre los roles de género, aunque sea de manera más tenue e intermitente, o más abierta en procesos que motivan su holgada expresión.

## Capítulo 6. “Mujeres milenarias”, productoras de pulque de El Almacén, Apazco

Era mayo de 2018, yo estaba en el *Festival del maguey y sus derivados* en el poblado de El Almacén, Santa María Apazco, Oaxaca. Como parte del Festival se invitó a la gente a observar cómo se “calaba” el maguey, es decir, cómo se abría para que pudiera aprovecharse el aguamiel que guarda la planta en el interior. La explicación formal de este proceso acababa de terminar y se invitó al público a participar con comentarios o preguntas. Una señora, con voz entusiasta y enérgica, sin ápice de vergüenza, tomó el micrófono y descargó todo un discurso buscando mandar un mensaje a la conciencia de quienes la escuchábamos. Parecía un discurso que intentaba remover el polvo acumulado y asentado en las capas interiores de nuestra persona; un polvo acompañado de escombros apilados gradualmente desde varios siglos atrás.

La señora:

Si se lo dan en ayuno a los niños, créanme que se les quitan las manchitas... Nosotros hay veces que presumimos .... Esto [el pulque] es lo más valioso, de veras créanme paisanos y debemos cultivarlo. De veras aquí felicito a mi paisano, felicito a mi paisana que en verdad lo están haciendo extensivo, y debemos estar unidos todos. No es por presumirles, yo fui hace poco a León, Gto. y decían que económicamente [el pulque] les produce bastante dinero más que la cerveza. En sus manos está ayudarnos. Ser cooperativistas y ayudarnos, que este líquido se traslade, porque no sabemos valorarlo nosotros como mexicanos. Preferimos, venimos de Estados Unidos y presumimos otra sustancia, y ésta es la nuestra, la debemos llevar en sangre. En todas las mesas, en todos los rincones donde hay fiesta, la debemos presumir, ... debemos sentir orgullosos, esto es nuestro, es nuestra identidad. Yo exhorto a mis paisanos, exhorto a las paisanas que en verdad nos identifiquemos, esto es lo más sagrado señores, y para qué dos, tres cervezas si con 2 o 3 jícaras [de pulque] ya nos sentimos contentos si es que queremos. ¿Si o no? Y agarramos a la pareja que queremos, de veras... (risas). Igual con nuestro idioma, hay que sentirnos contentos, yo soy una de esas personas que donde quiera que yo vaya [continúa hablando ahora en mixteco]...(El Almacén mayo 2018)

El discurso de la señora, en pleno año 2018, busca promover el consumo y producción de pulque, reconocer con ello el orgullo de la identidad mixteca. Ella insistía “Que no nos de pena, lo debemos presumir”. ¿Qué hay pues de malo en una simple bebida? ¿Cómo se entreteje la identidad con el territorio y el trabajo agroecológico, de cuidados y co-crianza que realizan las mujeres del grupo de Mujeres Milenarias? En este caso las protagonistas son y actúan en la misma región que el caso anterior, la Mixteca Alta, aunque pertenecen a



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

otra comunidad, El Almacén, situado en el municipio de Santa María Apazco, Oaxaca. Ellas participan en otro tipo de proceso organizativo y reflexivo, junto con aliados que buscan enlazar el territorio y la cultura de El Almacén con públicos globales diferenciados, cuyo interés en común con las productoras de pulque es la preservación de la biodiversidad y los sistemas alimentarios asociados.

En este capítulo primero hago una exploración hacia el pasado, buscando pistas sobre la producción y consumo de pulque en tiempos prehispánicos y durante la colonia. Después me acerco al contexto de ritualidad que usualmente enmarca el consumo de pulque en la región Mixteca. Más adelante expongo información relevante acerca de la comunidad de El Almacén, que es centro de producción de pulque y de organización del grupo Mujeres Milenarias. En el apartado que sigue hago un análisis sobre el papel activo de este grupo en establecer alianzas diversas para impulsar su propio trabajo. Algunas de estas alianzas han involucrado trabajar en conjunto con autoridades municipales y comunales, aunque recientemente, dados los conflictos locales, ha sido más estratégico enfocarse en las alianzas con actores y redes externas que comparten la misma causa, el fortalecimiento de alimentos asociados a la biodiversidad regional. Es así, que con un equipo de jóvenes ciudadanos cuya plataforma de turismo experiencial y ecológico *Rutopía*, han abierto una ruta turística para conocer los sitios de producción de pulque, y con el movimiento internacional *Slow Food* han trabajado para promover el cultivo de variedades locales de magueyes y su aprovechamiento, revitalizando los conocimientos existentes asociados.

## **6.1 Buscando pistas en el tiempo sobre el consumo y producción de pulque**

Allá en El Almacén, el pulque es servido en unas jícaras de calabaza. Es una bebida de color blanco, ligera y espumosa. Bebida viva; como la vida, es efímera, no tiene una larga duración por lo que tiene que ingerirse el mismo día, sólo dura unos cuantos días más con refrigeración. Su olor inunda el espacio donde está presente. Su sabor es algo ácido, casi salado, por lo que, según el gusto, éste se endulza con aguamiel, o si se quiere puede servirse mezclado con un refresco rojo. En El Almacén, Apazco, es común ver a grupos

pequeños de personas conversando y en medio una jarra o una botella de un litro de pulque. Ésta se comparte, al igual que la plática.

Hace diez años el pulque que se producía en El Almacén era para autoconsumo, casi no se comercializaba. Se producía y consumía en aquel poblado de aproximadamente 35 familias, enquistado en la serranía de la Mixteca alta oaxaqueña. En contraste, hace quinientos años, el pulque era una bebida valorada, que se consumía y circulaba por extensos territorios entre numerosas poblaciones mesoamericanas. Sonia Corcuera de Mancera (1991) nos explica que una buena parte de la población mesoamericana estaba involucrada ya fuera en los procesos de producción, transportación, distribución y consumo de esta sagrada bebida.

Sabemos también que la producción y consumo de pulque no se concentraba únicamente en lo que es actualmente el altiplano central mexicano, sino que otras poblaciones también compartían el gusto por esta singular bebida. Lemus Fuentes (2010) confirma que el pulque era producido y consumido entre la población mixteca en tiempos previos a la conquista. El autor señala que existen varias representaciones de su consumo en los códices mixtecos que evidencian este hecho. Otra fuente más del valor extendido de esta bebida proviene de los documentos coloniales, escritos por cronistas, frailes, y autoridades coloniales.

Es interesante conocer los matices que aportan las y los historiadores sobre cómo fue estigmatizado el consumo de pulque en la primera etapa de la conquista y colonia. Una de ellas, Corcuera de Mancera, argumenta que en un momento de la colonización temprana en el siglo XVI, los evangelizadores relacionaron el pulque y la “desordenada” conducta de algunos integrantes de las poblaciones originarias; esto marcó un giro específico en la percepción que tenían los evangelizadores sobre las poblaciones originarias, como poblaciones inferiores, incapaces, faltas de razón. La autora explica que “El problema de la bebida desordenada, hasta entonces una cuestión cultural capaz de ser resuelta, o al menos comprendida, mediante la enseñanza de las verdades generales del cristianismo, se volvió un asunto étnico. En lugar de vino, se habló de pulque; en lugar del hombre que caía en el exceso por debilidad o por circunstancias particulares igualmente infortunadas para

cualquier ser humano, se señaló al indio cuya “menor capacidad” y “especial disposición por la bebida” hacían muy difícil que permaneciera sobrio” (Corcuera de Mancera 1991: 287). El indio pues ya no era un simple potencial cristiano, sino un sujeto que no podía gobernarse a sí mismo.

Corcuera titula uno de sus capítulos “Las primeras expresiones despectivas hacia los indios” en donde argumenta que hubo un cambio importante en la percepción que tenían los evangelizadores sobre las capacidades de las poblaciones originarias para conocer y entender la complejidad del pensamiento católico. Mientras que en las primeras décadas del siglo XVI los evangelizadores diseñaron estrategias para la enseñanza del cristianismo, después prima un criterio pragmático y estigmatizante sobre las poblaciones originarias. Del *Manual de adultos*, publicado en México “en 1540 con la colaboración de los obispos don Vasco de Quiroga y fray Juan de Zumárraga, además de Cristóbal Cabrera”[...], la autora recoge algunas de las señalizaciones que dan cuenta de esta degradada visión hacia los pueblos originarios: “Cabrera muestra poca fe en ellos [los originales de América] y en contraste con el “venerable sacerdote” que conoce y que enseña, está el “indezuelo ignorante y misérrimo” que pudiera despreciar gracia tan sublime. Dice el texto que el *Manual* incluía “los primeros rudimentos que deben enseñársele” al indio y “lo que está obligado a saber el adulto desidioso”” (1991:285). Los procesos de racialización de las poblaciones originarias ya estaban en pie.

## **6.2 Consumo y ritualidad**

Llegué con mi familia al *Festival del Maguey y sus derivados*, celebrado el domingo 13 de mayo de 2018. La comunidad decidió empalmar el festival con la mayordomía de San Miguel Labrador, que constituye la fiesta patronal del pueblo Almacén, Apazco. Se convocó a las actividades desde las 10 de la mañana. Nosotros llegamos a las 12:00, justo cuando las personas se congregaban en la iglesia. Paramos en una casa donde había un expendio de abarrotes y pulque. Decidimos entonces hacer la prueba, aún sin saber cómo se tomaba o en qué cantidades se pedía. Nos dijeron que la gente suele pedir un litro, se dan unas jicaritas y así se va compartiendo la bebida con la plática. Salió de la iglesia la calenda

con música de banda, se dirigieron al patio central de la escuela donde se encontraba dispuesto el sistema de sonido y numerosos puestos de pulque y sus derivados ordenados para la prueba y venta. El evento en la plaza abrió con una serie de danzas tradicionales. Las mujeres del pueblo lucían sus faldas largas y huipiles, y acompañaban la música con sus cuerpos. También se hizo una danza, esta vez por parte de un grupo de danzantes. Listones coloridos eran entrelazados para formar un tejido multicolor y otra vez los desentrelazaban.

Cada expendio representaba a una pulquería familiar de El Almacén, Apazco. Todos participaban en el concurso al mejor pulque; los tres ganadores se iban a llevar un premio monetario. Serían juzgados por un comité de calificadores que probarían de cada uno de los pulques expuestos, de tal manera de que no se conociera la autoría del mismo, para asegurar la imparcialidad de los jueces. Todos los jueces eran hombres. Pero la gran parte de las personas, en los expendios de pulque, eran mujeres.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Festival del Maguey y sus derivados 2018. Concurso de pulques

Quien ofició la ceremonia de inauguración y el concurso fue la representante de la organización de familias pulqueras, la Ingeniera Bibiana Bautista, originaria de la cabecera municipal de Apazco. Vistiendo el traje tradicional de la región, micrófono en mano, dio la bienvenida y presentó la mesa de invitados especiales, donde se encontraba la Agente de El Almacén, un funcionario de la entonces Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, el presidente municipal de Apazco, entre otros. Conforme transcurría el festival, el ambiente se tornaba menos formal, más festivo y alegre. Las personas organizadoras invitaban a la gente a probar los diferentes pulques, a bailar y decían, “no importa con quien, aunque las mujeres estén casadas, pueden invitarlas a bailar”.

Ya entrada la tarde, invitaron a la gente a observar cómo se calaba el maguey, cómo se abre el corazón una vez que está maduro. El acto lo realizó un hombre hablante de la lengua mixteca. El comenzó con unas palabras dirigidas a la planta, con las que le pedía permiso, le dibujaba con el machete una cruz, con una línea diagonal que la partía, y explicaba que no sabía el significado de esa partición, y que sólo sabía que así es como la han hecho sus antepasados.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Festival del maguey y sus derivados 2018. Calado de maguey.

Ya culminado el acto del calado, el señor respondió a las preguntas del público, pero me llamó la atención que, ante una de ellas, la voz del señor se quebró, y con lágrimas en los ojos respondió: “Ésta es nuestra madre, nuestra virgen”. Contó cómo, en años anteriores, cuando la pobreza era verdaderamente cruenta entre la población, el maguey daba comida, quitaba la sed, servía de leña, servía para techar las viviendas. Como en la perspectiva de la

crianza mutua, en este escenario la planta es la que por siglos -sino por milenios- ha cuidado de la gente, la ha criado dándole vestido, habitación, calor y alimento. Su relato evidenciaba la importancia fundamental que ha tenido el maguey como mantenedora de los pueblos, así como los pueblos de esta región han sido mantenedores y criadores del maguey.

En una entrevista posterior le referí este evento a la representante Bibiana Bautista a lo que ella me respondió: “Todas las actividades que realizan allá se hacen siempre pidiendo permiso a la madre tierra. Hablándole a la planta, a los animales, o sea que es una convivencia armónica con el medio ambiente. Ellos lo hacen así y lo van a seguir haciendo porque ya lo traen arraigado. Es parte de la tradición que ellos hacen” (Entrevista a Bibiana Bautista agosto 2018).

Esta íntima conexión con el maguey la desarrollaron varios pueblos desde tiempos pre-conquista. Corcuera de Mancera enfatiza:

¿Cómo no iba a ser importante el uso del pulque en las circunstancias destacadas de la vida, si la “planta madre”, el maguey, era, en una o en otra forma, casa, comida, vestido y medicina para los antiguos mexicanos? [...] El maguey era popular, se utilizaba para cercar los sembrados, marcar linderos, formar bordos en terrenos de ladera o para detener el suelo. Cuando la planta se secaba, después de un ciclo de vida de ocho a diez años, servía como leña o combustible. Su tronco hacía las veces de material de construcción o de viga para techar las casas y sus pencas se usaban como especie de tejas. Las hojas se prensaban para sacar papel, hilo, aguja, vestido, calzado, sogas, mantas y capas (Corcuera de Mancera 1991:18)

Corcuera de Mancera argumenta que el trabajo y la ritualidad estaban profundamente entrelazados en el México antiguo. Explica la autora que en el pueblo mexicana existía una normatividad estricta en cuanto al consumo del pulque, que penaba su consumo excesivo y fuera de la norma. Sin embargo, en momentos específicos, ceremonias o festividades comunitarias, se aprobaba su consumo, incluso con el consecuente estado de embriaguez, puesto que “tenía valor religioso y reintegraba al bebedor a su mundo múltiple, sagrado y, por lo tanto, “verdadero” (Corcuera de Mancera 1991:117). De manera semejante, el pulque en la actualidad es muy valorado para animar las festividades comunitarias.

En varias de las comunidades vecinas, cuando se realiza la fiesta patronal, invitan a las productoras de pulque de Apazco para vender. Las pulqueras cuentan que, en los últimos años, el pulque está siendo revalorado, y que cada vez más las están invitando a las fiestas de pueblos vecinos que, aunque ahí mismo producen, no logran abastecer a toda la población asistente a las festividades. Dice Alejandra Rodríguez, la ganadora del primer lugar al mejor pulque en 2018: “Cualquier fiesta que hay allí en Apazco tiene que haber tepache<sup>11</sup>”.

