

Mujeres del campo

COEDITORA: María
Guadalupe Bolaños
Ceja COLMICH

ADEMÁS

- MESA VIRTUAL DE ANÁLISIS: **MUJERES Y DERECHOS AGRARIOS**
 - COMUNIDADES, MEDIO AMBIENTE Y REFORMAS A LA **LEY DE AMPARO**
- JORGE FERNÁNDEZ SOUZA

EDITORIAL

Cinco mujeres

El progresismo latinoamericano abre brecha en muchos terrenos y uno de ellos es el empoderamiento de las mujeres.

En un cuarto de siglo 13 países del subcontinente han tenido gobiernos de izquierda. Hoy tenemos ocho entre ellos los mayores. Lo que significa que el progresismo gobierna para 415 millones de latinoamericanas y latinoamericanos, dos terceras partes del total de la población subcontinental.

La afanosa búsqueda de una salida por la izquierda al neoliberalismo en la que estamos empeñados los latinoamericanos desde hace más de cinco lustros -batalla que libramos en un mundo que se derechoiza cada vez más- hace excepcional a Nuestra América. Y las mujeres son protagonistas destacadas de este apasionado trajín. Son millones y no puedo hablar de todas, pero sí de las más visibles, de las que han desempeñado cargos públicos importantes.

Veinte distintos gobernantes de izquierda han ocupado la presidencia de alguno de esos 13 países. De ellos cinco son mujeres. Y en los tres países mas grandes del subcontinente: Brasil, México y Argentina, han gobernado o gobiernan mujeres de izquierda.

Michelle Bachelet Jeria, en Chile, Cristina Fernández Wilhelm, en Argentina, Dilma Vana Rousseff en Brasil, Xiomara Castro Sarmiento en Honduras y Claudia Sheinbaum Pardo en México. Mujeres que antes de llegar al cargo, durante el cargo y después del cargo han tenido que lidiar no solo con las derechas sino con el machismo. Mujeres de combate que al tiempo que libraban las batallas generales del progresismo latinoamericano daban las batallas específicas del género, Militantes de izquierda

que serían emblemáticas aun si no fueran mujeres. Pero lo son.

Mujeres que no la han tenido fácil y de las que esbozaré no una biografía ni un balance de su desempeño político sino alguna viñeta de lo que ha sido su vida.

Michelle

El golpe a Salvador Allende y la dictadura militar de Pinochet que le sigue permiten que en Chile debute el infausto neoliberalismo que luego potenciarán Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Una dictadura de la que los chilenos logran salir de manera negociada. La Concertación, alianza del Partido Socialista, el Partido de la Democracia Cristiana, el Partido por la Democracia Radical y el Partido Socialdemócrata impulsa en 1985 el Acuerdo Nacional para la transición a la Democracia Plena. Más tarde mediante la Coalición por el No derrota a Pinochet en el referendo de 1988 y para ganarle a la dictadura la elección presidencial de 1990 lanza a un candidato común, el democristiano Patricio Aylwin. Al gobierno de Aylwin siguen el de Eduardo Frei, el de Ricardo Lagos y de 2006 a 2010 el de Michelle Bachelet.

Hija de un padre allendista, el General de Brigada de la Fuerza Aérea Alberto Bachelet asesinado por la dictadura, Michelle y su madre Ángela sufren cárcel, tortura y exilio. Lacerante bagaje curricular que lleva a la joven Michelle -quien a su retorno a Chile estudia medicina- a integrarse al Partido Socialista, más tarde a ser ministra primero de Salud y luego de Defensa en el gobierno de Ricardo Lagos, y finalmente a aceptar en 2006 la candidatura a la presidencia de la República por la Concertación de Partidos por la Democracia y ser la primera mujer chilena en ocupar ese cargo. "Quién hu-



Dilma Vana Rousseff.

biera pensado que en Chile llegaría como presidente una mujer", exclama Michelle.

Al de Bachelet sigue el gobierno de derecha de Sebastián Piñera. Pero Michelle no se da por vencida. Para los comicios de 2012 la Concertación se corre hacia a la izquierda incorporando a la alianza al Partido Comunista, se cambia el nombre por el de Nueva Mayoría, incorpora a su programa demandas del movimiento social y candidatea de nuevo a Michelle Bachelet que es su rostro progresista y tiene más simpatías populares que la coalición que la respalda. La Nueva Mayoría gana en segunda vuelta con un inédito 62% de los votos.

Y Michelle cumple lo que en tiempos de Piñera los jóvenes "pingüinos" pelearon en las calles. En mayo de 2014 se promulga una Reforma Educacional que establece la gratuidad de la educación y operará de manera progresiva. Al término de su segunda presidencia de 2018 a 2022 Michelle es Alta Comisionada de la ONU para los Derechos Humanos.

Dilma

Cuando le forman cuadro de fusilamiento luego de una sesión de golpes y descargas eléctricas la joven de pelo crespo, grandes anteojos y mirada desafiante que se llama Dilma Vana Rousseff no puede imaginar que cuatro décadas después será presidenta de Brasil. La Juana de Arco de la subversión, como la llama la fiscal, tiene 23 años y desde los 16, cuando siendo ella estudiante de secundaria ocurre el golpe militar contra Joao Goulart, participa primero en Política Obrera, luego en el Comando de Liberación Nacional y más tarde en la Vanguardia Armada Revolucionaria. Palmares que asaltan bancos y ponen bombas en su natal Minas Geraes, en Rio de Janeiro y en San Pablo. Dilma es responsable de instrucción política y editora del periódico clandestino *O Piquete*.

En 1970 es detenida en un bar de San Pablo, fichada con el número 3023 y encerrada en las mazmorras de la Operación Abanderados centro militar de inteligencia e interrogatorios donde por 22 días sufre tortura. "Deben haber sido menos -dicen ahora algunos militares de aquella época-

porque 22 días no los hubiera aguantado". Juzgada por subversión es condenada a seis años de cárcel pena que luego le reducen a dos años y un día.

Al salir de prisión estudia la carrera de Economía y en el arranque de la democracia ingresa al Partido de los Trabajadores (PT). En los gobiernos de Lula es ministra de Minas y Energía de 2003 a 2005 y Jefa de Gabinete de 2005 a 2010. Dilma es cualquier cosa menos una improvisada y cuando el PT la designa candidata a la presidencia en la elección de 2010, no es porque sea "la protegida de Lula" sino por sus propios méritos.

En 2010 la inflación aumenta y hay protestas de mujeres, estudiantes, metalúrgicos, bancarios y burócratas. Esto no impide que Dilma sea electa con 56% de los votos y gracias a que va en alianza con 11 partidos y lleva como vicepresidente a Michel Temer del Movimiento Democrático Brasileño tenga mayoría legislativa.

Dilma es reelecta en 2015 pero en 2016 el Congreso la depone inaugurando la fórmula de los golpes blandos que en adelante emplearan las derechas para tratar de deshacerse de gobernantes progresistas. Hoy Dilma encabeza el Nuevo Banco de Desarrollo de los BRICS.

Cristina

En el despegue del siglo XXI Argentina está inmersa en una crisis económica, política, social y moral. Debacle en la que se acuña la luego muy repetida consigna: "¡Que se vayan todos!" Hartazgo de los políticos que inesperadamente se remonta con el gobierno de Néstor Kirchner, un desconocido que le gana a Menem por muy pocos votos, pero que logra sacar a Argentina del pantano. Y la esposa del presidente, Cristina Fernández, resulta tan potente como su marido para la política.

En la elección intermedia de 2005 el kirchnerismo se consolida, lo que es un anticipo del triunfo de Cristina en los comicios presidenciales de 2007 con 45% de los votos. Con la carismática y enérgica Cristina en el gobierno se impulsan políticas de género, como el matrimonio igualitario, y en lo económico se profundiza el posneoliberal-



Michelle Bachelet.



Cristina Fernández.

lismo mediante acciones redistributivas y de inclusión orientadas a crecer con base al mercado interno, con la reestatización del sistema jubilatorio y con la apuesta por el Estado como conductor del desarrollo manifiesta en la nacionalización de sectores estratégicos como ferrocarriles y aerolíneas. La recuperación de la renta agropecuaria debió haber sido la cereza del pastel, pero lo impidió el Senado.

Para 2015 la economía de Argentina se deteriora y el neoliberal Mauricio Macri gana la elección. Cinco años después la situación es mucho peor y el peronismo de izquierda regresa al gobierno con Alberto Fernández en la presidencia y Cristina como vicepresidenta. El nuevo gobierno no logra salir de la crisis y en 2023 retorna la derecha ahora con el "anarcolibertario" Javier Milei.

Pero antes, el jueves primero de septiembre de 2022, mientras la vicepresidenta saluda a simpatizantes frente a su casa, un joven le apunta a la cabeza y aprieta dos veces el gatillo. La pistola falla y Cristina vive. El atentado es obra del grupo ultraderechista Revolución Federal. Hay inspiradores más

arriba, pero esos nexos no se investigan. En cambio, el politizado sistema judicial se va sobre ella y desde junio de 2025 Cristina está en prisión domiciliaria e inhabilitada para ejercer cargos políticos. Lo que no le ha impedido seguir encabezando el peronismo de izquierda.

Xiomara

Al igual que en otros países latinoamericanos en Honduras la ficción democrática del bipartidismo dio de sí. Harta de que el Partido Nacional y el Partido Liberal se sucedan en el gobierno sin que las cosas cambien la gente busca una alternativa real. La encuentra en el partido Libertad y Refundación con el que Manuel Zelaya llega al gobierno en 2006 y que en 2022 llevara a su esposa Xiomara Castro a la Casa Presidencial.

Zelaya, al principio un gobernante tibio, se va radicalizando conforme los obstáculos y las dificultades lo llevan buscar nuevos rumbos. Así, Mel, como se le conoce, busca resolver el problema energético de Honduras ingresando en la venezolana



Claudia Sheinbaum.