### **6.3 Comunidad de El Almacén y la organización**

Sin duda El Almacén es uno de los principales escenarios a tener en cuenta para explicar el proceso organizativo del grupo Mujeres Milenarias, aunque cada vez más se integran mujeres y hombres de otras comunidades de la región.

El Almacén es una agencia de policía del municipio de Santa María Apazco, una comunidad pequeñita de apenas 120 habitantes en medio de lomas de tierra colorada. El Plan de Desarrollo Municipal indica que 65% del territorio está compuesto de lomerío y 35% de montaña (PMD 2010:33). El municipio de Santa María Apazco está a 146 km de la capital y a 37 km de una de las ciudades grandes de la región, Asunción Nochixtlán.

Es un camino de terracería el que conecta a El Almacén con el valle de Asunción Nochixtlán. El entorno de la gran urbe comercial situada a un costado de la carretera panamericana cambia súbitamente al adentrarse a la sierra. Árboles de encinos rodean el camino, y en ocasiones se robustece la vegetación y los encinos cobran mayor altura. En el camino un letrero da la noticia de que la zona se protege bajo el programa de Pago por Servicios Ambientales. El cielo azul con nubes blancas se abre en 180 grados. El camino es solitario, sólo de vez en cuando atraviesa en sentido contrario algún colectivo o camioneta. Más adelante, la zona boscosa se ve más resquebrajada. Comienzan a verse milpas, piedras y va cambiando la coloración de la tierra. Los poblados siguientes, Yododeña, La Cumbre Ixtaltepec, comparten con El Almacén y con otros poblados más adentro, una tierra de tonalidades rojizas que van de un rojo ladrillo hasta un rojo casi negruzco. De acuerdo al

---

<sup>11</sup> El tepache es una bebida tradicional elaborada con pulque y panela.

Plan Municipal de Desarrollo del municipio (2010) este suelo es conocido en términos científicos como cambisol cálcico y es predominante en todo el municipio de Santa María Apazco.

Los magueyes aparecen y son parte constitutiva del paisaje de la región. Es un paisaje salpicado de piedras de varios tamaños que decoran las praderas. Explica Olegario en el documental que elaboraron como parte de la organización del pulque<sup>12</sup>, que el maguey crece mejor en los terrenos con piedras, ya que sobre ella escurre el rocío en las mañanas y el maguey puede absorber esa agua y extender mejor sus raíces. Lo resume con las siguientes palabras: “la piedra es agua”. En varios poblados de la región las piedras las utilizan formando pequeños muretes para retener la tierra y marcar las terrazas. Los magueyes se alinean con la milpa dividiendo terrenos, o haciendo parte de los retenes de piedra.

En el municipio de Apazco, de las 8.275 ha de tierras comunales, 1.788 ha son de uso agrícola, 2.994 son pastizales de uso ganadero y 3.074 ha son de encinos, ocotes, enebros, cáctaceas, flores de campo y palma de la región (PMD 2010:35). Santa María Apazco es un municipio que en total cuenta con una población de 2.531 personas repartida en su cabecera, dos agencias municipales Pericón y Tierra Colorada, y dos agencias de policía, El Almacén y San Isidro. El 68% de la población vive en localidades que van de 500 a 999 habitantes, 20% vive en localidades de 100 a 499, y 13% vive en localidades de menos de 100 (PMD 2010:47).

El Almacén no es un nombre muy poético en su versión castellana. El entonces tesorero Raúl Hernández en una entrevista comentó que él se imagina que ese nombre se acuñó puesto que cuando había ferrocarril la gente de otros poblados pasaba por allí. Antes en el se producía mucho carbón y quizás por eso así se nombró. Pero su nombre en mixteco es Yodo No Yoco, cuya traducción sería *Cumbre del Panal*, quizás también porque antes se producía miel. En el pasado ésta fue una zona boscosa que, al tiempo que fue habitada e

---

<sup>12</sup> Documental titulado “Ritual del Pulque”, disponible en <https://www.youtube.com/watch?feature=share&v=heTUrV5rAFQ&fbclid=IwAR1NuPB23lQZziY5cs1SfkIFoZONso57mK56klhhCpY1ZHuBqpi-sMz7mAM&app=desktop>, consultado el 12 de junio de 2020.

intervenida por distintos grupos humanos, fue cambiando su entorno simbólico y material. Hoy en día, un letrero a la entrada del pueblo da la bienvenida y anuncia al pueblo como “Ñuu Io Ndidí Kuixi Zona de Pulque”.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Festival del maguey y sus derivados 2018. Letrero de bienvenida

Casi todas las 30 o 35 familias que habitan en El Almacén producen pulque. Los relatos de algunos de sus habitantes indican que antes se producía para autoconsumo y los excedentes se intercambiaban en trueque por otros bienes de consumo.

El tiempo que yo ya tengo vendiendo mi pulque ya tiene 19 años porque con en el pulque creció todas mis muchachas. Antes vendía yo pulque, tortilla, penca, porque mi esposo también tenía cargo, le daban cargo allí en mi pueblo y no podía él salir y trabajar por lo que tuve que salir yo y vender pulque, a veces iba yo a un pueblito que se llama Tierra Colorada, allí iba yo a repartir mi pulque y me daban chile, frijol, chile canario, todo lo que echaba yo cambio (entrevista a Marta agosto 2018).

El conocimiento de la producción se ha transmitido por generaciones y viene aparejado con una constelación de saberes sobre el trabajo de subsistencia a partir de las labores del campo. En Apazco se siembra maíz, frijol, trigo y chícharo. Lxs jóvenes han sido integradxs en las actividades del campo desde temprana edad, según cuenta una señora de El Almacén sobre su experiencia: “Desde chiquita con mi difunto papá, me enseñó a trabajar, como sembrar, como cuidar los animales, todo. Mi papá fue pulquero. [...] porque por ejemplo ahora que ya no está, fue cierto lo que él me decía, tarde o temprano no voy a estar a tu lado toda la vida, todo el tiempo, este mundo es prestado”.

La primera feria del pulque se realizó en El Almacén en 2011. Entonces se organizaron dos ferias entorno a las festividades patronales del municipio, el 15 de mayo en la agencia de El Almacén, y en diciembre en la cabecera municipal de Santa María Apazco. Al principio estos eventos estaban más enfocados a la promoción y venta del pulque, con la finalidad de que lxs productorxs pudieran tener un ingreso económico. De acuerdo con la representante del grupo Mujeres Milenarias, todo comenzó como un proceso muy orgánico y local: “se juntaban dos, tres productores nada más, entre ellos se empezaron a motivar y poco a poquito fueron juntándose cuatro, cinco, hasta llegar ahora que allá en Almacén, son 11” (Entrevista a Bibiana Bautista agosto de 2018). Actualmente Mujeres Milenarias funciona como una red que agrupa a productores y productoras de otras comunidades de la región, no únicamente de El Almacén. Sin embargo, esta localidad sigue siendo un centro importante, tanto porque aglutina a un número importante de productorxs y es la sede del Festival del Maguey y sus derivados.

La organización da un giro en 2016, no solo adquiere su nombre Mujeres Milenarias, sino también comienza a enfocarse en la plantación de maguey a modo de asegurar una producción sostenible. La organización como tal va tomando forma también en su

relacionamiento con los diversos agentes de financiamiento. Gloria Patricia Zuluaga Sánchez<sup>13</sup> menciona que los campesinos y campesinas también leen los discursos de los agentes de desarrollo y pueden hacer un uso estratégico de estos para adelantar sus agendas y buscar alianzas.

Al preguntar a la representante sobre el nombre de la organización me compartió que estaban solicitando un apoyo a la Fundación Semillas y en los trámites formales le solicitaban un nombre. Fue idea de ella nombrar al grupo “Mujeres Milenarias”, no sin ningún sustento. Ella argumenta que gran parte de las actividades en la producción de pulque están en manos de mujeres, aunque por lo general es el trabajo de ellas el que queda oculto en los círculos predominantes de la economía y la política. Por ejemplo, en el Plan Municipal de Desarrollo del municipio se retoman estas visiones generizadas sobre el trabajo. En el apartado de actividades productivas se enuncia que: “De cada 100 personas mayores de 12 años, 74 participan en actividades productivas, de estas sólo el 12 por ciento son mujeres” (PMD 2010:80). Esta visión contrasta con aquella que la organización manifiesta:

...yo consideré ponerle el nombre así a la organización porque la mayor parte de las actividades la realizan las mujeres. De hecho, la mayor parte de las comunidades indígenas quien sobresale muchas veces es el hombre, él realiza todo o él es el jefe de familia, o él es el responsable de las actividades, pero no es cierto porque también las mujeres cumplen una función muy importante. En este caso lo que es producción de pulque, las mujeres son las que raspan, las que siembran, las que limpian, las que hacen el pulque y lo traen al mercado. Es la actividad de ellas, en cambio el hombre muchas veces lo que hacen es la limpieza y la actividad fundamental del hombre es cuando cala el maguey, se le quita el corazón al maguey. Ya de ahí pues la mayor parte del trabajo lo hacen las mujeres. Y consideré que el maguey es una bebida ancestral o histórica por lo que le puse Mujeres Milenarias, por la actividad que hacen y el conocimiento que ellas traen (Entrevista con Bibiana Bautista agosto 2018).

En el proceso de buscar, conseguir y ejercer recursos de financiamientos externos es que las Mujeres Milenarias han ido encontrando oportunidades y necesidades de organizarse bajo una modalidad diferente, más a tono al discurso y requerimientos de las agencias financiadoras. Los productores y productoras de pulque se habían organizado más a nivel comunidad. De hecho, se formó un Comité Comunitario a nivel de la agencia de Almacén

---

<sup>13</sup> Comentarios realizados en una plática informal en agosto de 2019.

enfocado a cuestiones relacionadas con la producción agaves pulqueros. Ahí naturalmente participan las integrantes de Mujeres Milenarias. También a través de relaciones familiares y de vecindad se organiza mucha de la venta de pulque, pues hay familias que lo producen y lo dan a otras familias para que bajen a la ciudad a venderlo. La venta de pulque en la ciudad, la elección de los días en que cada familia productora va a la ciudad o a otros pueblos, ha sido un acomodo más en función de decisiones y arreglos familiares, que un acuerdo tomado dentro de la organización Mujeres Milenarias.

Cada vez son más los asuntos que ameritan una acción y decisión colectiva del grupo de Mujeres Milenarias. El *Festival del pulque y sus derivados* sí es un proceso que emerge de las decisiones y acuerdos del grupo. En ocasiones hay talleres o actividades específicas de siembra de magueyes, de construcción y mejoramiento de retenes, de producción de abonos que también son resultado de los acuerdos y búsquedas del grupo por impulsar la producción. También hay actividades que resultan de la alianza con otras organizaciones, como aquellas que se organizan con la organización Rutopía, dedicada al turismo alternativo, en las que reciben grupos de visitantes interesadxs en conocer el proceso de producción de pulque en la comunidad. También, en ocasiones el grupo de Mujeres Milenarias aparece representado por alguna de sus integrantes con su expendio de pulque y aguamiel en eventos regionales o estatales, como el *Encuentro de Cocineras Tradicionales*, u otras a nivel latinoamericano o internacional promovidas por *Slow Food*.

Aún con esta serie de actividades, la representante aduce que falta mayor organización en el grupo de Mujeres Milenarias, en su opinión:

Es el talón de Aquiles de los productores, porque cada quien piensa diferente, actúa diferente, quiere algo diferente. Ahí con los once productores, pulquerías que tenemos, que abarca a 22, 23 personas, tenemos que estar continuamente en reuniones, talleres, sensibilizándolos, para que podamos trabajar en equipo (Entrevista a Bibiana Bautista agosto 2018).

Es en el camino de promover la siembra de maguey pulquero que el grupo comienza una transición hacia un modelo agroecológico de producción. Los magueyes habían sido parte del paisaje y cotidianidad de la población desde hace muchas generaciones. A los magueyes

no se les abonaba por lo que se consideró que su producción era de por sí “orgánica”. La representante lo explicaba de la siguiente manera:

Es totalmente artesanal, es libre de agroquímicos. A veces la gente ni abona el maguey, podemos decir que es un maguey casi silvestre. Porque la gente no le pone la atención de abonar, que realmente la planta lo necesita, pero a veces no lo hacen (Entrevista a Bibiana Bautista agosto 2018).

En el proceso de promoción del maguey las y los productores van generando consciencia sobre la importancia de transitar hacia un modelo de producción sin fertilizantes ya que estos habían sido incorporados mediante los programas gubernamentales de apoyo al campo.

Algunos de los terrenos los acostumbraron así. Casi una sobredosis. Y muchas veces, el terreno año con año requiere de más cantidades de agroquímicos. En cultivos básicos sí [la gente sigue usando fertilizantes químicos], pero de los cinco años que llevamos, no, estamos promoviendo otro tipo de abonos orgánicos, de composta, que no afecte la producción de maguey (Entrevista a Bibiana Bautista agosto de 2018).

Bajo el diagnóstico de las autoridades municipales en el Plan de Desarrollo Municipal el uso de agroquímicos es mínimo, la erosión de los suelos se debe más bien a la “ancestral depredación del pastoreo indiscriminado de borregos” (PMD 2010:40). Sin embargo, también explican que se han emprendido acciones para la recuperación de suelos y la generación de abonos orgánicos.

En este proceso organizativo del grupo Mujeres Milenarias también se van apuntalando objetivos sobre la sostenibilidad de los bienes locales y la protección de su diversidad. El diagnóstico de la representante es el siguiente:

en el caso del Almacén [...] es que hay familias que, como hacen un sobre aprovechamiento del recurso, con el paso de los años ellos ya no tienen maguey para estar produciendo pulque. Es la problemática que está ahorita. También es que hay variedades de aguamiel que se están perdiendo. En los productores buscan variedades que les rindan en aguamiel, muchas veces van y aprovechan la planta, pero no vuelven a sembrar plantas de esa misma variedad. Van aprovechando, aprovechando y se quedan sin planta [...] En Apazco hemos encontrado hasta 12 o 13 variedades. De hecho, son variedades de allí del municipio, tienen nombres locales, pero ya nombre científico solo tenemos el *sevillana* y *atrovians*, esas dos variedades. La gente los reconoce, saben ciertas características que tiene el maguey.

El proceso organizativo también responde a necesidades y motivaciones directamente relacionadas con la cotidianidad de sus integrantes. Una de ellas considera que la organización es importante porque brinda oportunidades para conocer gente, ampliar el número de consumidores mediante información sobre lo que el pulque aporta a la salud.

tenemos que prepararnos [sobre] cómo hacer nuestro pulque, vender nuestro pulque [...] al vender nuestro producto muchas personas preguntan para qué es bueno el pulque. ¿Para qué sirve? Nosotras debemos estar informadas de cómo atender nuestros clientes, si se requiere que seamos un grupo para que podamos recibir esos talleres y salir con confianza y recibir nuestro producto. El pulque desde que nos hace sentir bien y a la gente le gusta, se hacen amigas, se hacen amigos, se hacen amistades, hasta compadres, pero les ayuda mucho en su salud. Si alguien está enfermo del estómago, toman pulque y luego dicen “me hizo daño el pulque”, se soltó del estómago, no es que le haya hecho daño, sino que su intestino lo tiene bien sucio, algo pegado de todos los alimentos que come, lo que hace el pulque limpia lo que es el intestino, es como si le hiciera una purga que le hizo al ciudadano que consumió el pulque. Y si vuelve a tomar otra vez el pulque, a lo mejor la segunda a lo mejor no, ya la tercera ya no le va a hacer nada. Aparte de que el aguamiel tiene vitamina C. El pulque ya fermentado tiene calcio, hierro, hasta ácido fólico, supera lo que es el Yakult. Y esto es natural, no tiene nada de químicos. Y no produce basura. Usamos las jícaras. Tiene más sabor, se lo saborea. Los botes de refresco se lavan y los reusamos (Entrevista a Alejandra Bautista agosto 2018).

#### **6.4 Hacedoras de tramas**

“Estamos tratando de cambiar varias realidades. A veces nos dicen que las comunidades indígenas que no salimos y no progresamos. Y queremos demostrar lo contrario que ya organizados podemos lograr muchas cosas”, la organización Mujeres Milenarias hace este decreto en una publicación realizada en el muro de su página de Facebook, que se ha vuelto una ventana para el público global hacia el quehacer de las productoras y productores, sus paisajes y sus proyectos. Allí se autodefinen de la siguiente manera:

guardianas del maguey pulquero, cuidamos la planta desde su cultivo hasta su crecimiento y comercialización, queremos rescatar, conservar y difundir la cultura y aprovechamiento consciente del maguey pulquero, satisfaciendo nuestras necesidades sin comprometer la capacidad de nuestras generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades (Facebook Mujeres Milenarias).

Resulta difícil hacer una caracterización simple y llana del proceso organizativo de Mujeres Milenarias y sus alianzas. Val Plumwood (2003) en su análisis sobre las aproximaciones a los temas de género y ecología sugiere acercarse a las prácticas de mujeres con la

naturaleza dentro de un margen que no se incline ni a la asociación incuestionada y entusiasta que romantiza la relación mujeres-naturaleza, ni que opte por la demolición de cualquier identificación de las mujeres con la naturaleza. De acuerdo con la autora es la generación y fijación de esa dicotomía entre razón/naturaleza, masculino/femenino, la que hace el cimiento patriarcal y sobre la cual se han erigido tanto corrientes críticas del feminismo, como del ecologismo.

En las conversaciones con las integrantes de la organización Mujeres Milenarias se percibe un discurso que no se deja encajonar, un discurso flexible, moldeable, adaptable, aunque si bien es cierto, también con algunos anclajes firmes y no negociables sobre su identidad. Entonces, por ejemplo, se pronuncian reiteradamente sobre formas sustentables de aprovechar los magueyes, el pulque y sus derivados, sin que ello les impida realizar estrategias como siembras intensivas de maguey en parcelas donde anteriormente se sembraba maíz. Van transitando a un modelo de agricultura sin fertilizantes, convocadxs por impulsar la producción de pulque, aunque ciertamente ésta la combinan con siembras de maíz y otros cultivos donde sí se usan fertilizantes dado que el suelo lo han acostumbrado mucho a ellos. Es entonces un proceso en el que transitan, donde se visualizan horizontes compartidos, aunque en el actuar cotidiano y en su narrativa se presenten ambigüedades y contradicciones.

Las alianzas de las Mujeres Milenarias también han sido variopintas. Las autoridades municipales han sido aliadas en distintos momentos de la organización. La cabecera municipal y sus autoridades habían sido un referente hasta hace unos años. Habían solicitado su apoyo por las facilidades que éste les daba a la organización. Así también, muchos proyectos de financiamiento gubernamental involucraban el aval o autorización de las autoridades municipales. En los años más recientes, las alianzas que se han fortalecido más han sido con actores externos que comparten la visión de cuidado de la biodiversidad. Quizás en ocasiones hay mejores condiciones para un actuar conjunto con los actores locales, con la comunidad ampliada que conforma el municipio de Santa María Apazco. A fin de cuentas, es con toda esa comunidad con la que se comparte y recrea el territorio comunal.

Sin embargo, en un contexto donde hay muchos intereses enconados a nivel local, las Mujeres Milenarias han encontrado más favorable afianzar aquellas alianzas que las hacen parte de redes más amplias, más globalizadas. En todo caso, son tejedoras de relaciones. Desde la primera ocasión que conversé con Alejandra Rodríguez, integrante del colectivo, me compartió una foto donde ella estaba abrazada de quienes forman la organización Rutopía. En la foto, aparecían sonriendo lxs jóvenes de Rutopía con la señora Alejandra y ella me compartía ese momento de disfrute de saberse enlazados por una misma causa. A continuación, daré más detalles de este contexto cambiante de alianzas.

La gente de Santa María Apazco ha estado atravesando por un conflicto político importante que ha trastocado la relación con sus agencias municipales y de policía, y donde se cuelean también intereses partidistas entre comunidades que habían mantenido operando un sistema normativo interno propio.

El diagnóstico de la representante de Mujeres Milenarias era el siguiente en 2018:

...hay conflictos pos electorales, de hecho, el municipio está cerrado. El presidente no está ahí, es un caos. Es por *usos y costumbres*, pero es como si fuera por partidos políticos, cada quien pinta su línea y su color. Hay conflictos. La gente de Almacén ya no hace servicio en el municipio, antes sí. La gente de Almacén sí participa en las elecciones municipales, tienen derecho, tienen voz y voto. Es agencia de policía. La agencia municipal es Tierra Colorada. Por sus diferencias partidistas es que se ha dividido (Entrevista a Bibiana Bautista 2018).

En 2017 las Mujeres Milenarias optaron por no impulsar la feria que se realizaba en la cabecera municipal, y se replegaron a El Almacén para hacer la promoción de sus actividades. De cualquier manera, durante el Festival siempre se invita y se espera la participación de alguna representación de las autoridades municipales, así como de otros funcionarios que de alguna manera contribuyen al impulso organizativo de la organización Mujeres Milenarias.

A grandes brochazos puede decirse que en el municipio las últimas tres elecciones de autoridades municipales han sido cuestionadas por un grupo creciente de opositores. En estos procesos electorales, que tienen lugar bajo el régimen de sistemas normativos

internos, se ha pedido la intervención del Instituto Estatal Electoral. A lo largo de todo este periodo de conflictos electorales, el grupo de opositores denuncia la existencia de un cacicazgo en el municipio, el de Jesús Rodríguez, también conocido como *Chucho Falp*<sup>14</sup>, quien fue uno de los primeros líderes del Frente Amplio de Lucha Popular (FALP) en la Mixteca. Esta organización surgida en los años noventa, fue una de las expresiones del rompimiento de la hegemonía priísta en la entidad oaxaqueña. Catalizó a varios líderes asociados al Partido de la Revolución Democrática, y desde entonces ha fungido como intermediario de las comunidades en donde tiene presencia, para canalizar demandas y ejercer presión al gobierno estatal. En voz del Secretario General en una entrevista que daría en el 2017: “no han dejado de ser una organización de izquierda y masas, fuerte, popular, combativa, movilizadora y comprometida con quienes necesitan el respaldo suficiente en aras de salir del círculo perverso de la pobreza mediante una oportunidad productiva, ocupacional, generadora de ingreso seguro”<sup>15</sup>. En 2006 participaron en las diferentes movilizaciones que dieron lugar a la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO). También ha servido como plataforma para que líderes de oposición llegaran a puestos de poder, tal es el caso de Jesús López Rodríguez, quien consiguió una diputación en el congreso de Oaxaca.

Por comentarios de la representante de Mujeres Milenarias puede entenderse que la organización de productores de pulque no forma parte del movimiento opositor de Chucho Falp. En ninguna ocasión que hablé con ellas se solidarizaron o manifestaron algún apoyo al sector gobernante de Apazco. Su posición pareciera guardar la distancia. En entrevista, frente a la pregunta de cuáles son los principales aliados de Mujeres Milenarias no aparecían ni partidos políticos, ni funcionarios del gobierno, sino organizaciones civiles.

Del gobierno es muy poco, en caso de SAGARPA nos dan extensionismo, asistencia técnica, capacitación. Y ahorita con CDI es un rescate de técnicas tradicionales de pulque, son los dos únicos apoyos que tenemos. En caso de la sociedad civil, con Rutopía estamos creando como si fuera una agencia de viajes, que pudiéramos recibir turismo alternativo. Y

---

<sup>15</sup> Noticia de Mario Girón en Diario Rotativo Tribuna de Oaxaca, disponible en <https://www.rotativooaxaca.com.mx/mas-informacion/falp-organizacion-fuerte-combativa-y-popular-para-vencer-la-pobreza-gmm-2/>

ahorita con *Slow food* estamos creando un baluarte del maguey pulquero de la región mixteca, que es como parte de la región, porque este pulque es diferente al del estado de Puebla, Hidalgo, por eso es que nos dieron esta oportunidad (Entrevista con Bibiana Bautista, agosto 2018).

## **6.5 El turismo experiencial y la defensa del sistema alimentario tradicional**

Rutopía es una de las organizaciones reconocidas como principales aliadas por parte de Mujeres Milenarias. Es de muy reciente creación; en 2017, un equipo de cuatro jóvenes universitarios decidió crear una plataforma web para promocionar un tipo de turismo alternativo en donde personas del mundo puedan conectarse con comunidades indígenas que defienden su cultura y la naturaleza, y quieren compartir sus conocimientos con el mundo. En su página web, Rutopía se presenta al público interesado de la siguiente manera

una plataforma que permite a viajeros que están en busca de experiencias auténticas y fuera de las rutas convencionales, acceder a comunidades rurales, sobre todo indígenas, con anfitriones que desean compartir la increíble riqueza cultural y natural de su tierra. Rutopía conserva el patrimonio natural y cultural de México y de sus comunidades rurales a través de revolucionar el turismo para que el ingreso realmente llegue a donde más se necesita.

Analizar la alianza que mantiene el grupo de Mujeres Milenarias con Rutopía es pertinente por varias cuestiones. La primera que las integrantes que lideran el grupo de Mujeres Milenarias tienen mucha fe y estima en esta alianza. Segundo, porque nos permite observar con detenimiento una ventana de oportunidad que tienen los procesos agroecológicos para revalorizar en el plano simbólico y de identidad aquello que está encarnado en las prácticas de cultivar, transformar, comercializar y consumir productos agroecológicos, así como también incrementar los ingresos de quienes en éstos están involucrados. Finalmente, también nos da perspectiva sobre cambios importantes en los mercados globales asociados a las tecnologías de información, y otras formas peculiares de consumo y producción distintivas de nuestra época.

De cuando en cuando llegan personas viajeras a El Almacén, Apazco a conocer la pequeña localidad mixteca donde se produce maguey. En la plataforma de Rutopía la invitación se anuncia de la siguiente manera: “Participarás desde el mantenimiento de los agaves y la

extracción de aguamiel, hasta la solemne ceremonia del calado. Por la noche, disfrutarás un inolvidable cielo estrellado mientras te contamos leyendas junto a la fogata y bebes el pulque que hiciste por la mañana”. Una lectura detenida a esta convocatoria percibe un giro en el discurso que invita no sólo al viajero espectador, sino a aquella persona que quiera participar de las prácticas comunitarias de producción de pulque.

Esta forma de turismo es lo que algunas personas han denominado turismo experiencial. Este comprende una interacción intencionada de quienes viajan con su entorno y una inmersión temporal y controlada en las formas cotidianas de vida de las comunidades anfitrionas. De acuerdo con Manuel Rivera Mateos (2013) estas formas de turismo alternativo,

consiste[n] en propiciar acontecimientos, eventos o brindar productos y servicios memorables, siempre generando una experiencia positiva donde los clientes dejen de ser consumidores pasivos y pasen a interactuar de forma más activa, sensitiva y emocional con aquello que se les ofrece y su entorno ambiental, de manera que en el caso del sector turístico el producto pasa a ser la propia experiencia turística (Rivera Mateos 2013:203).

De acuerdo con Rivera Mateos el turismo experiencial también se ubica dentro de las corrientes *slow* que buscan promocionar el consumo y la producción de bajo impacto ambiental y, en su perspectiva, algunas versiones de este tipo de economía empatan con la corriente del decrecimiento. El autor identifica también un componente ético de quienes viajan de esta manera, dado que la elección del viaje, su forma de consumo, están sintonizadas a aquellas formas de producción y consumo propias de los territorios/culturas visitadas, apegándose a una consciencia de sostenibilidad. En este sentido los viajeros hacen a un lado sus intereses individuales por adentrarse y recibir aquello que le es ofrecido por sus anfitriones.

“Viaja diferente, conecta con comunidades” es uno de los slogans con los que Rutopía expresa la marca distintiva de sus servicios. Además de El Almacén, otras comunidades en Michoacán, Hidalgo, Quintana Roo, Chiapas, Puebla, forman el abanico de destinos de viaje de esta plataforma. Ésta se está expandiendo para abarcar más rutas dentro de otros países latinoamericanos toda vez que ganaron un financiamiento al ser premiados con el

*Hult Prize*, otorgado a las mejores empresas *start up* con “impactos positivos en el planeta por cada dólar ganado”.

El propósito de Rutopía es enlazar a las comunidades con el mercado global de viajeros *slow* movidos por el gusto de conocer nuevos lugares, personas, comunidades. Enlazar mundos. El diagnóstico de uno de sus integrantes planteaba que una de las dificultades de las empresas ecoturísticas comunitarias es que están marginadas, aisladas, sin difusión y exposición dentro de las nuevas formas de mercados que se despliegan en el internet. El siguiente extracto pertenece a una nota periodística donde narran la historia de Rutopía y entrevistan a algunos de sus miembros. Éste hacía referencia sobre los proyectos de turismo en comunidades indígenas:

no integran experiencias *end to end* o *all inclusive*; es decir, que no está pensado todo desde que llegas: cómo te vas a transportar, qué vas a comer y a dónde vas a ir. Segundo, no comunican bien ni tienen *exposure* en mercados internacionales, no están en ningún canal de ventas ni tienen redes sociales, entonces es muy difícil que la gente los conozca y llegue. Sólo uno de cada cuatro proyectos de turismo indígena tiene presencia en internet.<sup>16</sup>

## 6.6 Mujeres Milenarias y Slow Food

En 2018 el grupo de Mujeres Milenarias realizó una alianza con Slow Food para reconocer al maguey pulquero de la región como parte de la campaña de baluartes de la biodiversidad. Slow Food es una fundación internacional con financiamiento de la Unión Europea que comenzó sus acciones en Italia en 2003 para después expandirlas en Europa y ahora tiene presencia en varios países del Sur Global. De acuerdo a su sitio virtual, la Fundación Slow Food para la Biodiversidad tiene proyectos “que promueven un modelo de agricultura basado en la biodiversidad local y el respeto por la tierra y la cultura local, en armonía con el medio ambiente y que busca proveer soberanía alimentaria y el acceso a alimentos buenos, sanos y justos para todas las comunidades”<sup>17</sup>. Sus proyectos involucran dar asistencia técnica, capacitación, así como vinculación de pequeños productores con redes y difundir su experiencias y productos a través de sus plataformas.