Petrocaribe, más tarde se incorpora a la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América ALBA y finalmente en 2009 trata de realizar un plebiscito para convocar una asamblea constituyente. El congreso lo depone y doscientos soldados embozados lo sacan de la cama presidencial para enviarlo al exilio.

Es entonces que la aguerrida Xiomara cobra visibilidad al encabezar el Frente Nacional de Resistencia que rechaza la destitución de Zelaya. La fuerza pública reprime con saña y finalmente Xiomara tiene que seguir a su esposo en el exilio costarricense.

Retornados ambos a Honduras ya no es Mel el protagonista del activismo político familiar, sino Xiomara quién es tres veces candidata a la presidencia por Libertad y Fundación, hasta 2022 en que gana la elección con 51% de los votos.

Entre otras responsabilidades a Xiomara Castro le toca ejercer la Presidencia pro tempore de la CELAC. Encuentro realizado en Tegucigalpa es importante porque ser el primero que se realiza con Donald Trump por segunda vez en la presidencia de Estados Unidos. La reunión es un éxito y la declaración final contundente.

Claudia

El movimiento estudiantil de 1968 y su sangrienta terminación representan la crisis moral del viejo régimen surgido de la revolución de 1910 y el principio del fin de la prolongada hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Claudia Sheinbaum tenía entonces seis años, pero su madre, Annie Pardo, estudiante de biología participa en esa lucha. Dieciocho años después Claudia está terminando su licenciatura en la facultad de ciencias de la UNAM cuando estalla un nuevo movimiento estudiantil universitario ahora contra el cobro de cuotas, la eliminación del pase automático y otras medidas restrictivas. La joven se incorpora de lleno a la lucha.

Asambleas, discusiones apasionadas, la formación del Consejo Estudiantil Universitario, manifestaciones multitudinarias, el Zócalo de la ciudad convertido en ágora, el

estallido de la huelga, el áspero debate con las autoridades de cara a la comunidad y transmitido por radio y finalmente el 10 de febrero de 1987 el acuerdo de realizar un Congreso para la reforma universitaria. Los tres meses que dura el movimiento son para los activistas un aprendizaje político que no proporcionan los libros ni los entonces proliferantes círculos de estudio.

Y Claudia que ya desde sus tiempos preparatorianos en el Colegio de Ciencias y Humanidades había participado en las movilizaciones en defensa del derecho a la educación y en comités de solidaridad con las luchas obreras y campesinas, y que en 1988 apoya la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia de la República, es como muchos entonces una universitaria politizada, pero con un proyecto de vida académico.

Esto cambia cuando Andrés Manuel López Obrador, entonces Jefe de Gobierno del Distrito Federal, la invita a encabezar la secretaría de Medio Ambiente. Claudia acepta el cargo y cuando Andrés Manuel se lanza como candidato a la presidencia de la República ella se separa de la Secretaría y participa como su vocera. Tras el fraude electoral de 2006 Claudia se suma a la resistencia y al Gobierno Legítimo como secretaria de Patrimonio Nacional y ya en el camino de la militancia de tiempo completo participa destacadamente en la fundación del Partido Morena y compite con éxito por la jefatura de la alcaldía capitalina de Tlalpan. En 2023 gana la encuesta para ser candidata de Morena a la presidencia de la República, desarrolla una intensa campaña y el 2 de junio de 2024 triunfa en la elección con 36 millones de votos, cerca del 60% del total.

Cuando escribo esto Claudia Sheinbaum lleva algo más de un año en el gobierno y tiene una aprobación del 75%. •



Xiomara Castro.

A. Martha



Elvira Concheiro.



Erika Carbajal.



Gabriela Rangel.



Gabriela Torres Mazuera.



Lorena Paz Paredes.

Mesa de análisis Mujeres y Derechos Agrarios

Lorena Paz Paredes Instituto Maya
Enrique Pérez S. La Jornada del Campo

El pasado 26 de septiembre se realizó la Mesa Virtual de análisis: Mujeres y Derechos Agrarios, convocada por el Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural 'Maya' y La Jornada del Campo con el fin de facilitar el debate y la reflexión sobre la nueva política agraria para mujeres rurales, a un año del gobierno de la presidenta Claudia Sheinbaum Pardo. Desde su campaña presidencial, con la firma del Acuerdo Nacional para una República Rural Justa y Soberana se estableció en el punto séptimo "impulsar el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres campesinas, garantizando su acceso a la titularidad de derechos agrarios y ampliando su participación en los programas de desarrollo". Ya como presidenta constitucional, derivado de sus 100 compromisos, en el apartado "República de y para las mujeres" se estableció en el compromiso número 53 que 150 mil mujeres serán reconocidas con derechos agrarios.

En esta mesa participaron Erika Carbajal de la organización Tequio Jurídico de la región chontal de Oaxaca, Elvira Concheiro, subsecretaria de igualdad sustantiva en la Secretaría Federal de las Mujeres, Gabriela Torres-Mazuera del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Yucatán, y Gabriela Rangel Faz directora general de igualdad de género en la propiedad social de la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU). Dos servidoras públicas, una académica y una activista de organización social, especialistas en el tema, feministas y promotoras todas de la defensa de los derechos agrarios de las mujeres. Compartieron diagnósticos, acciones y propuestas, pensando desde distintos espacios institucionales, caminos

esperanzadores hacia la igualdad de derechos agrarios entre mujeres y hombres.

El marco del debate

Vivimos en una sociedad con profundos sesgos patriarcales. Sin ir muy lejos, remontándonos a la revolución mexicana de 1910 que derivó en la firma de un Plan de Ayala en 1911 eminentemente masculino, y la posterior reforma agraria cuyos únicos sujetos fueron ejidatarios y comuneros, las mujeres rurales han sido históricamente excluidas; quienes se beneficiaron con las restituciones y dotaciones agrarias desde entonces, han sido y son hoy principalmente hombres.

Se trata de una brecha de género estructural desproporcionada, pues las mujeres han estado presentes en todas las luchas agrarias, sin faltar una. Ellas nacieron campesinas y están en los territorios, los ocupan, los viven, los trabajan, son niñas y mujeres de la milpa, del cafetal, del bosque, y las primeras defensoras de estos espacios que ambicionan empresas extractivistas, mineras, hidroeléctricas, turísticas. Ahí están ellas, pero no tienen titularidad agraria, patrimonio propio, ni reconocimiento social.

Esta desigualdad profunda no solo las ha excluido del acceso a una parcela, sino a otros recursos naturales y a programas públicos productivos, financieros, comerciales. Significa también una exclusión política, pues no tienen voz ni voto en los comisariados ejidales, comunales, ni en las asambleas comunitarias. Hoy cerca del 70 por ciento de la población rural femenina carece de derechos agrarios. Ciertamente ha habido algunas legislaciones favorables desde el siglo XIX y acciones públicas afirmativas encaminadas a la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, sobre todo desde 2019.

Las transformaciones legislativas de gran calado hacia una reforma agraria con enfoque de género están por venir, y en parte ya han sido anunciadas en la presente administración de la presidenta Claudia Sheinbaum, que se propone una política de tenencia de la tierra que armonice la Ley agraria y el Código Civil para que se reconozca la doble jefatura de los hogares y la responsabilidad compartida del patrimonio familiar, así como la prescripción orientada a que las mujeres tengan un efectivo derecho a heredar la tierra.

¿Qué dificultades, que barreras culturales, sociales, institucionales, se enfrentan en este trayecto? Y ¿qué avances pueden vislumbrarse hacia una igualdad sustantiva que rompa la exclusi-

vidad masculina de la titularidad agraria? Estas son algunas preocupaciones que enmarcan las reflexiones de las expositoras de la presente mesa de debate.

La familia agraria

Gabriela Torres-Mazuera expuso que a pesar de los avances en la política agraria a favor de las mujeres aún quedan muchos pendientes, ya que existen resistencias tanto en los ejidos y comunidades como por parte de las burocracias gubernamentales. ¿Por qué las mujeres han sido históricamente excluidas de los derechos agrarios a pesar de participar en actividades agropecuarias? ¿Y por qué la mayoría de las hoy titulares agrarias son principalmente mayores de 65 años? Para dar una primera respuesta se refirió a la familia agraria 'se trazó una distinción entre actividades productivas de los hombres y las reproductivas de los hogares a cargo de las mujeres, como si los integrantes de una familia las tuvieran totalmente separadas'. En la 'familia agraria' se reconoció a un solo 'jefe de familia', proveedor y encargado de

la producción agropecuaria. Este modelo ideal fue un mecanismo para legitimar el poder masculino, los derechos agrarios y productivos son para ejidatarios o comuneros, ellas están excluidas.

Pero este tipo de familia está en crisis desde hace tiempo, por cambios sociodemográficos, por las migraciones de jóvenes y adultos en edad productiva, por la feminización obligada de las actividades productivas, por el envejecimiento del campo, por el decrecimiento de la población económicamente activa (masculina), y también por la revalorización de las tierras ejidales y comunales por parte de actores externos para actividades diferentes a las agropecuarias, y debido a que han cambiado las expectativas sobre todo de los jóvenes del campo.

A pesar de esta realidad, el discurso masculino de la separación entre lo productivo y lo reproductivo, sigue predominando, y en cuanto al derecho a la tierra se traduce en que "ellas pueden tenerlo si demuestran que son esposas, viudas, en cambio a las solteras difícilmente se les reconoce este derecho". Con la reforma a la Ley agraria de 1992, las parcelas ejidales entran al mercado, lo que desprotege aún más a las mujeres, ya que no hubo candados de ley que impidieran que predios que podían corresponderles, se heredaran, vendieran o dieran en usufructo a vecindados u otros agentes.