---

<sup>16</sup> Mendoza, Alejandro “Rutopía: el airbnb del ecoturismo mexicano”, nota del 18 de septiembre de 2019, disponible en [https://www.vice.com/es\\_latam/article/59ndq5/rutopia-el-airbnb-del-ecoturismo-mexicano?fbclid=IwAR3\\_yCfn2CVOX4IJ-CYskk6WWVFkRWIXgzV-cVw5Jw29fMCmODaTtc4L88](https://www.vice.com/es_latam/article/59ndq5/rutopia-el-airbnb-del-ecoturismo-mexicano?fbclid=IwAR3_yCfn2CVOX4IJ-CYskk6WWVFkRWIXgzV-cVw5Jw29fMCmODaTtc4L88)

<sup>17</sup> Sitio virtual Slow Food Foundation for Biodiversity <https://www.fondazioneSlowFood.com/en/what-is-the-foundation/>

El baluarte tiene como propósito proteger y promover el cultivo de variedades endémicas del agave pulquero de la mixteca para la producción de aguamiel y pulque. Varios problemas tienen que ser resueltos, desde asuntos técnicos como la presencia de parásitos, enfermedades de las plantas y erosión del suelo, hasta desafíos sociales como la migración de la gente joven de la región como la subsecuente pérdida de conocimientos. El marketing es también difícil, dado la ausencia de canales comerciales que reconozcan el verdadero valor de los derivados de la planta (aguamiel, pulque, flores, semillas, fibra, miel, las plantas para reforestación, las hojas que se usan en la cocina tradicional y los gusanos comestibles). El baluarte tiene la intención de reforestar la región de Nochixtlán con 20.000 plantas de agave. Los siguientes pasos son el desarrollo de actividades para revivir tradiciones ancestrales asociadas al agave y sus derivados. Al mismo tiempo, se impartirán cursos sobre prácticas higiénicas a todos los productores, y se trabajará en la creación de marcas y mejoramiento de embalajes. Se realizarán actividades promocionales organizadas con los mercados locales y nacionales y los productores participarán en actividades de la Red Indígena Terra Madre <sup>18</sup>.

Con los recursos derivados de esta alianza, la organización Mujeres Milenarias puede tejer vínculos más fuertes con productores y productoras de la región e incrementar la siembra de magueyes con todos los beneficios que ello conlleva. Ellas aseguran que varios jóvenes ahora están sumándose a la organización familiar para la siembra de magueyes y aprovechamiento del pulque, es decir, encuentran un ancla de cara al flujo migratorio para quedarse en sus comunidades con miras a fortalecer la producción familiar y comunitaria. También, dado que están promoviendo la siembra de magueyes en la región, ellas también comercializan e intercambian hijuelos del maguey hacia otras comunidades. En varias ocasiones han podido compartir sus experiencias junto con otros grupos de productoras en el país. Con el apoyo de Slow Food y el Fondo Internacional para el Desarrollo de la Agricultura se han realizado intercambios de conocimientos entre agricultoras sobre temas de interés común, por ejemplo, la certificación participativa y la producción agroecológica.

Existen voces críticas o escépticas acerca de los alcances de las redes de producción y consumo agroecológico como una alternativa anticapitalista. Algunas personas han señalado el carácter elitista y occidental del movimiento Slow Food, y existen críticos que señalan que dentro del movimiento Slow Food hay grandes restauranteros, gente adinerada, lo que no permite darle una plena dirección anticapitalista al movimiento. Ciertamente

---

<sup>18</sup>Slow Food Foundation for Biodiversity, “Oaxaca Mixteca Agave”  
<https://www.fondazione Slow Food.com/en/slow-food-presidia/oaxaca-mixteca-agave/>

pueden existir contradicciones al interior del movimiento, pero muchos de los posicionamientos de Slow Food pelean frente a un capital corporativo gigantesco que ahora mueve tecnologías, recursos económicos y políticos para no perder su monopolio en la agroindustria.

Bonnie Honig (2009) analiza cómo las demandas del movimiento Slow Food articulan un discurso del “derecho al sabor” con bienes comunes en territorios específicos, biodiversidad, buena salud y sana alimentación, abriendo horizontes emergentes. Analiza como puede provocar risa o parecer absurdo la propuesta de un nuevo derecho, como el “derecho al sabor” que propone Slow Food, basado en una lógica del placer. Sin embargo, Honig señala que los nuevos derechos tienden a chocar con concepciones que se apegan a los derechos preexistentes, y advierte que los nuevos derechos, como aquellos dirigidos a la Tierra y a las vidas no humanas, entrañan una paradoja política pues como demandas emergentes presuponen los horizontes políticos que aun no se materializan.

Honig rastrea los orígenes de Slow Food al movimiento de personas que protestaban y resistían la entrada de la cadena Mc Donalds en Italia en 1986, y quienes empezaron a reclamar el “derecho al sabor” (right to taste). Esta demanda se complejizó toda vez que para que variedades locales de alimentos puedan subsistir es necesario hacer viable el trabajo de pequeños agricultores que se ve amenazado por la agricultura comercial y el gigantesco poder de las corporaciones en las cadenas de producción, abastecimiento, distribución y transformación. Es así, que Slow Food también ha tomado acción, por ejemplo, en contra de medidas de EEUU por imponer medidas estandarizadas de seguridad en alimentos que favorecen a las corporaciones agroalimenticias y perjudican a los pequeños productores.

Honig señala que Slow Food se opone a un modelo que nació posterior a la segunda guerra mundial, donde existía por un lado hambruna extendida en el continente europeo, como un problema, y como salida a esta emergencia se favoreció la producción industrial de alimentos y el abastecimiento masivo de manera que pudiera garantizarse la sobrevivencia. Honig señala aquí el debate clave de la política de las emergencias, en donde tienden a

emplearse rutas centralizadoras de poder que se enfocan en la sobrevivencia –*mere life*-, y ella busca iluminar que también en emergencias el enfoque en términos de “más vida” o –*more life*- abren otras posibilidades y significados más plurales de acción (Honig 2009:60). De acuerdo con ella, es entre las búsquedas del *mere life* o *more life* donde se debate la vida democrática.

Scholsberg y Coles (2016) también sostienen una posición optimista sobre las posibilidades políticas que abren movimientos como Slow Food junto con otros procesos organizativos que buscan no adscribirse a lógicas de competitividad e individualización, sino que revitalizan lógicas de mantenimiento y cuidados. Entre ellos Scholsberg y Coles identifican a los mercados locales de campesinos, a aquellos nombrados como “de nueva domesticidad” basados en actividades de reparación, reciclaje, supraciclaje, creación artesanal, entre otras cosas. Son procesos que cuestionan las relaciones de poder actuales de la economía, generando flujos diversos de materia y energía en formas alternativas a la prevaleciente valorización del valor/capital.

Los autores plantean que:

estos movimientos están creando y participando en circulaciones alternativas de poder y naturaleza material haciendo nuevas colectividades. Son ejemplo de reconstrucción, sumados a resistencia [...] estos movimientos leen una maladaptación, o relación desalineada entre los mundos humanos y no humanos y representa un reto clave, y revisan y rediseñan prácticas y procesos que nos abastecen en nuestras necesidades básicas de nuestra vida material de una manera que reconoce la inmersión humana en una relación co-constitutiva con los flujos del terreno no humano (Schlosber y Coles 2016: 161).

Es probable que existan contradicciones dentro de estos movimientos, como en todos, donde se gestan horizontes compartidos que dan cohesión, identidad, una comunidad de práctica/trabajo, pero es a través de esas redes, apoyo en tramas, donde se van haciendo viable el camino que van abriendo. En este sentido coincido con Honig (2009), Scolsberg y Cole (2016). Para el caso que aquí nos concierne, las Mujeres Milenarias van avanzando con pasos firmes forjando alianzas con redes globales que acercan públicos diversos a la región. Las Mujeres Milenarias aprovechan los recursos, las comunicaciones y nichos de

mercado que les abre el movimiento Slow Food. Ellas nutren con su participación, perspectiva y proyectos los espacios de vinculación del movimiento, como el encuentro entre líderes jóvenes por la defensa de los sistemas agroalimentarios tradicionales, la promoción de sistemas participativos de garantía. Los proyectos que las Mujeres Milenarias van generando van adquiriendo perspectiva de largo plazo, sembrar más magueyes, planear de forma colectiva una producción creciente hacia el futuro. El proceso lo van conduciendo a su ritmo, con quienes observan que hay objetivos comunes.

Ellas van tejiendo hacia el exterior, pero también hacia el interior de la comunidad. En 2019, una de las integrantes del grupo fue elegida como agente de la comunidad de Almacén. La representante del grupo también está en constante diálogo con el Consejo de Vigilancia Comunal del municipio. No sorprendería que en unos años, o antes, alguna de las Mujeres Milenarias también participe de este órgano. De acuerdo con Omar Giraldo “el aspecto en común para la territorialización agroecológica ha sido que las organizaciones campesinas hayan tomado en sus manos el proceso, y que no dependa de agentes externos” (Giraldo 2018:137). La comunidad también es una trama que requiere su tiempo, trabajo y dedicación.

### **6.7 Ritualidad –Consumo –Crianza mutua**

La agroecología y las tramas que alrededor la empujan y recrean tienden a fortalecer las vinculaciones, no las separaciones. Dice Omar Giraldo que “El agronegocio utiliza la biopolítica del desarrollo para fabricar activamente a las poblaciones, haciendo que las personas tengan una percepción de sí mismos, distanciados unos de otros, desamarrados de la tierra, y auto-percibiéndose como comerciantes dependientes de lo que ocurra en los avatares del mercado” (2018:16). Esta subjetividad asociada al desarrollo aún no es predominante en Santa María Apazco, tampoco en la pequeña comunidad de El Almacén. Allí los lazos comunitarios son muy importantes, pese a las fricciones y facciones antes referidas, y sobre todo es palpable un vínculo vivo, amoroso, que se recrea cotidianamente con la tierra, y todas las entidades que componen el territorio.

En el Almacén los rituales hacia la madre tierra, hacia todo lo que se siembra, incluidos los

magueyes, son de gran importancia; es a través de ellos que se recrea una relación de afecto. Es así como podemos decir que sí existe una relación de cuidados, de la persona agricultora hacia la tierra y la planta. Hay esmero y dedicación en la relación que se teje cotidianamente.

Esta relación de cuidado es bidireccional, como señalan Lema (2013; 2014) y Pratec (1999), existe un cuidado mutuo. La planta, en este caso el maguey, también cuida de las personas; las está cuidando a través del consumo que hacen de ella. Omar Giraldo coincide con esta postura y señala que “Una relación afectiva y afectante, por la cual no sólo el agricultor transforma el ecosistema, sino también el agricultor es transformado por aquella tierra labrada. Una relación bi-direccional en donde el Agri-Cultor habita su parcela al tiempo que su parcela habita en él a través de un repertorio de símbolos, rituales y afectos” (Giraldo 2018:106). En el trabajo que las agricultoras realizan existe una subjetividad expresada en afecto, en un sentimiento que reconoce la interdependencia que existe entre sujetos para permanecer en vida.

A continuación, reproduzco el discurso que se verbaliza durante el ritual de los alimentos que la gente en El Almacén ofrenda al maguey pulquero. Este ritual fue recreado para la elaboración de un documental que la comunidad difunde a través de su página en Facebook. En él puede observarse la relación de cuidado mutuo. Allí se escenifica el discurso que dirigen a la planta, a través del cual la reconocen como sujeto activo.

El ritual consiste en ofrecer siete alimentos al maguey. Son alimentos que comería un humano, por lo que al ofrecérselos a la planta es que se reconoce su interioridad, reflexividad, su dimensión sintiente. El ritual se realiza con la presencia de otras personas de la comunidad, y aunque hay un oficiante del discurso, sus palabras las expresa como parte del senti-pensamiento colectivo, comunitario. A través del documental, además se amplía el público presente, y funge como un medio para fortalecer las vinculaciones de otras personas de la región que están en otras latitudes. En lo cotidiano el discurso muy probablemente se expresa en mixteco, dado que es la primera lengua en El Almacén. En el documental el discurso es dicho en castellano, lo cuál indica que también tiene la doble finalidad de acercar a personas externas interesadas en la cultura local.

En el documental aparece una procesión de personas que caminan dirigiéndose a un maguey de gran tamaño en el campo. Allí atestiguan el siguiente discurso que aquí reproduzco:

Virgen de Juquila, vengo a representar con el nombre del padre  
vengo a entregar el alimento, el agua, el pan, la carne,  
el cigarro, galleta, dulce,  
para que usted lo reciba  
y sigáenos soportando a nosotros.  
Porque nosotros sembramos a la planta  
que se llama Usted, virgen de Juquila.  
Siga Usted manteniéndonos con su agua, con su bebida.

Así vengo a entregarle también  
Para que Usted lo reciba con gusto, con alegría  
Vengo con el pueblo presente.  
Estamos aquí todos desde pueblo del Almacén.  
Vengo a hablar con Usted con todo mis personas  
En público para que se dé cuenta como es la trayectoria  
Como es la historia de que venimos caminando, venimos respetando  
Venimos guardando, venimos respetando, venimos acordando cada año  
Esa es la fe de nosotros, esa es la creencia de nosotros.

Madre Virgen de Juquila, usted es una virgen que nos bendice.  
Desde luego Usted trae sus espadas, sus espinas, sus agujas,  
la defensa que trae Usted nosotros lo respetamos.  
Nadie se atreve de agarrar como quiera,  
como jugándole sus manos, sus pencas, sus vestiduras.  
Usted es sagrado.  
Usted cuando nos lastima, verdaderamente si duele,  
Nos lastima, nos arde, nos arroja sangre.

Reciba Usted el corazón del cordero,  
7 pedazos de carne que es corazón,  
acompañado de nuestro pan del diario que es de maíz y trigo  
Madre Santísima Virgen de Juquila  
Como en la Santa Misa que el padre nos da el pan de Dios  
Que es el cuerpo de Cristo, nuestro Señor.

Los 7 dulces significan para que los hijuelos tengan alegría.  
Los dulces son para que su aguamiel sea más dulce  
Y se convierta hacia nosotros o nos invita su aguamiel para beber nosotros  
Esto hace que los hijos estén contentos, tengan buen desarrollo.

Los cigarros significan tener compadre y convivir con los compadres  
Porque cuando estamos recibiendo un sagrado pulque, sagrado aguamiel,  
hablamos de compadre o compañero, o amigos, amistades,  
siempre nos compartimos el cigarro,  
eso indica una armonía con el vecino.

Como la sangre significa cuando las espinas nos lastiman,  
sangre que nos circula en nuestro cuerpo,  
se le regresa también.