A pesar de la feminización de las actividades agropecuarias, las mujeres no son reconocidas como productoras o proveedoras, pues en los ejidos y comunidades y en la sociedad, están invisibilizadas, viven bajo el yugo patriarcal y siguen padeciendo de violencias múltiples. Enfatizó que hasta la fecha no existen mecanismos específicos que promuevan la titulación conjunta de hombres y mujeres. La Ley Agraria omite los derechos de las mujeres en caso de divorcio o separación, ya que solo se les permite conservar sus parcelas cuando ellas son titulares directas...Y tampoco tienen derecho sobre los solares donde están sus casas. "Ellas me han contado que resisten abusos, golpes, violencias, para no quedarse sin un lugar donde vivir". Cuando heredan terrenos es principalmente por vía sucesoria, por eso las herederas son personas

mayores que a su vez se los dan a los hijos varones. En Yucatán, por ejemplo, la mayoría de los padrones estaban desactualizados, y con las expropiaciones ejidales para el tren 'Maya' las mujeres de ejidatarios fallecidos que no había logrado hacer el trámite de la sucesión, no recibieron ningún pago. Estos abusos se siguen cometiendo hasta la fecha.

¿Como incorporar la perspectiva de género en la política agraria?, hay muchos aspectos importantes como el reconocimiento de la doble jefatura en los hogares, y la prescripción sobre parcelas ejidales a cargo de mujeres, sobre todo en contextos de migración cuando son ellas quienes trabajan la parcela y no tienen voz en la asamblea. Es necesario que se les transfiera la titularidad de derecho, y su participación equitativa en órganos de representación ejidal y comunal; así como revisar la situación de la Unidades Agrícola e Industrial de la Mujer (UAIM) pues muchas están abandonadas o privatizadas.

Asamblea agraria

Erika Carbajal compartió la experiencia de Tequio Jurídico, organización civil que durante 27 años ha acompañado a comunidades indígenas y a mujeres que luchan por sus derechos como comuneras en la región chontal de Oaxaca.

En Oaxaca existen ejidos y comunidades, núcleos agrarios reconocidos en el derecho positivo, y también pueblos indígenas regidos por usos y costumbres o sistemas normativos internos. Se trata de dos realidades distintas, el reto consiste en entretener estos derechos para que las comunidades y los pueblos, y mujeres y jóvenes, puedan utilizarlos en la defensa plena de sus derechos en la vida comunitaria.

Refirió tres procedimientos o vías para reconocer titularidad del derecho a la tierra: Asamblea agraria, Juicio agrario y Sucesión de derechos. En particular, dijo, "hemos dado prioridad a la Asamblea Agraria", porque en la mayoría de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca, hay tenencia colectiva de la tierra, que se distribuye en Asamblea según las necesidades de la población. Se trata de un reparto directo y oral acordado por el colectivo, y por esta vía tanto mujeres casadas, solteras, separadas, y juventudes pueden acceder a la tierra; es decir a una titularidad parcelaria de hecho, independientemente del estado civil.

La vía del reparto por Asamblea agraria es histórica en las comunidades agrarias y debe mantenerse, pero está vulnerándose porque el Estado no lo reconoce. Es un desafío para instituciones como el Registro Agrario Nacional (RAN) y la Procuraduría Agraria (PA) cambiar las condiciones y materializar este derecho como un ejercicio pleno; y sensibilizar a servidores públicos, para que entiendan "que las mujeres no se viven sin su comunidad, sin su



Mujer campesina. Archivo Instituto Maya

ejido, ahí crecieron, ahí pertenecen, ahí están en su día a día... son parte de una colectividad, y no tienen por qué librar solas esta lucha comunitaria por sus derechos agrarios... Nuestra apuesta es por una tenencia colectiva de la tierra y no individual, vía asamblea agraria, donde las mujeres puedan acceder a la titularidad".

Sucede que hay desconocimiento sobre el tema, falta información y cambios culturales o de conciencia, "porque las mujeres hemos sido discriminadas, se nos ha tratado como personas sin capacidad de pensar y proponer, pues vivimos en una estructura capitalista, patriarcal, racista y de colonización. Y así será mientras no cambie este sistema.

Afirmó que el gobierno promueve programas que atentan contra la Asamblea Agraria y los derechos colectivos, la autonomía y la libre determinación de las comunidades, y se contraponen al derecho indígena, como el Programa de Certificación de derechos ejidales y titulación de solares, llamado PROCEDE, después FANAR, hoy RAJA, que impide que vía Asamblea Agraria se reconozcan a nuevas comuneras, comuneros y ejidatarios/os. Es un gran desafío revertir este programa.

En Oaxaca, principalmente en la región chontal, dijo, "se ha logrado que por la vía de la Asamblea, varias comunidades actualicen sus padrones agrarios y reconozcan a las mujeres como titulares, y que en sus estatutos comunales asienten este derecho; herramientas de gran trascendencia jurídica.

Finalmente, aunque hay avances en la reforma al artículo 37 de la Constitución en la Ley Agraria de 2016 sobre la participación femenina en cargos comunitarios, ha sido desafiante para ellas llegar a ocupar cargos en los comisariados sin ninguna experiencia previa. Yhan aprendido y lo han hecho bien.

Cifras de la desigualdad agraria

Gabriela Rangel expuso que en nuestro país, el 51% de la tierra es propiedad social de 32,251 núcleos agrarios, 29,827 ejidos y 2,424 comunidades agrarias.

De las 5.4 millones de personas ejidatarias, comuneras, poseionarias y avecindadas en México: solo 28% son mujeres y 72% hombres, es decir, apenas tres de cada 10 personas ejidatarias o comuneras son mujeres. Y si no son titulares de la tierra, tampoco tienen voz ni voto en las asambleas agrarias, ni posibilidad de participar como parte de autoridades agrarias.

Se trata de un millón y medio de mujeres ejidatarias o comuneras que padecen esta estructura patriarcal y la resistencia de ejidatarios y comuneros a que ellas ejerzan sus derechos agrarios de manera plena. En la reforma al artículo 37 del 2016, los órganos de representación y vigilancia quedaron en una relación de participación 40-60, entre hombres y mujeres; y en el 2023 ya se habla de paridad. En mayo de 2025 el RAN registró 14,119 ejidos con 84,714 personas titulares en órganos de representación vigentes, de los que sólo 21,293 son mujeres, es decir el 25%. Y 1,402 comunidades con 8,412 personas titulares, de las que solo 1,755 mujeres, el 21%. En ambos órganos ellas ocupan apenas el 13% de las presidencias de comisariados. Entonces ¿Cuál paridad? Si solo un 28% de las mujeres tienen calidad agraria, o 27% si se quita a las avecindadas y posesionarias. Por eso la paridad en comisariados es muy difícil de lograr, mientras no hay igualdad entre hombres y mujeres en la titularidad agraria.

En cuanto a los pueblos indígenas, el RAN junto con el INPI ubicó los núcleos agrarios con mayor población indígena y está difundiendo en diferentes lenguas los trámites y procedimientos agrarios particularmente los sucesorios de mujeres indígenas. Y viene una ley secundaria de derechos indígenas con un capítulo referente a tierras y derechos agrarios de las mujeres. El panorama es complejo, y tratamos de mejorar la acción institucional y el compromiso con este sector.

En cuanto a la certificación agraria que empezó PROCEDE hoy RAJA, con la reforma al 27 constitucional, hay que decir que cumplió su cometido, pues

ya se ha certificado el 95% de los núcleos agrarios y el 93% de la superficie, apenas faltan 1741 núcleos agrarios por certificar (1311 ejidos y 430 comunidades), esto aunado a que se abrió la posibilidad de privatizar tierras ejidales y comunales, lo que no tuvo el impacto esperado, pues en 2007 de 105 millones de hectáreas del sector social, actualmente sólo 6 millones de hectáreas se han privatizado o entrado en dominio pleno. Pero la necesidad y la intención es reformular con otra visión lo que hoy queda del PROCEDE- RAJA, en las nuevas condiciones de nuestro país.

Acciones a favor de las mujeres

Desde la SEDATU se retomó el anterior trabajo del RAN para lograr el compromiso presidencial 53 (Jornada de atención a mujeres agraristas, Red de mujeres agraristas, talleres y diplomados de formación, de mujeres y servidores públicos) y se agregó la estrategia de Caravanas interinstitucionales, Campaña de información nacional sobre derechos agrarios de las mujeres, atención a la violencia patrimonial de las mujeres en núcleos agrarios (violómetro), impulso a redes locales de mujeres, fortalecimiento a liderazgos femeninos. Hasta hoy se han realizado 72 Caravanas donde se han atendido a más de 20 mil personas y en éstas, más de dos mil mujeres recibieron documentos agrarios. Además de promover la titularidad agraria femenina, lo más relevante es escuchar a las mujeres impulsar su participación en asambleas, crear espacios de reflexión para cambiar los roles que afectan sus vidas en la familia y la comunidad.

Neoliberalismo y violencia contra las mujeres

Elvira Concheiro señaló que la problemática de desigualdad entre hombres y mujeres en relación a los derechos agrarios, se profundizó con el modelo neoliberal implantado en México por más de tres décadas: empobrecimiento y abandono del campo, privatización de la propiedad social, mayor vulneración de las condiciones de vida y de los derechos de las mujeres. En este periodo se recrudeció el patriarado pues aumentó la violencia y la discriminación contra las mujeres en todos los ámbitos y en su entorno familiar, comunitario y social. Por eso la falta de derechos agrarios de las mujeres se enmarca en un universo de desigualdades más amplio que el de la titularidad de una parcela, pues ellas sufren violencia y exclusiones múltiples.

Remontar la desigualdad social, la pobreza y favorecer a las mujeres, las infancias y las juventudes, ha sido un enorme reto para los gobiernos de la Cuarta Transformación. Desde 2019 la administración obradorista primero, y ahora de la presidenta Claudia Sheinbaum han emprendido una política agraria de revaloración del

campo, de los campesinos, de las mujeres rurales, y en general por favorecer a las poblaciones con mayores rezagos y más vulnerables tanto rurales como urbanas.