El pulque que nos dio, compartir juntamente con la misma planta  
Recibe Virgen de Juquila este pulque sagrado,  
a ti gracias, que este pulque nos mantiene.

[se le obsequia un mezcal y se bebe con ella mezcal]

Voy a tapar este alimento y que nos siga conservando la vida,  
dando más vida y salud, estemos fuertes y sanos,  
para poder continuar con nuestra cosecha de maguey,  
ir sembrando más, ir cosechando más,  
por eso hacemos este ritual, para nuestra santa virgen tierra.  
Madre Tierra la recoja, que siga manteniéndonos,  
que siga manteniendo a la planta que es Maguey.  
La nana es la Virgen de Juquila.

Virgen de Juquila, vengo a pedirte perdón.  
Perdóname Virgen de Juquila,  
ya llegó a Usted su tiempo de darme agua para beber,  
voy a calar a Usted, para que me dé su sangre para beber,  
y también no tan solo yo,  
todos así como yo aquí alrededor,  
compárteme su sangre, compárteme su agua,  
vengo a pedirle perdón, permiso,  
voy a quitar sus espinas,  
queda Usted a manos de Dios.  
Yo voy a tomar su aguamiel,  
compárteme su aguamiel a todos, Virgen de Juquila.

Como se observa en el discurso ritual el maguey es parte de la comunidad, de la familia.  
Como argumenta Verónica Lema hay plantas y animales que son criados y por tanto son  
reconocidos como parte de la red familiar. En otro fragmento del documental de El  
Almacén el señor que pronuncia el discurso anterior señala lo siguiente:

Vamos a sembrar más magueyes, hijuelos, vamos a darle también sus alimentos, sus  
alimentos quiere decir, vamos a echarle abono, vamos a echarle tierra suelta, vamos a  
acomodar, que esté contenta porque una planta tiene vida, se alegra cuando le tocamos,  
cuando le estamos visitando, es como una familia, un hijo, estamos dándole su nacimiento,  
y ese es el maguey porque el maguey tiene vida, entiende, nada más que no escuchamos lo  
que habla, el maguey está escuchando de lo que hablamos” (Onésimo en documental  
“Ritual del Pulque”, en Facebook El Almacén Apazco).

La planta es sagrada, la tierra es sagrada. Todo acto de relacionamiento con la tierra en este  
plano de co-crianza es un acto sagrado. Por eso una integrante de Mujeres Milenarias me

explicaba que el ritual se hace frente a todo cultivo no solo frente al maguey. Todo lo que se siembra requiere de un acto de ofrenda; “así lo han venido haciendo”, me dijo.

## **6.8 Conclusiones**

El grupo Mujeres Milenarias es una red de familias donde las mujeres toman el protagonismo para la producción y comercialización de pulque, aguamiel y otros derivados del maguey pulquero en la región de la Mixteca Alta. Para impulsar este proyecto se han dedicado a tejer tramas y alianzas tanto al interior de la comunidad, cuando las condiciones lo han permitido, como hacia el exterior con otros actores. En la actualidad, dado el contexto de crecientes rupturas y conflictos al interior del municipio donde viven, han sido trascendentales los apoyos que reciben de movimientos como Slow Food y Rutopía.

Ambos, Rutopía y Slow Food pueden considerarse movimientos de personas que aprovechan las tecnologías de la comunicación para vincular personas de diferentes latitudes y que comparten intereses comunes sobre la defensa de la biodiversidad y sistemas alimentarios locales. Para las Mujeres Milenarias los recursos materiales y simbólicos que se distribuyen en estas redes les permiten seguir adelante fortaleciendo la producción de magueyes, involucrando a los jóvenes, y dándole más empuje a sus actividades comerciales. Además, van tejiendo también una ética de cuidado del entorno, y de sus habitantes humanos y no humanos, dialogando con los conocimientos locales y las ontologías relacionales que los pueblos mixtecos de por sí han desdoblado a lo largo del tiempo.

El circuito económico, social, cultural y ecológico que van articulando en torno a su quejacer agroecológico, es una forma de resistencia frente a las fuerzas estructurales que han empujado a la migración a una parte importante de la población de la región, a la erosión descomunal que han atravesado los suelos de dicho territorio, y a la desarticulación de las formas de vida comunitarias estrechamente vinculadas con la tierra.

## 7. Conclusiones Generales

En esta investigación he propuesto observar el cultivo agroecológico de alimentos a través de la perspectiva de cuidados. Me gustaría enfatizar dos cuestiones que motivan este acercamiento. Primero, la perspectiva de cuidados se inclina por identificar los diferentes trabajos, prácticas, acciones que tienen que ver con la manutención, reparación, y reproducción de la vida, aun cuando estos se realicen por fuera de los circuitos de valorización del mercado monetizado. Al día de hoy, bajo la hegemonía del capitalismo neoliberal globalizado se impone la lógica de valorización del capital como eje organizador de la vida a grosso modo, que involucra la totalidad de las naturalezas, incluyendo la humana y no humanas. Como lo han explicado algunxs autores, la lógica de valorización del capital choca constantemente con sus propias contradicciones y con los límites sociales, ambientales y económicos de los procesos de reproducción de la vida. La lógica capitalista neoliberal se conduce sobre bases no sólidas, ensanchando artificialmente la esfera financiera, devorando los bienes naturales que se recrean en el planeta, y desconociendo como generadores de riqueza aquellos trabajos enfocados al mantenimiento, reparación de cuerpos, de identidades y de entornos para la continuación de la vida humana y no humana en sus diferentes formas. Esto le permite, a su vez, apropiárselos y no asumir los costos de la reproducción de las naturalezas -humanas y no humanas- que necesita para seguir funcionando. La perspectiva de cuidados, al retornarles sus calidad de “trabajo” a dichas actividades y prácticas permite echar luz sobre las relaciones de poder, la distribución y la responsabilidad adquirida por los diferentes actores que los realizan, y la irresponsabilidad privilegiada de aquellas personas que optan por delegarlas o inclusive invisibilizarlas.

A lo largo de la investigación he argumentado que las formas de cuidar, actividades co-sustanciales a la humanidad-, se despliegan para abarcar formas de vida no humana que participan en la co-generación de territorios. En regiones como la Mixteca Alta oaxaqueña, en México, muchas comunidades humanas siguen reproduciendo ontologías relacionales con los seres no humanos. Los casos aquí analizados observan las tramas formadas por mujeres que participan en la Red de Amaranto de la Mixteca y en la organización Mujeres



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Milenarias. El primer caso corresponde a una Red que se organiza en torno al amaranto y en el segundo en torno al maguey pulquero. En ambos procesos, las mujeres fortalecen las tramas que las vinculan a sus cultivos con sus diferentes formas de aprovechamiento, al mismo tiempo que fortalecen los vínculos comunitarios donde habitan y los procesos organizativos que les permiten ir construyendo formas de habitabilidad autónoma dentro de sus territorios.

He construido esta investigación propiciando un diálogo con mujeres y también hombres insertos en los procesos agroecológicos antes mencionados, motivando conversaciones, entrevistas, charlas que me pudieran dar acceso a las narrativas que esta gente construye entorno a su trabajo, a sus identidades y su relación con el entorno.

He resaltado que es de suma importancia escuchar un amplio espectro de voces en las discusiones, diálogos y reflexiones sobre los cuidados, su redistribución, y sus participantes. Es necesario ampliar los espacios de diálogo y escucha para enriquecer la discusión con las visiones de quienes habitan en contextos peri-urbanos, rurales, en comunidades indígenas y mestizas. Ello dado que la mayor producción de datos y análisis se realiza en el ámbito académico urbano.

El tema de los cuidados desde una diversidad de voces forma parte de los proyectos y devenires nustramericanos, de la búsqueda de vida buena y digna para los diferentes pueblos y comunidades que habitan la región. La agroecología como movimiento político, científico y práctico en Nuestra América reconoce y se nutre de las ontologías relacionales que las comunidades rurales indígenas, afro-descendientes, mestizas, han desarrollado a lo largo del tiempo. Este diálogo inter y transdisciplinario ha mostrado la necesidad de abrir la ciencia hacia otras formas de epistemologías y ontologías que anteriormente no habían sido tomadas en cuenta.

En este proceso de investigación he recogido algunas de las narrativas de personas insertas en procesos agroecológicos y las he tejido con mis reflexiones y análisis. Al final, el diálogo y los procesos de retroalimentación lo promoví en condiciones no idóneas por el

contexto de pandemia y sólo pude contar con los comentarios de quienes mostraron voluntad de hacerlo, tuvieron acceso al internet y mecanismos de visualización de textos. Esta metodología, sin embargo, queda corta como parte de un proceso de devolución más eficaz y enriquecedor que permita visibilizar cómo otras áreas del conocimiento y la academia pueden contribuir a las agendas de los colectivos que empujan una producción agroecológica.

La perspectiva de cuidados, desde un diálogo de los ecofeminismos con otras corrientes del pensamiento y la filosofía ambiental, así como de la ecología política, han servido para echar luz sobre la participación de las mujeres, y de la propia naturaleza, en el mantenimiento de las tramas, con distintas ramificaciones y en distintos niveles, que recrean la vida humana y no humana, los complejos mundos donde vivimos. Hablamos de cuidados porque requiere una atención, una disposición, de cuerpos en movimiento, dedicando su energía y tiempo en quehaceres múltiples y cotidianos para mantener y darle forma a un estilo de vida conectado estrechamente con la tierra.

En contextos particulares como el que nos ha tocado revisar, el cuidado y la comunicación que se establece para con el cultivo -el amaranto y el maguey pulquero- proviene de prácticas ancestrales, interrumpidas en el caso del amaranto pero reincorporadas y actualizadas por medio de un diálogo de saberes que involucra también al conocimiento científico, a la participación de “los técnicos”, a las organizaciones aliadas que proveen a lxs campesinxs de capacitación en las diferentes áreas de la agroecología y otras enfocadas a fortalecer el proceso organizativo. En todo caso, quienes realizan esa ecología de saberes que se concreta en prácticas son lxs agricultorxs que cuidan tal cual de que sus cultivos crezcan, maduren, sean provistos de suficiente agua, sean cosechados, bien almacenados, transformados y comercializados.

He articulado la cuestión del cuidado primero hacia la parte ambiental, dado que es en la relación humanidad-naturaleza donde podemos observar cómo existen prácticas de crianza mutua que se han ido generando en una temporalidad de larga duración. Si algunos sectores de la población mundial, incluso dentro del sector académico, hemos perdido de vista el

lugar primario de estas relaciones, se debe a la ficción generada por la modernidad capitalista que recrea una separación entre la humanidad y el entorno que habitamos.

He hecho un entrelazado entre el concepto de crianza mutua que desarrolla el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec) desde hace décadas y el concepto de procesos de cuidado que aporta Joan Tronto. Pratec ha sistematizado y analizado la diversidad de prácticas y conocimientos gestados a través del tiempo en relaciones cotidianas entre los pueblos andinos y amazónicos del Perú y otros habitantes no humanos de dichos ecosistemas. Estas prácticas constituyen una relación de cuidado que se recrea en el día a día, una conversación permanente, un intercambio activo entre habitantes humanos y no humanos de dichos territorios. El concepto que provienen de las lenguas originarias de estos pueblos se traduce como *cuidado mutuo*, *crianza mutua* puesto que todos los participantes son activos en la relación. Las plantas, los cultivos, los animales, cuidan también que la vida humana se siga reproduciendo en dichos lugares. Las plantas, en esta perspectiva, tienen agencia, deciden quedarse o irse de las parcelas si la atención que se les presta es la adecuada, y si no, también optan por abandonarlos.

El cuidado mutuo requiere de tiempo-dedicación-trabajo, corporalidades en contacto cotidiano. En el caso del maguey pulquero y de las comunidades mixtecas existe una relación muy antigua, que se ha reiterado generación por generación. Los rituales que han sido presentados en el capítulo anterior manifiestan una relación de co-crianza muy madura, que se expresa en el mismo lenguaje que se utiliza para la ofrenda. En el caso de amaranto, como cultivo reintroducido en la región, la co-crianza tiene que reestablecerse, redescubrirse, como parte de aquello que Kata Beilin (2019) llama memoria inter-especies.

A continuación, reproduzco parte de la explicación que se me dio en una entrevista en donde yo preguntaba acerca de estas prácticas rituales de ofrenda a la tierra, a los cultivos. En la respuesta que me dio una integrante del grupo Mujeres Milenarias se expresa el reconocimiento de esa dimensión anímica del entorno, de lo que tiene vida y contribuye a satisfacer las necesidades que tenemos en tanto humanos:

Yo: Cuando fue el festival, nos invitaron al calado, el señor que caló el maguey le hablaba con mucho respeto a la planta. ¿Eso también es práctica?

Alejandra Rodríguez: Es una costumbre que nosotros tenemos en nuestra comunidad que tenemos que pedir permiso al maguey porque al igual es un ser vivo, que tiene vida, le tenemos que pedir permiso, también tiene su corazón. Se le hace el rito, se le tiene que pedir, una oración, y pedimos permiso para abrir el maguey.

Yo: ¿Y así es con los otros cultivos?

Alejandra Rodríguez: Igualmente, igual al maíz al trigo, todo lo que vaya uno a hacer, para recibir la cosecha. Si tuviste una buena cosecha dale también un alimento a la santa tierra, se les agradece, se hace su convivio. Ya sea se sembró solo o si sembraste a medias con otra, se hace su comida, y se lo ofrece a la santa tierra también.

De acuerdo a la co-crianza, los cuidados mutuos para la vida pueden observarse no solamente en la dimensión de cultivo sino también en las formas de producción, almacenamiento, distribución de los alimentos, así como en la crianza del agua. En cada una de estas fases indispensable para la reproducción de la vida, se hacen palpables conocimientos heredados que se mezclan con saberes externos, provocando un diálogo de conocimientos de matrices diferentes.



Foto: Daniela Ramírez Camacho. Cosecha de maíz y amaranto en La Purísima, Tlaxiaco. 2018

Exploré diferentes concepciones de la tierra primero desde un ámbito religioso y después desde el político. Esta aproximación aporta un medio heurístico de contraste para observar como desde la tradición cristiana hay una antigua conceptualización de la tierra, lo terrestre, lo corporal, así como actividades asociadas a ella como la alimentación y la actividad sexual, como ámbitos desvalorizados, pecaminosos. Para las religiones mesoamericanas, en cambio, lo divino está presente y manifestándose cotidianamente en los ámbitos que aseguran la existencia, la alimentación, el trabajo, la sexualidad, y la tierra.

Hice un recuento breve sobre algunos pasajes interesantes de la historia del territorio Nuu Savi, o Mixteco, para presentar la región, sus características sociales, económicas, ecológicas y sus transformaciones en el tiempo, o más bien, el devenir conjunto que se ha venido desdoblado con las poblaciones originarias y mestizas que allí habitan.

El proceso de colonización ha tenido un gran impacto en la región, puesto que se instaló una visión jerárquica de las poblaciones allí existentes, un sistema de dominación frente al cual los pueblos y comunidades han resistido y buscando ampliar los márgenes de su autonomía, y se comenzaron a ver transformados radicalmente los paisajes al tiempo que se encadenaban las economías locales con aquella expansiva y transatlántica. La visión de la tierra y los regímenes de propiedad introducidos en la Colonia, y después en tiempo de la República y el liberalismo, se superpusieron sobre otros existentes, y adquirieron el carácter de legalidad bajo un nuevo sistema de autoridad y dominación. El sistema señorial y la figura de terrazgueros que existía anteriormente y que involucraba derechos yuxtapuestos de la comunidad y el linaje gobernante fue desdibujándose paulatinamente, dando paso a que las comunidades generaran colectividades autónomas que regulaban el uso y disfrute del territorio. Algunas comunidades vieron en las rutas abiertas por el liberalismo y las políticas de descorporatización de la tierra en el siglo XIX una posibilidad de ver reconocidos sus derechos de uso y ocupación, formando unidades mercantiles agrarias. Otras comunidades, más tarde, buscarán en las rebeliones, así como en el movimiento zapatista revolucionario por ejemplo, la posibilidad de reivindicar sus tierras aunque fuese bajo la forma ejidal. Otras más sí lograron ver sus tierras reconocidas como territorio

comunal más adelante. Hoy en día, la región Mixteca es un mosaico de diferentes regímenes de propiedad, plagado de conflictos territoriales intra e intercomunitarios.

El papel de las mujeres en estas luchas es aún un terreno amplio de investigación. Francie Chassen aporta hallazgos de sus estudios donde las mujeres aparecen actuando de acuerdo a su condición de clase, siendo propietarias, terrazgueras, jornaleras o campesinxs luchando por el reconocimiento de su tierra comunal. Gladys Tzul Tzul abre una ruta de interpretación sobre cómo las mujeres en regímenes comunitarios optan por la ruta estratégica de ver protegido el territorio comunal, antes de ver reconocidos sus derechos individuales sobre la tierra. Sin duda, futuros estudios en la materia podrán dilucidar respuestas para tantas interrogantes abiertas.

La Mixteca, aunque en un principio de la Colonia fue una región prolífica en recursos dada la temprana implantación de la industria de la grana cochinilla y seda, las comunidades subsistieron al descenso poblacional y a la reconfiguración de sus territorios con base en una agricultura de autoconsumo. Algunas comunidades introdujeron cultivos comerciales como café, y otras se vieron beneficiadas por el paso de vías carreteras que fueron abiertas ya en el siglo XX. Pero ello no evitó que las condiciones económicas, ecológicas y sociales para la reproducción de la vida colectiva se precarizaran a tal grado que una gran parte de la población ha optado por migrar hacia fuera de la región en busca de opciones de empleo remuneradas. Este fenómeno se agudizó en el periodo neoliberal durante el cual los recursos y políticas gubernamentales que daban aliento y apoyo a la pequeña agricultura desaparecieron. En las últimas décadas, la agricultura campesina se ha mantenido en buena medida por la participación de las mujeres. Y así se han logrado conservar y transmitir innumerables conocimientos que hacen parte de las ontologías relacionales que por siglos han tejido los pueblos mixtecos.

Es en este escenario en el que pretendo enmarcar las experiencias de mujeres oaxaqueñas que desde sus organizaciones y entornos ecológicos están impulsando relaciones y prácticas de cuidado a través de la agroecología.

## **Para desromantizar**

Si bien, los cuidados nos acercan a los actos diminutos, cotidianos, que unidos todos permiten que la vida pueda seguir su movimiento, pueden interpretarse a través de una mirada que romantiza y endulza todo lo que les envuelve. Aquí quisiera desafiar ese marco interpretativo, tratando de iluminar sus sombras y puntos ciegos que permiten matizar y dar una más justa y compleja mirada.

Quizás habría que partir de que la agroecología en sí misma, sin intencionar la reflexión feminista sobre la división sexual del trabajo, los cuidados y su justa distribución, y las diferentes formas de violencia ejercidas en contra de las mujeres, puede reproducir el sistema patriarcal que le circunda.

Así como las teólogas de la liberación feminista señalaban que no bastaba el estar del lado de “los pobres” porque observaban que las mujeres urbanas y rurales pobres cargaban con responsabilidades de trabajo de cuidados sobre sus hombros muchas veces avasallantes, así también dentro de la agroecología el diálogo y promoción de la economía campesina no es suficiente cuando dentro de la unidad familiar existen también relaciones de poder que sitúan a las mujeres en desventaja.

Siliprandi dedica un capítulo de su tesis sobre este tema donde a partir de las narrativas personales de agricultoras va analizando las dificultades que tienen para constuirse como sujetas políticas autónomas. Siliprandi argumenta que “además de las dificultades enfrentadas normalmente por todos, hombres y mujeres del medio rural (distancias, falta de medios de transporte y de recursos financieros, situaciones de conflicto y violencia, deslegitimación por ser agricultor y no haber “estudiado”), había otra orden de obstáculos específicos de la condición femenina: la oposición de familiares y vecinos, la falta de apoyo para ausentarse de la casa, y el descrédito sobre sus capacidades por ser mujeres” (Siliprandi 2009:191). Este orden de limitaciones sobre su posibilidad de elegir, participar, construir, planear, expresar sus opiniones va dibujándose desde su infancia en el espacio doméstico, y se reproduce en varios espacios como el educativo, el de las organizaciones campesinas, y el laboral.

Siliprandi también refiere que en el ámbito rural han sido ya muy exploradas las cuestiones en torno al desigual acceso a la tierra, a insumos, créditos, y tecnología para la producción rural. En el capítulo tercero ofrecí un brevísimo bosquejo del acceso a la tierra en regímenes de propiedad colectivo dentro de la entidad oaxaqueña, y estos siguen la tendencia global donde las mujeres tienen muy limitado acceso a la tierra y limitada participación en los órganos de decisión sobre estos.

Otro tipo de limitaciones que ellas enfrentan es la sobrecarga y responsabilidad de hacer empatar sus diferentes trabajos, los organizativos, los no remunerados, los de la parcela y traspatio y, cuando existen, los remunerados. En el capítulo de la Red de Amaranto de la Mixteca varios testimonios dan cuenta de esta complejidad. En ellos se expresa como si no se reconocen integralmente todas las aportaciones que realizan las mujeres, y no se dialoga y negocia acerca de cómo redistribuirlos para enfrentar nuevas necesidades, ellas suelen salir perdiendo pues cargan con la mayor parte del trabajo de cuidados no remunerado.

Un aspecto que los estudios sobre mujeres y agroecología han resaltado continuamente es la posibilidad de que ellas figuren como “cabezas de emprendimiento” agrícola. Esta investigación coincide con este planteamiento, y ofrece ejemplos de que, aunque no haya políticas explícitas sobre el apoyo a las mujeres o reflexiones encaminadas a cuestionar los mandatos de género dentro de sus procesos organizativos, ellas van abriéndose camino para impulsar sus propios proyectos productivos y sus luchas existenciales. Esto sucede tanto para el caso de las mujeres que participan en el grupo de Mujeres Milenarias como en el de la Red de Amaranto de la Mixteca.

Para explicar este fenómeno, el abordaje de María Lugones me pareció más pertinente, pues ella señala que las mujeres ejercen su resistencia a la colonialidad del género, donde el sexismo y racismo se constituyen mutuamente, para objetar o reusar plegarse a la lógica dominante que las encasilla y jerarquiza como cuerpos-hembras susceptibles a la explotación. A su paso, en sus propios términos, ellas aseguran su espacio de participación en estos procesos organizativos, el del maguey y el del amaranto, donde ellas pueden ir

recuperando autonomía en términos económicos, pero también autonomía política. Son espacios que ellas han ido construyendo paulatinamente con su participación, esmero, trabajo y dedicación, al tiempo que les permite ir tejiendo también tramas al interior de sus comunidades.

### **Los cortes necesarios**

Hay elementos o procesos que ponen en cuestión la sostenibilidad de un sistema, una red. Puede ser una plaga en una planta que es preciso contrarrestar, o cuando resulta imperativo también se vuelve indispensable separar elementos y dejarlos morir porque de conservarlos integrados a la red enfermarían a los demás.

Puede pensarse también cuando los integrantes de una familia, incluidas las personas, o los animales de una chacra, del rancho, de la unidad doméstica agrícola como la conceptualiza Verónica Lema, sobrepasan la capacidad de mantenimiento de sus miembros. Como resultado tienen que redistribuirse los integrantes en las redes familiares o vecinales, necesitan re-configurar sus redes.

En el ámbito organizativo, también puede ser necesaria la separación de ciertos integrantes que no logran comprender la lógica de relacionamiento en la red. Me tocó conocer un par de casos, de los cuáles aquí relataré uno. La frase determinante de boca de una coordinadora de la Red Mixteca de Amaranto explicaba la situación: “se le aplicó el reglamento, y tuvo que salir”. Se refería a una mujer que fue separada o retirada del colectivo porque según me explicaron buscaba otros fines, buscaba echar a andar su negocio sin pleno compromiso con el impulso del amaranto. La justificación fue que las compañeras en la red producen y transforman el amaranto para promover otra alimentación, más consciente tanto con el medio ambiente como con la salud de las personas. Ello significa motivar un cambio en las dietas y en las formas de producción, y frecuentemente anteponer las ganancias colectivas sobre las individuales. La compañera a la que “se le aplicó el reglamento” tiene múltiples oficios productivos, es agricultora y comerciante, vende barbacoa también, que es una actividad redituable en la región por la alta demanda

que tiene dicha carne. Me refirieron que, aunque ella había sembrado amaranto y así se integró a la Red de Amaranto, usaba los espacios de venta de la Red para hacer su negocio de barbacoa. Eso, según me explicaron, ponía en desventaja a las demás compañeras que hacían su esfuerzo para producir, cocinar y vender otros alimentos con amaranto, cuando la barbacoa es de por sí un platillo arraigado y predilecto en la región, aunque por lo general su producción no se realiza bajo esquemas agroecológicos. Ello provocó varias críticas e inconformidad de varias personas en la Red, hasta el punto que la decisión que se tomó fue retirarle la membresía a esta persona.

También hay ocasiones en que las personas integrantes optan por terminar su participación en la organización, así sea por situaciones o conflictos que quizá son transitorios. Una vez me tocó hablar con un señor que fue, junto con su familia, parte de la organización Mujeres Milenarias. Según lo que me contó es que el conflicto de los jefes políticos de la región generó ciertas agresiones hacia él y su familia. Como no hubo una manifestación abierta y clara de la organización en defensa de estos integrantes, ellxs no sintieron respaldados, sino por el contrario, muy vulnerables. El señor me contaba que decidieron cortar sus vínculos, al menos en lo que toca al proceso organizativo, con las Mujeres Milenarias. Decidieron entonces producir y vender su pulque de manera independiente. Sin embargo, la forma en la que él narraba los hechos era curiosa, porque no estaban rotos todos los vínculos de esta familia con las Mujeres Milenarias, sino que expresaba la ruptura en términos temporales, en el “por ahora”, dejando abierto el futuro devenir. Al final, hay vínculos de parentesco que les vinculan y existe también un vínculo muy significativo en el hecho de que habitaban y, por ende, comparten el mismo territorio. Las palabras que usaba aquel señor daban a entender que ahora había una circunstancia que no propiciaba seguir participando, siendo parte del colectivo de las Mujeres Milenarias, pero esa era solo una circunstancia del momento actual, un tiempo dentro de un tiempo mayor.

### **Afectos y condiciones de habitabilidad autónoma**

Omar Felipe Giraldo (2018) ha elaborado un análisis sobre los afectos nutridos en las relaciones de la “Agri-Cultura” tradicional y agroecológica y cómo estos se ven trastocadas cuando los procesos capitalistas intervienen, modifican o rompen los vínculos existentes

entre las personas y sus territorios. En palabras de Giraldo:

La Agri-Cultura mucho más que un sector económico como lo representa la racionalidad económica moderna, es la expresión fundacional de una transformación ontológica: el hecho de concebimos arraigados a lugares concretos, aprehendernos pertenecientes a un lugar-territorio que produce afecciones, sentimientos y sensaciones (Giraldo 2018:106).

La relación con la tierra no es mera actividad mecánica, genera lazos, sobre todo cuando el contacto, diálogo, es continuo y se realiza cuerpo a cuerpo, con dedicación, atención, y la disposición de cuidar.

Pienso que el enfoque de los afectos es atinado en tanto ilustra una dimensión que se teje en la vida cotidiana al habitar un entorno específico. Es preciso analizar la dimensión afectiva con las “condiciones de habitabilidad autónoma”, idea que Giraldo introduce en su obra. No obstante, los afectos no son siempre predecibles uniéndose emocionalmente a la persona con el territorio que habita. Considero que para que el afecto produzca arraigo necesariamente deben existir un mínimo de condiciones de habitabilidad autónoma. Si bien, los territorios pueden animar múltiples afectos entre personas, la tierra, el paisaje, los animales, las plantas, la vida comunitaria, también existen muchos imaginarios dolorosos sobre todo cuando están asociados a vivencias de escasez, hambre, violencia, explotación.

Muchas de las personas que ahora pertenecen a la Red de Amaranto de la Mixteca, como el colectivo Mujeres Milenarias, no habrían imaginado el ser-campesinxs como un camino viable y deseable años atrás. Es frecuente que el trabajo del campo sea asociado a imaginarios y remembranzas de un trabajo pesado, explotado, de dependencia, atraso y pobreza, como un tipo de inferioridad internalizada.

La posibilidad de generar un medio de vida viable y digno a través de las actividades de producción, comercialización y consumo derivadas del proceso agroecológico organizado liberan los afectos de esas imágenes negativas de vivir del campo, abre el paso a la alternativa de vivir en, del y con el territorio. Aquí reproduzco un breve extracto de una entrevista con una de las líderes que participan en Mujeres Milenarias que habla sobre esta cuestión:

Entrevistadora: ¿Qué es lo más pesado de este trabajo?

Alejandra Bautista: Todo es pesado. Nada trabaja uno que no sea pesado. Hasta para ir raspar y recoger le aguamiel es pesado, porque tenemos que cargar el aguamiel, la mano, y más si son 25 magueyes.  
Igual la siembra y la cosecha de maíz y trigo. Todo es laborioso.

Entrevistadora: ¿Cuáles son las actividades que más disfruta?

Alejandra Bautista: El pulque, lo que más disfruto es recibir [dinero] cuando me compran.

La cosecha, cuando empiezo a sembrar, tapar el maíz para mí es agradable porque uno siente, se siente el aroma de la tierra al pisar la tierrita y todo eso, es bonito todo eso” (Entrevista con Alejandra Bautista, junio 2018, Nochixtlán).

Es muy importante enfatizar la primera respuesta sobre el disfrute del trabajo asociado al pulque. Lo agradable es poder ver que éste reedita y permite mantenerse en el oficio. También hay una parte poética, inherente a la relación directa con la tierra que viene en la segunda respuesta.