La Secretaría de las Mujeres creada en el presente gobierno federal, tiene el compromiso de reivindicar las luchas históricas y presentes de las mujeres por sus derechos y por modificar las condiciones de discriminación y violencia que padecen. Reconoce que la violencia en el campo se ha recrudecido por la presencia del crimen organizado, que ocupa territorios y dispone de vidas y cuerpos principalmente de niñas y mujeres.

Entre otras acciones, la Secretaría está difundiendo en todos los rincones del país la Cartilla de Derechos de las Mujeres: una herramienta práctica y de consulta útil para hombres y mujeres, traducida a varias lenguas, y orientada a visibilizar la condición de las mujeres y sus derechos. Ya se han distribuido 30 millones de cartillas. También están realizándose Asambleas en coordinación con varias instituciones, en los lugares más empobrecidos, violentos y marginales de nuestro país, "Vamos a terminar las primeras 600 -dijo- ahí aprendemos de las mujeres, entendemos sus preocupaciones, pues queremos que los proyectos y acciones de gobierno se acerquen a la gente, brinden atención a sus necesidades y refuercen y restituyan la comunidad campesina e indígena".

Algunas propuestas de esta la mesa de análisis y reflexión

- Regular la cesión de los derechos asociados a la calidad de ejidatarios o comuneros.
- Reconocer al cónyuge, concubina o concubinario, así como a los hijos o hijas de los ejidatarios y comuneros como avecindados del ejido o comunidad.
- Establecer la divisibilidad del derecho agrario cuando se trata de la transmisión de derechos vía herencia, a fin de reconocer los diferentes patrimonios encapsulados en un solo "derecho agrario" y dar acceso a distintos sujetos de derechos con posibilidades de titulación conjunta o como patrimonio familiar.
- Asambleas agrarias como vía principal de acceso a la tierra.
- Continuar las Caravanas para mujeres en la propiedad social.
- Integralidad y modernización de las instituciones agrarias.
- Rediseñar con las mujeres, jóvenes e indígenas de ejidos y comunidades los programas de gobierno y acciones asociadas a la titularidad agraria femenina, con enfoque de género, interseccional e intercultural.
- Espacios de participación de mujeres en sus ejidos, comunidades y pueblos indios, donde se les reconozcan sus derechos y se favorezca su acercamiento con las instituciones de gobierno y su participación en programas públicos rurales.
- Seguimiento y continuidad a estas mesas de análisis. •

Políticas hacia la igualdad de género en la propiedad social

Gabriela Rangel Faz

La brecha de género en la titularidad de la tierra en la propiedad social, de 1970 a 1992 disminuyó aproximadamente un punto porcentual por año. Posteriormente, hacia 2023, es decir, en tres décadas, sólo descendió otros siete puntos porcentuales.

Ante esta lenta disminución en la desigualdad de género en la tenencia de la tierra de ejidos y bienes comunales, retomando la problemática de las mujeres rurales, la Dra. Claudia Sheinbaum propuso en marzo 2024, en los 100 puntos para continuar la transformación, la **República de y para las Mujeres**, específicamente señaló que: Se implementará una política de promoción y apoyo al ejercicio de los derechos de las mujeres en el campo, reconociendo la jefatura doble de hogar y el derecho a la prescripción positiva para las mujeres. Posteriormente, el 1º de octubre del 2024, la Presidenta Claudia Sheinbaum Pardo incluyó entre sus compromisos de Gobierno, el siguiente compromiso: 53. 150 mil mujeres serán reconocidas con derechos agrarios.

Poner en el foco el tema de la desigualdad en la titularidad en la tenencia de la tierra en ejidos y bienes comunales, así como los derechos agrarios de las mujeres en la propiedad social es sin duda un gran acierto, que ha hecho que dependencias federales, estatales y municipales, hayan puesto en el centro de su trabajo el cumplimiento de esta meta.

La desigualdad de las mujeres en ejidos y bienes comunales, al inicio del 2º piso de la 4T

Algunos aspectos que han influido en la situación actual son:

1. La herencia como principal forma de acceso a la tierra por las mujeres lleva a que en general, se tiene que esperar al fallecimiento del esposo, concubino, padre o abuelo, quienes por costumbre, optan por heredar a varones.
2. Edad avanzada de las titulares de la tierra. El 60% de las mujeres titulares tienen más de 60 años.
3. Baja presencia de mujeres en los órganos de representación e

incumplimiento del Artículo 37 de la Ley Agraria. La existencia de menos de 3 mujeres titulares por cada 10, dificulta que la disposición de la Ley que señala que debe haber paridad en los órganos de representación y vigilancia (ORYV), se cumpla. A mayo del presente año, sólo el 25% de las personas de los ORYV en ejidos y 21% de bienes comunales, eran mujeres.

4. Actualización de reglamentos internos sin la participación de las mujeres de ejidos y comunidades.
5. No hay presupuesto etiquetado para una Política de igualdad de género en la propiedad social.
6. Rezago agrario generalizado que dificulta la coordinación interinstitucional, por parte del sector agrario, en particular en las estrategias y acciones enfocadas en las mujeres.
7. Marcos jurídico, institucional y social que limitan que las mujeres logren por ejemplo, la co-titularidad en la propiedad social, la prescripción positiva, o la participación en sus asambleas. La baja titularidad se debe a que no se han adecuando las leyes al marco internacional de derechos, las instituciones se rigen por la Ley Agraria de 1992, la más duradera en la materia, por lo tanto, no se adecúan a la realidad actual, y han faltado políticas públicas integrales en favor de las mujeres rurales.

¿Qué pensaban las mujeres sobre su problemática?

Al realizar talleres en el 2024, sobre la problemática de las mujeres en sus ejidos y comunidades agrarias; el Registro Agrario



Entrega de documentos agrarios a mujeres. Cortesía Sedatu

Nacional identificó conjuntamente con ejidatarias, comuneras, posesionarias o vecindadas de Ciudad de México, Colima, Chiapas, Durango, Morelos, Nayarit, Puebla, Quintana Roo, Yucatán; los siguientes problemas principales:

La gran mayoría de las mujeres identificaron el machismo, discriminación y desigualdad como el mayor problema (53%) que ellas padecen para ejercer sus derechos. Enseguida, ubicaron temas de baja estima o indiferencia para participar (14%) y falta de información, desconocimiento sobre la Ley Agraria y del campo, en general (13%). Otros temas relevantes son las edades avanzadas que tienen las ejidatarias y comuneras, que solo una persona de la familia puede ser parte de las decisiones, que no se hereda a mujeres, las autoridades no quieren traspasar derechos a las hijas o las personas titulares no dejan sucesores.

Esta problemática ha llevado al Gobierno Federal a impulsar estrategias y convenios de coordinación para facilitar a las mujeres que sus derechos agrarios y otros sean reconocidos y tengan menos dificultades para acceder a ellos. A continuación, se presenta la estrategia eje del Gobierno Federal.

Caravanas para Mujeres en la Propiedad Social

El impulso a las Caravanas para Mujeres en la Propiedad Social en México se basa en la necesidad de abordar la histórica desigualdad de género que ha limitado el acceso, la titularidad y la participación de las mujeres en la toma de decisiones dentro de los núcleos agrarios. Estas caravanas son una política pública que busca que las instituciones federales, estatales y municipales, del sector social, productivo y ambiental focalicen su atención en las mujeres que habitan la propiedad social, resolviendo obstáculos concretos al ejercicio de sus derechos.

Objetivos principales

- Disminución de la brecha de desigualdad.
- Otorgamiento de certeza jurídica.
- Fortalecimiento de la autonomía económica.
- Empoderamiento y participación efectiva.
- Acceso a servicios integrales.

Primeros resultados
A agosto 2025, se realizaron 72 Caravanas para Mujeres en la Propiedad Social en todo el país, se brindaron servicios públicos

a más de 20 000 personas, y más de 2,000 mujeres recibieron documentos agrarios.

Han participado 17 dependencias federales y 40 instancias estatales y municipales para brindar 30 servicios, priorizando a mujeres de núcleos agrarios

Para su realización se suman los recursos financieros, humanos y materiales de todas las instancias participantes; así como el interés de ser parte de esta motivante acción de gobierno a favor de las mujeres.

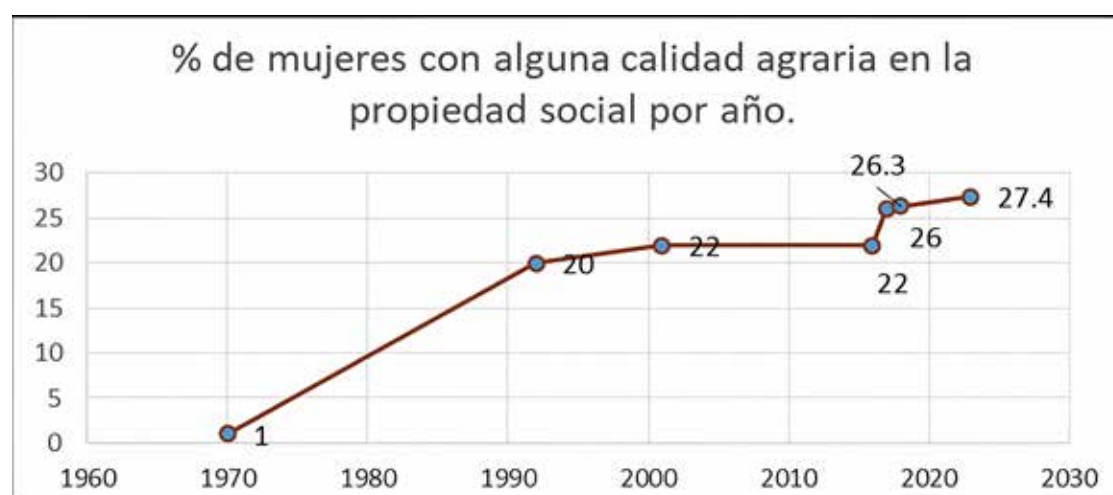
Reflexión final

Tener el documento agrario que hace de una persona titular del derecho y/o de la tierra, es un primer gran paso para la igualdad, pues hay la certidumbre jurídica sobre la tenencia de la tierra con ese certificado, y es más factible el ingreso a los programas de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER), a los programas Sembrando Vida o de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), entre otros. Pero, para que las mujeres ejerzan los derechos agrarios, el machismo al que se enfrentan, la exclusión, la falta de información, las violencias múltiples; requieren de cambios profundos en las sociedades ejidales, en muchas mujeres y en las instituciones que trabajan estos temas. Por ello, la información, promoción de los derechos, la reflexión sobre las causas estructurales que los limitan, son fundamentales para modificar las malas costumbres, peores prácticas, ineficiencias e injusticias.

Es decir, la titularidad como ejidatarias y comuneras, debe acompañarse con la promoción de cambios en las relaciones sociales de los núcleos agrarios, con el reconocimiento de los múltiples aportes de las mujeres rurales a sus hogares, pueblos, y al país entero. Ello implica que el servicio público que se realiza en el ámbito rural, debe tener perspectiva de género y, ante la riqueza cultural del país, interculturalidad.

Entonces, las asambleas ejidales o comunales, los órganos de representación y vigilancia, las instituciones públicas agrarias, con sus personas registradoras, abogadas, ingenieras, organizadoras, magistradas, y directivas; así como los trámites y procedimientos que se realizan deben contar con esta perspectiva.

En un sector, cuyas bases estructurales, datan de hace más de un siglo, con un reparto agrario patriarcal, y un sector rural de "hombres"; es muy necesario redoblar esfuerzos, sumar voluntades, y ante todo, promover la formación y organización de mujeres de ejidos y bienes comunales, para que planteen desde sus interseccionalidades y contextos, sus agendas que les permitan avanzar en el ejercicio de sus derechos agrarios. •



Ser mujer no basta: los límites de la titularidad agraria como transformación feminista



Madre e hija en la recolección de leña en Yucatán. Cristina Soledad del Carmen Cauich

Gabriela Torres-Mazuera CIESAS

La exclusión de las mujeres en el sector agrario ha comenzado, desde hace algunos años, a ser reconocida como una problemática que requiere atención por parte de las instituciones agrarias (RAN, PA y Tribunales Agrarios). La presidenta Claudia Sheinbaum, incluso, incorporó entre sus 100 compromisos la meta de otorgar la titularidad de la tierra ejidal y comunal a 150 mil mujeres, así como avanzar hacia la co-titularidad de la propiedad social, tal como está reconocido en el Código Civil, aunque no en la Ley Agraria.

La incorporación de mujeres como titulares de derechos agrarios es, sin duda, un paso necesario. Sin embargo, no debemos suponer que esta acción generará de manera automática una transformación en las relaciones de género ni, mucho menos, una subversión de las estructuras patriarcales.

La demanda de incluir a las mujeres en el ámbito agrario surge de un planteamiento feminista que visibiliza y cuestiona la exclusión histórica de las mujeres campesinas del reparto y del acceso a la tierra ejidal y comunal. Esta perspectiva interpela dos supuestos que fundamentaron la redistribución de tierras: primero, el reconocimiento exclusivo de un "jefe de familia" varón como

sujeto de derecho; y segundo, el supuesto según el cual las actividades agropecuarias son tareas esencialmente masculinas. Ambos factores explican la exclusión inicial de las mujeres en el proceso de dotación de ejidos y restitución de bienes comunales.

Actualmente, la mayoría de las mujeres que ostentan derechos ejidales accedieron a ellos por herencia, tras el fallecimiento de sus esposos y en menos casos de sus padres. En consecuencia, se trata, en su mayoría, de mujeres mayores que, en muchos casos, y siguiendo los usos y costumbres locales, tienden a transferir los derechos agrarios a sus hijos varones, quienes por tradición suelen encargarse de las labores agrícolas.

La calidad agraria para mujeres no siempre garantiza el acceso a las tierras (esta situación le hemos observado en Yucatán donde las tierras ejidales son en gran parte de uso común y pueden estar acaparadas por ejidatarios varones que no dan acceso a la tierra a las viudas que heredan el derecho agrario) ni la participación real en las asambleas. Desde otra perspectiva, hemos identificado que, en algunos ejidos, ciertas mujeres titulares de derechos parcelarios y con calidad de ejidatarias o posesionarias fungen como prestanombres de familiares masculinos que acaparan tierras, disimulando dicha concentración bajo nombres femeninos. Finalmente, se han documentado casos de mujeres ejidatarias que, al asumir cargos en los órganos de representación, defienden los intereses de los grupos más poderosos conformado por hombres, promoviendo la mercantilización de las tierras sin adoptar una perspectiva feminista ni de justicia intergeneracional.

Este conjunto de situaciones diversas se explican si reconocemos que las relaciones patriarcales pueden reproducirse desde

las propias mujeres: madres que otorgan un trato preferencial a los hijos varones en detrimento de las hijas (ya sea en el acceso a recursos o en la toma de decisiones familiares) o suegras que ejercen dominación sobre sus nueras, reforzando la autoridad de los hombres, por mencionar algunos ejemplos emblemáticos.

De ahí que la crítica feminista no se limita únicamente a visibilizar la exclusión histórica de las mujeres en la titularidad de derechos agrarios, sino que va más allá al cuestionar los mecanismos mediante los cuales se naturaliza la dominación masculina. Dicha dominación se traduce en formas de violencia y afectaciones estructurales que impactan a todos los grupos sociales (hombres y mujeres por igual, así como personas con otras orientaciones de sexuales, infancias, jóvenes, adultos mayores) y que se materializan en las instituciones, las leyes, los usos y costumbres, así como en los valores culturales.

Lo anterior evidencia una realidad que no debería sorprender: la titularidad agraria de las mujeres no garantiza por sí misma una agenda de género ni, mucho menos, una perspectiva feminista. En otras palabras, ser mujer ejidataria o comunera no implica necesariamente ser feminista, y esto resulta aún más evidente en el ámbito agrario, donde no se ha consolidado una agenda que confronte de manera directa el pacto patriarcal y mercantilista que persiste en la Ley Agraria y en las políticas públicas.

Por ello, no basta con asegurar el acceso formal de las mujeres a los derechos agrarios. Es indispensable impulsar una reflexión profunda al interior de los hogares, las asambleas ejidales y de bienes comunales, así como en las propias comunidades, orientada a la construcción colectiva de una agenda de género. Más que celebrar de forma acrítica la incorporación de mujeres como titulares de derechos, es fundamental escuchar las voces de aquellas que habitan y participan en los ejidos y comunidades, para comprender sus necesidades, aspiraciones y motivaciones en relación con las tierras ejidales y comunales. Solo desde ese reconocimiento es posible construir estrategias feministas que avancen hacia una justicia de género e intergeneracional auténtica. •



Mujeres por sus derechos en Yucatán. Cristina Soledad del Carmen Cauich

Aunque Sheinbaum propone titularidad para 150 mil mujeres, el acceso real a tierra y poder sigue mediado por prácticas patriarcales. Urge agenda feminista que transforme hogares, asambleas, políticas agrarias y narrativas comunitarias.

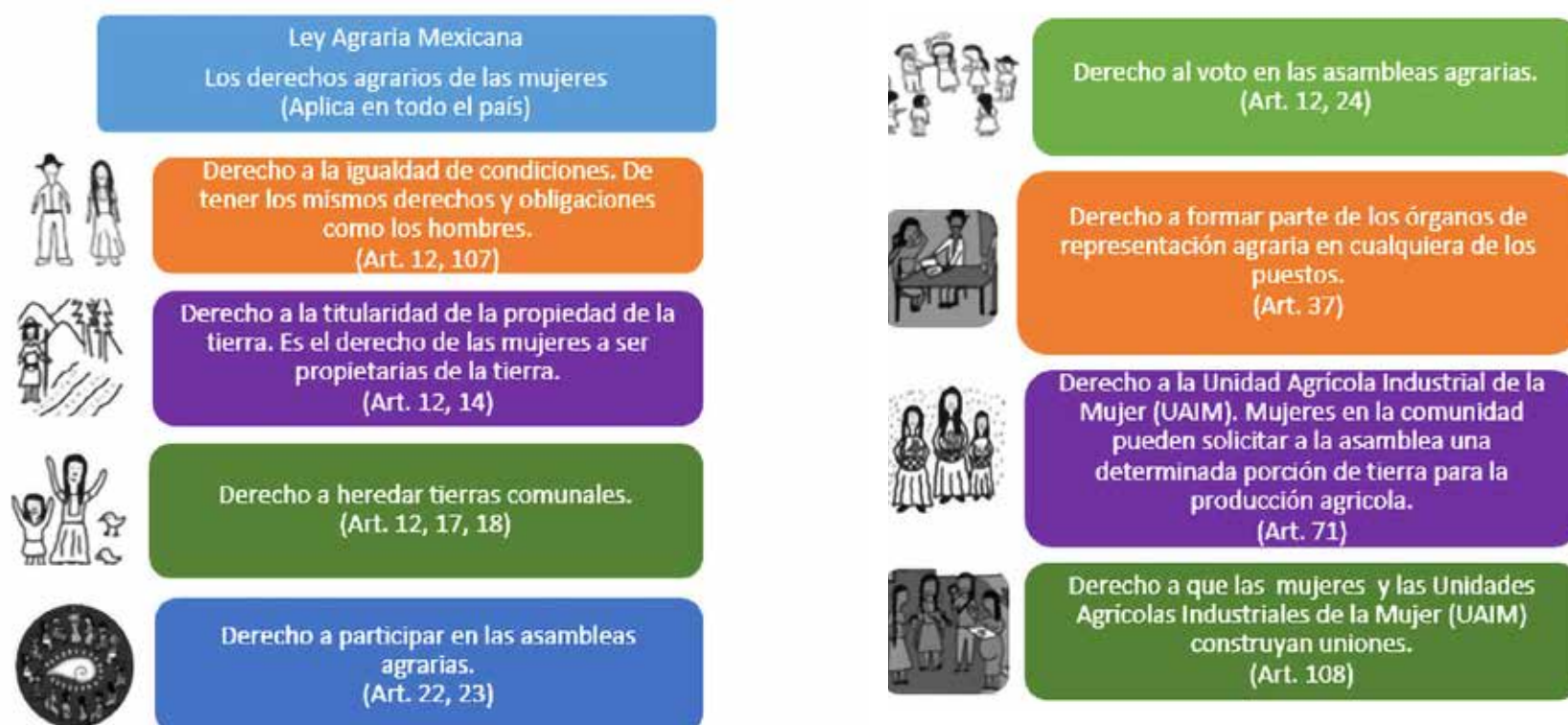
Guía para las mujeres en los cargos agrarios y el ejercicio de sus derechos

Tequio Jurídico A.C.