Actualmente, las condiciones de la habitabilidad autónoma no están dadas, sino que han ido emergiendo por los esfuerzos conjuntos tanto de los grupos organizados en cuestión y sus redes de aliadxs, mencionados en los capítulos anteriores. El posicionamiento por la soberanía alimentaria y la agricultura agroecológica ahora es claro y visible de parte de las Mujeres Milenarias como de la Red de Amaranto de la Mixteca. Ambas han podido fortalecer los vínculos internos que sujetan la organización, así las alianzas estratégicas que les han permitido allegarse de infraestructura y tecnología útil, así como vinculaciones con redes más grandes de consumidorxs o promotorxs de su trabajo.

Giraldo reconoce que muchas de las transiciones agroecológicas no comienzan por “un rechazo colectivo directo al desarrollo o como una afrenta política contra el agronegocio capitalista, sino como un mecanismo de autoprotección, no siempre espontáneo, y a veces impulsado por aliados externos como algunos sectores de la iglesia católica y protestante, así como ONG afines a las metodologías freirianas de la educación popular” (Giraldo

2018:128). Después estos movimientos organizativos toman su propio rumbo; para entonces se han trazado condiciones de habitabilidad autónoma.

En varias ocasiones escuché de integrantes de la Red de la Mixteca que la autonomía era una meta de largo plazo para ellxs. De alguna manera reconocían que su alianza con la organización Puente no podía ser permanente, sino que tenían que madurar su organización para alcanzar cierta autosuficiencia. Tampoco es una urgencia. Al final es un camino que van cursando de manera conjunta, un devenir compartido, un proceso de aprendizajes para ambas partes.

Otra experiencia que me interesa traer a colación enfatiza la necesidad de fraguar una autonomía genuina para cada participante, sobre todo las mujeres. Esta reflexión surgió en una conversación con una de las líderes de un colectivo que cultiva hortalizas y amaranto, y es, a su vez, integrante de la Red. Había un conflicto interno por ciertas formas de liderar de una compañera que estaban causando cierta inconformidad en el colectivo. Quien me comentaba acerca de esta situación enfatizaba que había que intervenir en dicho conflicto pues “las compañeras” no podían sufrir en el proceso organizativo, es decir, esta persona pugnaba por que se generaran condiciones para que la convivencia y el trabajo colectivo de producir y comercializar agroecológicamente fuera un proceso de genuina autonomía para ellas, lo cual implicaba no sufrir el proceso, ser libre para expresar su sentir, poder disentir y no estar sujetas a cualquier voluntad autoritaria. Podemos entonces pensar que la habitabilidad autónoma en su concepción más amplia posibilita afectos en y desde el territorio que mantienen a las personas vinculadas entre sí y a éste mismo.

Una cuestión crítica trasciende en este punto y es la posibilidad de que las mujeres en estas redes encuentren una o varias vías para la generación de su habitabilidad autónoma en la comunidad y territorio. Basta decir, que las mujeres en el día a día van enfrentando los sesgos patriarcales de los regímenes de género comunitarios como los de la sociedad externa. Por ello es un desafío que desde sus propios sentires y pensamientos vayan fraguando espacios de participación y la posibilidad de realizar sus proyectos.

Ahora bien, también los procesos organizativos en los que participan hombres y mujeres de distintas edades han abierto rutas para que las mujeres tomen iniciativas en la agroecología,

para que se capaciten y adquieran mayores herramientas en cuestiones productivas y comerciales, para que se vinculen con otras mujeres y hombres de la región con los que se comparten objetivos comunes, para que participen en procesos de toma de decisión conjunta. Todo lo anterior involucra dar pasos de resistencia frente a las opresiones patriarcales que buscan disminuir o coartar sus potencias creativas. Al final, ellas están en el camino y a cargo de generarse condiciones de habitabilidad autónoma para que puedan permanecer en sus territorios, vinculadas a las tramas que las conectan con la vida.

## Fuentes consultadas

Aguilar Rodríguez, Sandra (2019) “Raza y alimentación en el México del siglo XX” en *Interdisciplina*, 7, no. 19, septiembre-diciembre, pp. 119-138.

(2008) “Alimentando a la nación: género y nutrición en México (1940-1960) en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 29, abril, Bogotá, pp.28-41.

Ángel Maya, Augusto (2012) *Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*, Universidad Nacional de Colombia, Publicación en línea: [www.augustoangelmaya.com](http://www.augustoangelmaya.com).

(2012) [2001] *El retorno de Ícaro. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*, Publicación en línea: [www.augustoangelmaya.com](http://www.augustoangelmaya.com)

Arango Gaviria, Luz Gabriela y Pascale Molinier (comps.) (2011) *El trabajo y la ética del cuidado*, Universidad Nacional de Colombia, La Carreta, Medellín.

Ayuntamiento de Santa María Apazco 2008-2010 (2010) Plan Municipal de Desarrollo de Santa María Apazco, disponible en: [https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/inversion\\_publica/pmds/08\\_10/395.pdf](https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/395.pdf)

Barabas, Alicia (2004) “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, en *Alteridades*, vol. 14, num. 27, pp.105-119.

Bartra, Armando (2006) *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria de la Cámara de Diputados, Editorial Itaca, México.

Bauman, Whitney A. (2014) *Religion and ecology. Developing a planetary ethic*, Columbia University Press, Nueva York.

(2007) “Creatio ex Nihilo, Terra Nullius, and the Erasure of Presence” en Kearns Laurel y Catherine Keller, *Ecospirit. Religion, philosophy, and the Earth*, Fordham University Press, Nueva York.

Beilin, Kata (2019) “The World According to Amaranth: Interspecies Memory in Tehuacán Valley”, en *Hispanic Issues Online*, núm. 24.

Bidaseca Karina, (2017) “Lenguas insurgentes y justicia cognitiva ¿Es posible librarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico?”, en Mariana Alvarado y



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Alejandro de Oto (editores) *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*, Clacso, Buenos Aires, pp.49-62

Blaser, Mario (2003) *Un relato de la globalización desde el Chaco*, Universidad del Cauca, Popayán.

Boff, Leonardo (2001) *Ética planetaria desde el gran sur*, Editorial Trotta, Madrid

(1999) *Saber cuidar. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Editorial Vozes.

Bolívar Echeverría (2001) *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, Itaca, México.

Capra, Fritjof (1998) [1996] *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona.

Cárdenas Solís, Sonia Irene (2010) *Transición agroecológica para la subsistencia y la autonomía realizada por campesinas en una zona de conflicto armado en Antioquia, Colombia*, tesis de maestría, Universidad Internacional de Andalucía, España.

Carmagnani, Marcello (1988) *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

Caro, Pamela (2013) *Soberanía alimentaria: aproximaciones a un debate sobre alternativas de desarrollo y derechos de las mujeres*, El libro abierto de la Vía Campesina: celebrando 20 años de luchas y esperanza, disponible en <https://viacampesina.org/es/wp-content/uploads/sites/3/2013/05/ES-05.pdf>, recuperado el 02 de noviembre de 2020.

Casas, Alejandro, Juan Luis Viveros, Esther Katz y Javier Caballero (1987) “Las plantas en la alimentación mixteca: una aproximación etnobotánica” en *América Indígena*, Vol. XLVII, núm. 2, abril-junio, pp. 317-343.

Castro Gómez, Santiago (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Chassen, Francie R. (2003) “Más baratas que las máquinas: las mujeres y la agricultura en Oaxaca, 1880-1910 en Fowler-Salamini Heather, Mary Kay Vaughan (eds) *Mujeres del campo mexicano 1850-1990*, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 77-106.

Chiappe, Marta (2018) “Contribuciones y desafíos al empoderamiento de las mujeres en la agroecología en Uruguay”, en Zuluaga Sánchez, Georgina Catacora Vargas, Emma Siliprandi (coords) *Agroecología en Femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*, SOCLA, CLACSO, La Paz, pp. 75-91.

Centro de Estudios de las Mujeres y Paridad de Género (sin año) *Las mujeres y la tenencia de la tierra en Oaxaca*, LXIV Legislatura Congreso del Estado de Oaxaca, Oaxaca, disponible en [https://docs64.congresoaxaca.gob.mx/centros-estudios/CEMPAG/estudio/Estudio\\_mujeres\\_tenencia\\_tierra\\_Oaxaca.pdf](https://docs64.congresoaxaca.gob.mx/centros-estudios/CEMPAG/estudio/Estudio_mujeres_tenencia_tierra_Oaxaca.pdf), recuperado el 02 de noviembre de 2020.

Corcuera de Mancera, Sonia (1991) *El Fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Cornejo Polar, Antonio (2012) [1978] *El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto social-cultural*, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Revista de Crítica Literaria Latinoamericana Año 4, No. 7/8.

Curiel Charlyne (2019) “Mujeres en la cocina de la mayordomía. Prestigio y costumbre en la mixteca de Oaxaca”, en *EntreDiversidades*, núm. 1 (12), vol. 6, enero-junio, pp.163-194.

Dapuez Andres y Florencia Tola (eds) 2017 *El arte de pedir. Antropología de dueños y suplicantes*, Editorial Universitaria Villa María, Villa María, Córdoba, Argentina.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2002) [1988] *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.

Díaz, Floriberto (2004) “Comunidad y comunalidad” en *Diálogos en la acción*, Dirección General de Cultural y Pueblos Indígenas, Oaxaca, México.

Dierckxsens, Wim y Jarquin, Antonio (2012) ¿Cómo sobrevivirá la humanidad ante un mundo de guerreros y banqueros?, Observatorio Internacional de la Crisis, disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/161511?language=en>, recuperado el 02 de noviembre de 2020.

Dorrego Carlón, Ana (2015) “Construcción de la sostenibilidad en Bolivia. Propuesta agroecológica de las mujeres” en *LEISA*, vol. 31 (núm. 4), pp. 13-15.

Earle, Rebecca (2010) “If you eat their food ...”: Diets and bodies in early colonial Spanish America”, *The American Historical Review*, vol.115, no. 3, pp. 688-713.

Echeverría, Bolívar (2001) *La definición de la cultura*, Fondo de cultura económica, México.

Escobar, Arturo (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Ediciones Unaula, Medellín.

Federici, Silvia (2015) *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón Ediciones, México.

(2013) *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Escuela Calpulli, México.

Federici, Silvia y Nicole Cox (2018) “Contraatacando desde la cocina”, en Silvia Federici, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Traficantes de sueños, Madrid.

Frederickson, George M (2002) *Racism: a short history*, Princeton University Press, Princeton.

Gall Sonabend, Olivia (2014) “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol.66, núm. 2, pp. 221-259, México.

García Forés, Estefania (2014) “El feminismo campesino y popular de las mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo”, en Siliprandi Emma y Gloria Patricia Zuluaga (coords.) *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*, Icaria editorial, Barcelona, pp. 93-.

Gargallo Celentani, Francesca (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Editorial Corte y Confección, México.

Gattino, Silvia (2013a) “Cuidados, solidaridad con la naturaleza y en las relaciones sociales: política, estrategia, arte y apuesta” *Erasmus*, año XV, núm. 2, pp. 133-146.

(2013b) “Subjetividad, alteridad, paradigma del cuidado”, *Erasmus*, año XV, núm. 2, pp. 165-178.

Giraldo, Omar (2018) *Ecología Política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas.

Glockner, Julio (2016) *La mirada interior. Plantas sagradas del mundo amerindio*, Debate, México.

Guebara, Ivone (2000) *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Editorial Trotta, Madrid

Guerrero Arenas, Rosalía, Eduardo Jiménez Hidalgo y Héctor Santiago Romero (2010) “La transformación de los ecosistemas de la Mixteca Alta oaxaqueña desde el Plesitoceno tardío hasta el holoceno” en *Ciencia y Mar*, XIV, vol 40, pp. 61-68.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017) *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Traficantes de sueños, Madrid.

Russel Hochschild, Arlie, (2003) *The Managed Heart. The Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkely, Los Angeles, Londres.

Haraway Donna (1991) *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, España.

Herrera Amaya, María Elena (2018) “Cuando la Montaña llega a Villa de Arista: La construcción racializada del jornalero agrícola”, en Herrera Amaya, *De Cochoapa a Villa de Arista, Mano de obra para la agroindustria: un ensamble racial entre jornalero, indígena y vulnerable*, tesis doctoral en proceso de dictaminación, CIESAS, México

Hernández, Jorge Antonio (2009) *La apropiación de germoplasma por las empresas transnacionales, el caso del maíz en la región de la mixteca oaxaqueña*, tesis para obtener el grado de Licenciatura en Economía agrícola y agronegocios, Universidad Autónoma Agraria Anotnio Narro, Saltillo, Coahuila.

Hernández Vidal, Yair Gerardo (2017) “El fracaso de la reforma agraria en la Mixteca. El conflicto agrario de Trinidad Huaxtepec, Oaxaca, México” en *Actas IX Jornadas Internacionales de Jóvenes Investigadores en Historia del Derecho*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 119-143.

Herrero, Amaranta (2017) “Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza”, en *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, no.54, Icaria, Catalunya.

Honig Bonnie (2009) *Emergency politics. Paradox, law and democracy*, Princeton University Press, Princeton.

Instituto Nacional de Salud Pública (2013). Encuesta nacional de salud y nutrición 2012. Resultados por entidad federativa. Oaxaca, Cuernavaca, México.

ISAAA (2017) “Global Status of Commercialized Biotech/GM Crops in 2017: Biotech Crop Adoption Surges as Economic Benefits Accumulate in 22 years. ISAAA Brief No. 53, ISAAA: Ithaca, Nueva York.

ISAAA (2018) “Beyond Promises: Facts about Biotech/GM Crops in 2018”, disponible en [http://www.isaaa.org/resources/publications/biotech\\_booklets/beyondpromises/download/Beyond%20Promises%20Booklet\\_2018.pdf](http://www.isaaa.org/resources/publications/biotech_booklets/beyondpromises/download/Beyond%20Promises%20Booklet_2018.pdf)

ISAAA(2018b) Resúmen 54-2018: Resúmen Ejecutivo. Biotech Crops continue to Help Meet the Challenges of Increased Population and Climate Change, disponible en <http://www.isaaa.org/resources/publications/briefs/54/executivesummary/default.asp>

Jansen Marteen E.R.G.N. y Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2010) “Mixtec Cultural Vocabulary and Pictorial Writing” en Eithne B. Carlin y Simon van de Kerke (eds) *Linguistics and Archeology in the Americas. The historization of language and society*, Brill, Netherlands.

(2009) *La lengua señorial de Ñuu Dsauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, CSEIIO, México.

Jiménez Osorio, Liana Ivette (2015) “Las casas de lluvia en el paisaje sagrado de la región Ñuu Savi”, en *Cuadernos del Sur*, 21 (40), pp: 62-91.

Katz, Esther (2017) “Astros, tiempo y ciclo de vida entre los Mixtecos, Oaxaca, México”, en *Revista Antropológicas*, vol. 28, núm. 1, pp. 105-133.