2. Los derechos agrarios de las mujeres en la línea del tiempo de la legislación en México



4.3. Los Derechos Agrarios de las Mujeres en la Ley Agraria





Uso del aparato A. Taller de género y agroecología de la Unosjo. Iván Zamora

Cuerpo y territorio: mujeres que sostienen y defienden la vida frente a la crisis climática

Yolotzin Zamora Méndez Gestora intercultural
nejxochiltatol@gmail.com

En los territorios rurales de América Latina, las mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes desempeñan un papel esencial en el sostenimiento de la vida. Ellas siembran, cosechan, transforman y distribuyen alimentos, al mismo tiempo que asumen las labores de cuidado indispensables para la reproducción social. Sin embargo, esta doble carga, productiva y de cuidados, sigue siendo poco reconocida, pues se considera parte “natural” del trabajo femenino.

Frente al avance de la crisis climática, el agotamiento de los suelos y el despojo territorial, las mujeres rurales están en la primera línea de impacto. La escasez de agua, la pérdida de biodiversidad y la disminución de cultivos básicos profundizan las desigualdades existentes. Aun así, son ellas quienes sostienen estrategias para enfrentar y resistir estos desafíos: organizan redes de intercambio, promueven la agroecología, resguardan semillas nativas, defienden los bienes comunes e incluso utilizan herramientas de la comunicación y el cine para visibilizar

sus esfuerzos por conservar la vida en sus territorios.

Cuidar es sanar

El cuidado, entendido desde las experiencias de los pueblos, no es un acto privado ni una muestra de sentimentalismo. Es una práctica política de supervivencia colectiva y una estrategia para reparar los daños causados por siglos de despojo y explotación. Cuidar es sanar la tierra, reconstruir la comunidad y restaurar los lazos entre los cuerpos y los territorios.

Esta comprensión del cuidado cuestiona la idea de que la sostenibilidad ambiental depende únicamente de políticas o tecnologías “verdes”. Propone reconocer los saberes territoriales y comunitarios que han permitido sostener la vida incluso en condiciones adversas. Cuidar el agua, el suelo y los vínculos humanos forma parte de una misma trama de interdependencia.

Justicia climática: una lucha antirracista y decolonial

La crisis climática no afecta a todas las personas por igual. Las comunidades campesinas, negras e indígenas viven en los territorios más expuestos a la contaminación, los incendios y las sequías. Esta desigualdad no es casual, sino resultado de un modelo económico basado en el

colonialismo extractivista, que ha considerado cuerpos y naturaleza como recursos disponibles.

Por ello, los movimientos de mujeres rurales y afrodescendientes insisten en que la justicia climática debe ser también una justicia racial y decolonial. Reparar los daños ambientales implica reconocer las deudas ecológicas del Norte global con los pueblos del Sur, redistribuir recursos y garantizar la soberanía alimentaria y energética. No se trata sólo de mitigar emisiones, sino de transformar las estructuras que sostienen la desigualdad, el patriarcado que sobreexplota el trabajo de las mujeres y limita su acceso a la tierra; el racismo ambiental que ubica a las comunidades racializadas en los territorios más degradados; y el modelo extractivista que concentra el agua, la energía y los bienes comunes en manos de corporaciones.

En mi experiencia acompañando procesos de vida en la sierra nororiental de Puebla, he visto cómo las mujeres principalmente, desde su propio quehacer transformamos las estructuras de desigualdad. A través de la comunicación comunitaria, el cine, la defensa biocultural y el trabajo colectivo, recuperamos la palabra y reimaginamos el territorio como un espacio de reciprocidad. Estas prácticas muestran que el cambio se construye fortaleciendo la autonomía y el poder de decidir sobre la tierra y la vida compartida.

Ecofeminismos del sur y epistemologías de la vida

Los feminismos comunitarios y los ecofeminismos del sur coinciden en señalar que la explotación de la naturaleza y la opresión de las mujeres son dos expresiones del mismo proyecto colonial. Frente a ello, las mujeres rurales han desarrollado prácticas que regeneran tanto los ecosistemas como los lazos sociales: huertos colectivos, casas de semillas, sistemas de trueque, rituales de agradecimiento a la tierra y procesos de educación ambiental intergeneracionales.

Estas experiencias muestran que el conocimiento científico y el saber comunitario pueden dialogar para crear soluciones sostenibles y culturalmente situadas. La agroecología, por ejemplo, combina técnicas contemporáneas con principios ancestrales de reciprocidad y ayuda mutua. Esta convergencia entre ciencia y territorio construye una base sólida para enfrentar la crisis climática desde el cuidado, no desde el control. Desde la mano vuelta, no desde la dominación.

Cuidado como justicia reparadora

En los pueblos, el cuidado se ha convertido en una forma de reparación y continuidad. Las mujeres no sólo sostienen la vida cotidiana, sino que reconstru-

yen los vínculos comunitarios fracturados por la migración, la violencia o el cambio climático. Los espacios colectivos que ellas lideran funcionan como centros de organización y resistencia, donde se piensa cómo mantener el bienestar común sin agotar los recursos naturales.

El cuidado implica redistribuir bienes, valorar conocimientos locales y reconocer la interdependencia entre todos los seres vivos. No se trata de un gesto asistencial, sino de una práctica transformadora que articula economía, ecología y justicia social. Acompañar los duelos, sostener la esperanza y ayudar a que la vida vuelva a florecer son también formas de resistencia.

El territorio enseña que la vida siempre busca caminos para regenerarse, el olor a tierra mojada, el murmullo de los ríos y el canto de las aves recuerdan que el ciclo continúa. Desde ahí, las mujeres se convierten en guardianas de la memoria y del futuro, en tejedoras de relaciones que permiten sostener lo común. Cuidar colectivamente es, entonces, un acto de esperanza y un compromiso con la vida.

Ninguna lucha sobre nosotras

En medio de estas luchas, el movimiento de mujeres defensoras ha dejado claro que la transformación social también debe alcanzarse dentro de los propios espacios de resistencia. Así lo expresó la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos (Red TDT) al afirmar con fuerza: “¡Ninguna lucha sobre nosotras!”. Este pronunciamiento, surgido en el contexto de las denuncias de violencia machista impulsadas por el movimiento #MeToo, marcó un precedente ético al reconocer que no puede haber justicia ambiental ni defensa del territorio si se toleran violencias hacia las mujeres.

El cuidado colectivo comienza, entonces, por garantizar la dignidad y la seguridad de todas. No se puede sostener la vida sin erradicar las violencias que la amenazan. La justicia climática y la justicia de género son una misma lucha, ambas buscan reparar, proteger y reconstruir los tejidos de la existencia.

En tiempos de emergencia climática, el cuidado se revela como una forma de resistencia activa y una propuesta de futuro. Frente al modelo extractivista que separa al ser humano de la naturaleza, las mujeres rurales, indígenas y afrodescendientes reivindican la vida como un tejido compartido entre cuerpo y territorio. Su trabajo, muchas veces invisible, sostiene no sólo a sus comunidades, sino al conjunto de la humanidad.

Porque cuidar, en su sentido más profundo, es también un acto político, una manera de sanar la tierra y de afirmar que la vida, pese a todo, es continuidad ancestral. •



Siembra con abono orgánico. Taller de género y agroecología de la Unosjo. Iván Zamora



Doña Rosenda de 90 años sosteniendo vainas de vainilla. Juana Victoria Pérez Vázquez

Mujeres vainilleras de Cuyuxquihui, Papantla: resistencia, conocimiento e identidad biocultural

Juana Victoria Pérez-Vázquez Licenciatura en Biología por la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, Maestría en Ecología Tropical por el Centro de Investigaciones Tropicales juanavictoriap@gmail.com

En el Totonacapan veracruzano, la vainilla no es solo una orquídea: es una historia viva que simboliza memoria y resistencia. Cultivada desde tiempos prehispánicos por el pueblo totonaca, la vainilla ha sido fuente de identidad y sustento. Sin embargo, detrás de su fragancia hay rostros muchas veces invisibilizados: el de las mujeres que siembran, cuidan, cosechan y conservan la vida en los paisajes bioculturales de Papantla.

Esta investigación etnográfica buscó conocer el papel de las mujeres en el cultivo de la vainilla y en la conservación de la diversidad biocultural del Totonacapan. A través de entrevistas, recorridos, observación participante y fotografía, se documentó cómo las mujeres no solo participan en el proceso productivo, sino que son piezas fundamentales en la transmisión del conocimiento, el manejo de la biodiversidad y el cuidado del territorio.

Los vainillales tradicionales

El sistema tradicional –asociado con árboles vivos que aportan abono al suelo, previenen la erosión y sirven de hábitat a nume-

rosas especies (Romeu, 1995)– es una de las formas de cultivo más antiguas y sostenibles. En este caso, el cultivo tradicional no solo produce vainilla, sino que también mantiene viva una relación entre las personas y la naturaleza, pues aporta alimento, identidad cultural y hábitat.

En Papantla, las mujeres han tenido históricamente un papel central en este sistema. Ellas también seleccionan las semillas, preparan los suelos, polinizan las flores de

la vainilla, benefician las vainas y, al mismo tiempo, resguardan las prácticas rituales y los conocimientos heredados. Como señalan Toledo y Barrera-Bassols (2008), estos conocimientos campesinos y tradicionales son parte de una memoria biocultural que entrelaza la vida, la lengua y la tierra.

Traspatios diversos

Uno de los hallazgos más significativos del estudio fue el papel de los traspatios y solares manejados por mujeres. En estos pequeños espacios se cultivan no solo vainilla, sino también una variedad de especies cultural-

mente importantes: la pimienta (*Pimenta dioica*), el maíz (*Zea mays*), el pipián (*Cucurbita sp.*), el piñón comestible (*Jatropha curcas*), los chiles (*Capsicum annum*), ciruelas (*Spondias spp.*) y una amplia gama de plantas medicinales.

Estos traspatios o solares representan refugios de biodiversidad y espacios de autonomía. En ellos se entrelazan el trabajo cotidiano, la agricultura, los conocimientos culturales y su transmisión intergeneracional. En este sentido, también los montes y la tierra, para las mujeres vainilleras, no son solo un medio de producción, sino un espacio de vida, emotividad, identidad y espiritualidad. Ellas mantienen prácticas de reciprocidad a la tierra, como las ofrendas en la parcela para pedir permiso y agradecer, así como el respeto al dueño y dueña de la tierra (*Kiwigkolo* y *Kiwichat*, respectivamente). Como sostiene Kimmerer (2013), en las cosmovisiones indígenas, la reciprocidad y el respeto son los principios que guían la relación con el entorno natural.

Conocimientos que florecen desde las mujeres

El conocimiento de las mujeres vainilleras se transmite de generación en generación. Desde niñas aprenden a reconocer las plantas, los ciclos del agua y los tiempos de la siembra, pero también a cuidar la vida en sus múltiples formas. No obstante, este trabajo ha sido históricamente desvalorizado y excluido de las mediciones económicas y productivas.

Como afirman Mies y Shiva (2014), la economía moderna invisibiliza el trabajo de las mujeres al considerarlo improductivo, a pesar de ser esencial para la sostenibilidad del sistema capital, los sistemas agrícolas y ecológicos. En el caso de Papantla, las mujeres también sostienen la base del conocimiento local, pero muchas veces no poseen la tierra ni tienen voz en la toma de decisiones.

Pese a ello, ellas continúan tejiendo vínculos, transmitiendo conocimientos, defendiendo y

recuperando su territorio desde la práctica cotidiana. Su relación con la vainilla no se limita a la producción: es una forma de resistencia, de continuidad cultural y de reafirmación identitaria.

Paisajes bioculturales: donde la naturaleza y la cultura se abrazan

La diversidad biocultural comprende la interdependencia entre la biodiversidad, la cultura y la lengua (Maffi, 2007). En el Totonacapan, esta unión se expresa en los paisajes agroforestales donde conviven las especies cultivadas con el bosque tropical y las prácticas comunitarias.

El modelo clásico de conservación –centrado en proteger la naturaleza sin la intervención humana– ha sido cuestionado por excluir a las comunidades locales (Gómez-Pompa, 1998; West et al., 2006). En contraste, la conservación biocultural reconoce que los paisajes humanos y naturales son inseparables, y que los conocimientos tradicionales enriquecen la biodiversidad (Maffi y Woodley, 2010). Las mujeres vainilleras, con sus prácticas y su visión relacional del mundo, encarnan precisamente este paradigma.

Conclusión: el aroma de la resistencia

Las mujeres vainilleras de Papantla son guardianas del conocimiento, del territorio y de la biodiversidad. Su trabajo cotidiano entre las lianas de vainilla, los árboles, los solares y el hogar representa una forma de cuidado y resistencia frente a las desigualdades de género, la pérdida de conocimiento y las transformaciones del entorno frente a las presiones del paradigma del desarrollo.

El manejo de la vainilla desde la perspectiva femenina se basa en estrategias múltiples y adaptativas que combinan ciencia, experiencia y espiritualidad. Reconocer y fortalecer su papel no es solo una cuestión de justicia social, sino una necesidad para garantizar la sostenibilidad ecológica, cultural y económica del sistema agroforestal de la vainilla.

En el aroma dulce de una vaina curada se entrelazan siglos de historia, trabajo y memoria. En ese perfume que viaja por el mundo sigue latiendo el corazón de las mujeres totonacas, portadoras de una sabiduría que conserva la vida en todas sus formas.

“Tener un vainillar es como tener un bosque bien bonito” (Vainillera de Cuyuxquihui, 61 años). •

Nota: para ampliar esta reflexión puede consultar la tesis de maestría de mi autoría *El papel de las mujeres en el cultivo de vainilla y la conservación de la diversidad biocultural en Papantla, Veracruz*, disponible en https://www.researchgate.net/publication/396989734_El_papel_de_las_mujeres_en_el_cultivo_de_vainilla_y_la_conservacion_de_la_diversidad_biocultural_en_Papantla_Veracruz



Un traspatio totonaca con plantas de vainilla. Juana Victoria Pérez Vázquez

EL TRABAJO DE LAS MUJERES EN LA TRANSFORMACIÓN DE ALIMENTOS AGROECOLÓGICOS

Aprovechamiento, creatividad y autonomía alimentaria



Cosecha de elotes en Huerta Gosen.



Flavia de Albino y su nopalera en Huerta Gosen, Huamantla, Tlaxcala.

María Fernanda Iturbide Sordio Lic. en Sociología y maestrante del Posgrado en Estudios Políticos y Sociales de la UNAM

La agroecología, en varias partes de México, se instaure como movimiento social y científico a partir de la década de los setenta, como respuesta contrahegemónica a los daños medioambientales y sociales que trajo la implementación de políticas neoliberales agrarias, la apertura de mercados y los paquetes agroindustriales de la Revolución verde. Cabe destacar que el sistema agroecológico se sustenta sobre la filosofía cam-

pesina del cuidado comunitario de los territorios y del medio ambiente. A la par, este movimiento ha logrado responder a la necesidad actual de la pluriactividad campesina, estructurada a partir de diversas estrategias de subsistencia o de reproducción social orientadas a la seguridad y a la soberanía alimentaria familiar y comunal.

Asociado a ello, la agroecología propone crear redes alternativas de gobernanza territorial basada en saberes comunales; esto quiere

decir que la gestión del territorio no debe ser impuesta de manera jerárquica, sino que puede ser el resultado de un proceso participativo y consensuado. Desde esa lógica, la gestión del territorio se basa en los conocimientos situados, las prácticas y las experiencias que tejen las comunidades locales.

La mujer y la agroecología

El papel de la mujer en los procesos agroecológicos involucra actividades de trabajo productivo y reproductivo, las cuales son poco reconocidos por procesos que naturalizan el rol de las mujeres como cuidadoras de la vida humana y no humana, y a las expectativas sociales vinculadas a la desigualdad de género, provocando la extensión de las jornadas laborales, la inseguridad y la dependencia económica, así como la falta de autonomía en el manejo y toma de decisiones al interior de los espacios productivos, domésticos y comunales.

Por otro lado, en México se reconoce a las mujeres rurales como responsables de producir más del 50% de los alimentos (INMUJERES, 2019) y se estima que el 20% de los hogares rurales tiene como jefa de familia a una mujer (Leyva-Trinidad, 2019), lo que subraya la necesidad de transformar las estructuras sociales, políticas y económicas para favorecer el desarrollo de las actividades productivas de estas mujeres al quedarse al frente de su familia. Además, se ha observado que las mujeres suelen optar por producciones agrícolas que favorecen a sus territorios y a la salud familiar al fomentar prácticas agroecológicas, ya que son parte de las actividades de cuidado, materializadas en la alimentación y economía familiar.

Incluso, el trabajo que desempeñan las mujeres dentro de las iniciativas agroecológicas se apega a la pluriactividad rural, ya sea vinculada a los procesos del sistema alimentario, tales como la siembra, la selección de semillas, la transformación y la comercialización, así como el turismo. Del mismo modo, ellas realizan otros trabajos productivos como representantes de organizaciones de productores locales y como vendedoras independientes en mercados alternativos; asimismo, muchas de ellas desempeñan actividades profesionales en el sector terciario, en ramas como el turismo o la educación escolarizada, con el objetivo de diversificar los ingresos familiares.

Por ello, las experiencias de las mujeres en los sistemas alimentarios alternativos en México son fundamentales para comprender, desde otras perspectivas, las resistencias cotidianas que sostienen los procesos campesinos ante las problemáticas estructurales generadas por las políticas del desarrollo moderno, como es la desigualdad de género dentro de las unidades productivas.

Desde esa lógica, se entiende que las mujeres han construido prácticas y tecnologías para la subsistencia y la seguridad alimentaria de su familia, sustentadas en el conocimiento comunal, los cuidados de los territorios y contemplando aquellas prácticas relacionadas con las actividades reproductivas. Así, las acciones cotidianas implican en el desarrollo de saberes en torno a la alimentación a partir de la experiencia, la observación y la experimentación de los procesos de transformación de los alimentos para el aprovechamiento de los recursos que tienen disponibles en cada temporalidad. En otras palabras, las estrategias desarrolladas en lugares como el doméstico, la parcela y las cocinas se convierten en espacios de conducción política y resistencia ante estructuras políticas y sociales injustas, a través de la gestión de encuentros y cuidados con aquellos a los que consideran sus comunes.