(2014) “Sabritas en el pueblo, totopos en el Norte. Dinámicas alimentarias y migración en la Mixteca Alta (Oaxaca, México)”, documento de trabajo/informe, CLACSO.

Katz Esther y Luis Alberto Vargas (1990) “Cambio y continuidad en la alimentación de los mixtecos” en *An. Antrop*, 27, pp. 15-51.

LaDanta LasCanta (2017) “De la teología al antiextractivismo: ecofeminismos en Abya Yala”, en *Ecología Política*, num. 54, pp.35-41.

Lazos Chavero, Elena (2008) “La fragilidad de la biodiversidad: semillas y suelos entre una conservación y un desarrollo empobrecido”, en *Dimensiones sociales en la tecnología genética en la agricultura mexicana: el caso del maíz transgénico* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Leff, Enrique (2009) “Pensamiento ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad”, *Publicación Ocasional*, No. 6, Filosofía ambiental sudamericana, en línea en: <http://www.cep.unt.edu/papers/leff-span.pdf>

Lema, Verónica Soledad (2014) “Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas” en *Espaço Ameríndio*, vol. 8, n.1, pp.59-82.

(2013) “Crianza mutua: una gramática de la sociabilidad andina” en *Situar, actuar e imaginar antropologías desde el Cono Sur. X Reunión de Antropología del Mercosur 2013*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Lemus Fuentes, Enrique (2010) “1500 años de pulque en la Mixteca Oaxaqueña” en Reina Ortiz Escamilla (comp) *Tres Mixtecas. Una sola alma*, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León.

López Bárcenas, Francisco (2011) *El fuego y las cenizas. Los pueblos mixtecos en la guerra de Independencia*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

(2007) *Rebeliones indígenas en la mixteca. La consolidación del estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C., México.

López Piñero, José María (1996) *La influencia de Francisco Hernández (1512-1587) en la constitución de la botánica y la materia médica modernas*, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de Valencia, Valencia.

Lugones, María (2011) “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.

Llanque, Aymara, Ana Dorrego, Giulia Constanzo, Bishelly Elías, Georigina Catacora-Vargas (2018) “Mujeres, trabajo de cuidado y agroecología: hacia la sustentabilidad de la vida a partir de experiencias en diferentes eco-regiones de Bolivia”, en Gloria Patricia

Zuluaga Sánchez, Georgina Catacora Vargas, Emma Siliprandi (coords) *Agroecología en Femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*, SOCLA, CLACSO, La Paz.

Maldonado Alvarado, Benjamín (2000) *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*, Centro INAH, Oaxaca.

Mapes Sánchez, Emma Cristina (2015) “El Amaranto” en *Ciencia*, julio-septiembre, pp. 8-15.

Mateus Moreno, Laura (2016) “La agroecología como opción política para la paz en Colombia”, *Ciencia Política*, 11(21), pp. 57-91.

Marañón-Pimentel, Boris (2017) *Una crítica descolonial del trabajo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, México.

Marcos, Sylvia (2011) *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*, Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

Martí, José (2010) [1891] *Nuestra América*, Observatorio Social de América Latina, no. 27, pp. 133-139, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>, recuperado el 02 de noviembre de 2020.

Martín Gabaldón, Marta (2018) *Territorialidad y paisaje a partir de los traslados y congregaciones de pueblos en la Mixteca, siglo XVI y comienzos del siglo XVII: Tlaxiaco y sus sujetos*, tesis doctoral en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Martínez Luna, Jaime (2010) *Eso que llaman comunalidad*, Culturas Populares, CONACULTA, Oaxaca, México.

Mendoza, Breny (2014) *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Herder, México.

Menegus, Margarita (2009) “La tradición indígena frente a los cambios liberales” en *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 247, págs., 137-156.

Molinier, Pascale (2011) “Antes que todo, el cuidado es un trabajo” en Arango Gaviria, Luz Gabriela y Pascale Molinier (comps.) *El trabajo y la ética del cuidado*, Universidad Nacional de Colombia, La Carreta, Medellín, pp.

Moore, Jason (2015) *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital*, Verso, Londres, Nueva York.

Narayan, Uma (1995) “Colonialism and its Others: Considerations on Rights and Care Discourses” en *Hypatia*, Vol. 10, no. 2, pp. 133-140.

Navarro G., D. Flores S., T. Linck, Ma. A Pérez O. y L.M. Pérez H (2015) “Organización, patrimonio e inseguridad alimenticia en Oaxaca y Guerrero, México: polémica frente a los cambios recientes” en Sarandón Santiago Javier, Abonna Esteban (comp) *Memorias del V Congreso Latinoamericano de Agroecología*, SOCLA, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Navarro Trujillo, Mina Lorena (2020) “Mujeres en lucha por la defensa de la vida asediada y afectada por los extractivismos en México”, en *Trabalho necessário*, vol. 18, núm. 36, pp. 118-142.

(2015) *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Bajo Tierra Ediciones, México.

Noguera de Echeverri, Ana Patricia (2007) “Complejidad ambiental: propuestas éticas emergentes del pensamiento ambiental latino-americano”, *Reflexión*, vol.10, núm.4, pp. 5-30.

(2004) *El reencantamiento del mundo*, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Universidad Nacional de Colombia.

Olarte Sierra, María Fernanda (2015) “Comunicaciones cuidadosas: generando pro-comunes. Análisis de una red agroecológica desde el ethos del cuidado”, *Universitas Humanística*, no.81, julio-diciembre, Universidad de los Andes, Bogotá, pp. 119-147.

Ortiz Castro, Ignacio (2016) “¿Puede haber filosofía latinoamericana y mexicana auténticas sin la presencia del filosofar y lengua indígenas? El filosofar desde la Nación Mixteca” en *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana*, marzo, pp. 1-26.

(2007) *Filosofía Andina y Mixteca (Ñuu Savi)*. Estudio Comparativo, tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Paperman Patricia (2011) “La perspectiva del care: de la ética a lo político” en Luz Gabriela Arango Gaviria, Pascal Molinier (comp) *El trabajo y la ética del cuidado*,

Universidad Nacional de Colombia, *La carreta social*, Medellín, pp. 25-44.

Papuccio de Vidal, Silvia (2014) *Aportes, estrategias y demandas de las mujeres del campo al desarrollo rural y agropecuario en Argentina*, tesis doctoral, Universidad de Córdoba, Córdoba.

Paredes Julieta (2013) *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Cooperativa El Rebozo, México.

Parvati, Raghuram (2016) “Locating care ethics beyond the Global North”, en *ACME: AN International Journal for Critical Geographies*, 15(3), pp. 511-533.

Pérez Orozco, Amaia (2012) *De vidas vivibles y producción imposible*. En línea: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=144215>

Pichardo Servín, Javier (2016) “Las organizaciones no gubernamentales en contra de la siembra de maíz genéticamente modificado en Oaxaca”, tesis de maestría en sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Pita Moreda, María Teresa (1990) “El nacimiento de la provincia dominicana de San Hipólito de Oaxaca”, en Barrado José (ed) *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Editorial San Esteban, Salamanca 433-452.

Plumwood, Val (2003), *Feminism and the mastery of nature*, Taylor n Francis e-library, E EUU y Canadá.

Pratec (1999) *Crianza andina de la agrobiodiversidad. Experiencias de conservación in situ de plantas nativas cultivadas en Perú y sus parientes silvestres*, Pratec, Lima.

Quiroga Díaz, Natalia (2011) “Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial” en *Rev. Casa de la Muer*, No. 20 (2): 97-118, julio-diciembre, ISSN 2215-2725.

Ress, Mary Judith (2012) *Sin visiones nos perdemos: Reflexiones sobre teología ecofeminista latinoamericana*, Colectivo Con-spirando, Santiago, Chile.

Reyes Equiguas, Salvador (2005) *El huauhtli en la cultura náhuatl*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Reyes Gómez, Juan Carlos (2017) *Tiempo, cosmos y religión del pueblo ayuuk*, Leiden University Press, Países Bajos.

Reyes Morales (2004) “Características de la migración internacional en Oaxaca y sus impactos en el desarrollo regional” en Raúl Delgado Wise y Margarita Favela (coords) *Nuevas tendencias y desafíos de la migración internacional México-Estados Unidos*, H.

Cámara de Diputados LIX Legislatura, Universidad de Zacatecas, Universidad Nacional Autónoma de México, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 195-221.

Ripamonti, Paula (2017) “Investigar a través de narrativas. Notas epistémico-metodológicas” en Mariana Alvarado y Alejandro de Oto (editores) *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*, Clacso, Buenos Aires, pp.83 -104.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015) *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera Mateos, Manuel (2013) “El turismo experiencial como forma de turismo responsable e intercultural”, en Luis Rodríguez García, Antonio Rafael Roldán Tapia (coords), *Relaciones interculturales en la diversidad*, pp. 199-217.

Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayer, y Esther Wangari (2004) “Género y ambiente: una perspectiva de la economía política feminista” en Vázquez García Verónica y Margarita Velázquez Gutiérrez (comp) *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Colegio de Postgraduados, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, México, pp.343-372.

Rocheleau, Laurie Ross y Julio Morrobel (2004) “Mujeres, hombres y madera en Zambrana-Chacuey, República Dominicana”, en Vázquez García Verónica y Margarita Velázquez Gutiérrez (comp) *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, Colegio de Postgraduados, Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, México, pp. 373- 404.

Royero-Benavides, Bibiana, Peter M. Rosset, María del C. Álvarez-Ávila, Felipe Gallardo-López, Ramón Mariaca Méndez (2019) “Desarrollo y buena vida en la Mixteca Alta: El caso de una organización campesina oaxaqueña”, en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, núm 16., enero-marzo, pp.19-41.

Sánchez Sánchez, Juana (2015) *El conflicto limítrofe entre Villa Tejupan de la Unión y San Cristóbal Suchixtlahuaca, Oaxaca (1910-2007)*, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Santamaría Bonilla, Sindy Julieth (2018) *Re-existencia campesina en San Juan de Sumapaz: La construcción del territorio en defensa de la vida*, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Sánchez García, Arturo (2009) “Género, estado y nacionalismo en América Latina” En Yamille Delgado de Smith y María Cristina González (coords) *Mujeres en el mundo: ciencia, género, migraciones, arte, lenguaje y familia*, Laboratorio de Investigación de Estudios del Trabajo, Valencia, Venezuela, Pp.81-100

Scoltsberg, David y Coles, Romand (2016) The new environmentalism of everyday life: sustainability, material flows and movements, en *Contemporary Political Theory*, vol. 15, núm. 2, pp.160-181.

Segato, Rita Laura (2015) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo, Buenos Aires.

Sherwood, Stephen, Alberto Arce y Myriam Paredes (2017) *Food, Agriculture and Social Shange. The Everyday Vitality of Latin America*, Routledge, *Nueethic of care*, Routledge, Nueva York.

Siliprandi, Emma (2015a) *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas*, UFRJ, Rio de Janeiro.

(2015b) “Una mirada ecofeminista sobre las luchas por la sostenibilidad en el mundo rural”, en Alicia Puleo (ed.) *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdes, Madrid, México, pp. 279-290.

(2009) *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar*, tesis de doctorado, Universidad de Brasilia, Brasilia.

Spores, Ronald (2018) *Ñuu Ñudzahui. La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, México.  
Pérez Mundaca, J. (1983) “¿Qué es el mito?” en *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, Perú, pp. 33-36.

De Solórzano y Pereira, Don Juan (1776) *Política Indiana*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, disponible en [https://books.google.com.mx/books?id=CP9yuwEACAAJ&pg=PA155&hl=es&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q=agreste&f=false](https://books.google.com.mx/books?id=CP9yuwEACAAJ&pg=PA155&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q=agreste&f=false), recuperado el 02 de noviembre de 2020.

Telles, Liliam, Laeticia Jalil, Elisabeth Cardoso, Camila Rafaela Alvarenga (año) “Cadenetas Agroecológicas e a contribucao económica das agricultoras agroecológicas no Brasil”, en *Agroecologia en femenino*.

Terraciano Kevin (2013) *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia Ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, Traducción Pablo Escalante Monzalbo, Fondo de Cultura Económica, México.

Tola, Florencia (2004) “La sumisión-compasión como modalidad relacional entre humanos y no humanos. Reflexiones sobre la agencia y el poder entre los Toba (Qom) del Gran Chaco”, disponible en [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2024/florencia%20tola.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/florencia%20tola.pdf)

Toledo, Víctor M. (2012) “La agroecología en Latinoamérica: tres revoluciones, una misma transformación, en *Agroecología*, núm.6, pp. 37-46.

Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso (2011) “Saberes tradicionales y adaptaciones ecológicas en siete regiones indígenas de México” en Felipe Reyes Escutia, Sara Barrasa García (coords.) *Saberes ambientales campesinos. Cultura y naturaleza en comunidades indígenas y mestizas de México*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, México.

Torres Beltrán, Xóchitl Karina (2018) “División sexo-genérica del trabajo y multipresencia en las prácticas de alimentación femeninas basadas en maíz en una comunidad mixteca del estado de Guerrero” en Ivonne Vizcarra Bordi (coord.) *Volteando la tortilla: género y maíz en la alimentación actual de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 61-84.

Trapasso, Rosa Domiga (1992) “Potenciar el futuro, colectivamente”, en *Con-spirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, núm.1, marzo, pp.6-10.

Tronto, Joan C. (1993) *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*, Routledge, Nueva York.

(1987) “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, University of Chicago, pp. 1-17.

Tronto, Joan y Fisher, Berenice (1990) “Toward a Feminist Theory of Caring”, en E. Abel, & M. Nelson (eds.), *Circles of Care*, SUNY Press, pp. 36-54.

Tzul Tzul, Gladys (2016) *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin/Maya'wuj, Guatemala.

Valls-Llobet, Carme (2015) “Sesgos de género en medio ambiente y salud”, en Alicia Puleo (eds) *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdes Editores, Madrid, pp. 21-36.

Vásquez-Dávila, Marco Antonio (2010) “Ambiente, cultura y complejidad en Oaxaca”, en Yescas Martínez I. Y C. Sánchez (coords) *Oaxaca 2010, voces de la transición*, Carteles Editores, Oaxaca, México, pp. 310-317, ISBN 978-607-7751-34-2

Vela, Enrique (2014) El maguey. *Arqueología Mexicana*, No. 57.

Velasco Lozano, Ana María (2016) “Los cuerpos divinos. El amaranto: comida ritual y cotidiana”, en *Arqueología Mexicana*, num. 138, pp. 26-33.

Velasco Maillo, H. Sama Acedo, S. (2019) “Símbolos con los que Vivimos”, *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*, Ramón Areces Ed, Madrid.

Velasco Sesma, Angélica (2017) “Hacia una ética ambiental con perspectiva de género: una propuesta para la crisis de nuestro siglo”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 57, julio-diciembre, España, pp. 691-706.

Yampara Huarachi, Simón “Reemergencia Suqqa: Paradigma, filosofía de vida, alternativa al simeka, cuajadera del cambio climático”, en *Revista Intersticios de la Política y la Cultura*, núm. 10, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 109-139.