Por ende, se destaca que el reconocimiento de los saberes que poseen las mujeres sobre la transformación y el aprovechamiento de alimentos es importante, pues la creación y desarrollo de estas habilidades ayuda a comprender cómo se mantiene y reproduce la vida campesina en la actualidad, dado que los conocimientos transmitidos por generaciones nunca han sido estáticos; más bien se han dinamizado para acoplarse tanto a las oportunidades, como a las complejidades que cada contexto y territorio presenta a nivel social, ambiental, económico y político.

Creatividad y aprovechamiento del temporal

Actualmente, las poblaciones campesinas han adaptado sus procesos a cambios climatológicos que afectan sus cultivos, como son las sequías, las heladas o las lluvias intensas. A la par, necesitan contemplar otros problemas regionales asociados a la inseguridad propiciada por grupos delictivos, cuestión que afecta de forma diferenciada a las mujeres,

ya que muchas de ellas prefieren no asistir a la parcela por los riesgos que implican los traslados y el estar solas en el lugar.

Estos son algunos de los factores contextuales que afectan las formas de organización campesina dentro de los sistemas alimentarios familiares, y que impulsan la creación de nuevas estrategias de subsistencia para mantener la gestión de los espacios productivos y reproductivos, destacándose las formas en que las mujeres transforman los cultivos en comida cotidiana y nutritiva.

Esta práctica resuelve uno de los puntos más importantes de la subsistencia campesina, ya que la alimentación familiar es crucial para mantener la gestión del espacio productivo. Esta actividad involucra procesos de creación colaborativa territorial, pues la oferta alimentaria se basa en lo que se cultivó, lo que creció en cada temporalidad y la creatividad de quien prepara el alimento, como es el caso de Flavia de Albino, cocinera tlaxcalteca, quien junto a su hija Gloria y su nieta Jocabed aprovechan cada alimento disponible de su huerta agroecológica ubicada en Huamantla, Tlaxcala. Este proyecto familiar muestra formas claras de aprovechamiento y creatividad campesina, como es el desarrollo de recetas para la elaboración de tortillas de maíz nixtamalizado con altos porcentajes de otros ingredientes de su huerta, como es la calabaza, el nopal, cáscara de tunas y algunos quelites.

Ellas, así como otras mujeres campesinas buscan formas de complementar su alimentación cotidiana con lo que cultivan y cosechan, descentralizando la forma hegemónica de producir y consumir alimentos, cuestión que también protege su autonomía alimentaria de agentes externos como la agroindustria y los mercados capitalistas.

Por último, es relevante reflexionar sobre los procesos denominados "alternativos" pues detrás de esa etiqueta se alojan procesos sociales complejos que son sostenidos desde acciones cotidianas de resistencia política derivadas de la posición de subordinación de quienes los conforman, como en el caso de la agroecología, también llamada agricultura familiar en algunos territorios, la cual proviene de la transmisión y protección de los conocimientos campesinos del Sur global.

En ese sentido, la agricultura familiar, así como la serie de trabajos que realizan las mujeres dentro de esa estructura, siguen siendo un factor crucial para la resistencia campesina gracias a la transmisión de saberes a partir de acciones concretas como cocinar, pues esta práctica alberga otros procesos comunitarios que generan sentido y pertenencia desde lo afectivo, lo espiritual, lo identitario y lo político. •



Mujeres parteras tradicionales nahuas. Cececapa, Huejutla, Hidalgo. Buenaventura Loreto Vera Pérez



Capacitación sobre derechos sexuales y reproductivos. Atlalco, Yahualica Hidalgo. Buenaventura Loreto Vera Pérez

La mujer indígena Nahuua de la sierra y huasteca de Hidalgo y los derechos reproductivos. Una cuestión de derechos humanos

Buenaventura Loreto Vera Pérez Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

La Sierra y la Huasteca del Estado de Hidalgo es una región con gran presencia de comunidades indígenas nahuas, donde se ha planteado que para dar auge, desarrollo y bienestar a las mujeres indígenas es urgente no solo reconocer sus derechos sino dar oportunidad de ejercerlos plenamente en los distintos ámbitos de la vida comunitaria. En este caso, la salud sexual y reproductiva constituye el derecho a la salud humana históricamente vulnerada y que, por ende, tiene que ser protegida y promovida.

La violencia de género juega aquí un papel importante, pues se manifiesta en la vulneración de los derechos reproductivos de las mujeres nahuas, es decir, la condición de ser mujer como objeto de subordinación bajo la dominación masculina, las visiones de tratos desiguales y de los sistemas normativos dentro de la comunidad indígena que reproducen la sumisión y las violencias estructurales que impiden la autonomía de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y la toma de decisiones sobre la salud reproductiva.

Los derechos reproductivos y sexuales refieren de manera amplia al derecho de todas las personas sin importar la edad, la etnia, la identidad de género y la orientación sexual, así como otras características que inciden en las

decisiones sobre la reproducción y la sexualidad de los demás. En ese sentido, los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad incluida la salud sexual y reproductiva, así como a decidir libremente respecto a estas cuestiones sin verse sujeta a la discriminación y la violencia y, sobre todo, por las condiciones culturales a la que pertenece en el espacio indígena.

En el Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995 considera que la salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social, y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo, sus funciones y procesos. También, esto implica que la salud reproductiva involucre la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria, sin riesgos para procrear, y con la libertad para decidir ejercerlo, cuándo y con qué frecuencia.

La garantía a la salud sexual y reproductiva surgió como una parte integral del derecho a la salud, y su logro depende de los derechos humanos. Proteger el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos es relevante, es garantizar la salud y por lo tanto es proteger la vida.

La sexualidad y la reproducción están protegidas por múltiples derechos, dentro de la constitución

mexicana y tratados internacionales. Por lo tanto, los derechos fundamentales en los que están sustentados son el derecho a la libertad, a la salud y a la igualdad (Vela 2017). En consecuencia, la mujer indígena en el artículo primero constitucional tiene garantizado cualquier discriminación motivada por origen étnico además de otras prerrogativas y en el artículo tercero se reconoce el derecho a la educación sexual y reproductiva integral laica basada en la ciencia con perspectiva de género (CPEUM-Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos- 2025).

Estamos obligados a defender el derecho a una vida libre de violencia y la vulneración de los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres indígenas requiere un nuevo sistema de principios sobre derechos humanos incluyentes para no discriminar a alguien por su condición de mujer.

La vulnerabilidad de los derechos a la salud reproductiva y sexual de las mujeres nahuas está ligada a la condición étnica cultural, lingüística y socioeconómica,

por ello, implica un reto no solo desde la perspectiva intercultural de la cosmovisión indígena sino también como un referente transcultural con enfoque universal y universalizable.

Además de ser sujeta a discriminación respecto a su salud reproductiva por razones étnicas, también existe la baja escolaridad, la ausencia de políticas públicas culturales y lingüísticas pertinentes para la difusión de sus derechos, igualmente de mecanismos que permitan su efectivo acceso a la salud, la educación y a la justicia, todo esto coloca a las mujeres indígenas en una situación de mayor vulnerabilidad frente al sistema patriarcal donde se violan de manera constante y sistemática sus derechos humanos y colectivos.

Pongamos por caso, la violencia institucional ejercida hacia las mujeres indígenas nahuas en las clínicas, hospitales o centros de salud públicos que, por desconocimiento, falta de herramientas interculturales o sistemáticas vulneran el ejercicio pleno al derecho a la salud. Sus derechos como sujeto de derechos colectivos son

constantemente vulnerados por medio de instrumentos de discriminación como la violencia obstétrica donde sus derechos a una libre decisión sobre su cuerpo y su visión cultural sobre la justa dimensión de sus condiciones reproductivas y sexuales.

La situación de los derechos sexuales y reproductivos sigue muy relacionada por las tensiones entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos individuales de las mujeres, y esto se manifiesta a través de la violencia simbólica como un ingrediente para la naturalización de las carencias en la salud reproductiva por parte de los sistemas normativos comunitarios e instituciones públicas responsables de garantizar este derecho fundamental.

En relación a la situación de las mujeres indígenas en México respecto a los derechos sociales considerados humanos; ellas representan un 7.3 % con acceso directo a los servicios de salud según pertenencia étnica en comparación con las no indígenas que cuenta con mayor índice de 19.2 % según datos estadísticos del CONEVAL (2022). Aunque esto las coloca en una situación de dependencia y vulnerabilidad para ejercer su derecho a la salud también se reconoce que ha habido un ligero incremento del 2020 a 2022.

Los derechos sexuales y reproductivos deben relacionarse directamente con la *justicia reproductiva* resultado de la justicia social. Las mujeres nahuas de la región sierra y huasteca tienen poco margen de decisión respecto a su salud reproductiva, es ahí donde se origina el discurso normativo con la creencia plena que aparentemente goza de los derechos reproductivos asociada a la justicia reproductiva. Se deben erradicar las decisiones con desequilibrios de poder como son raza, etnia, género y contextos culturales diversos.

La mujer indígena Nahuua de la sierra y huasteca de Hidalgo y los derechos reproductivos permanecen unidos estrechamente a los derechos humanos, luego, es una cuestión de garantizarlos por parte del estado, pero con la participación de la sociedad civil para promoverlos y protegerlos con ánimos de reducir las brechas sociales que históricamente las mujeres indígenas han vivido por medio de las violencias estructurales en los entornos comunitarios rurales. •

La vulnerabilidad de los derechos a la salud reproductiva y sexual de las mujeres nahuas está ligada a la condición étnica cultural, lingüística y socioeconómica, por ello, implica un reto no solo desde la perspectiva intercultural de la cosmovisión indígena sino también como un referente transcultural con enfoque universal y universalizable.

Las manos detrás de los tamales: El trabajo invisibilizado de las mujeres matlatzincas en la preparación de alimentos durante las mayordomías

Katia Yetzani García Maldonado Doctora en Ciencias en Salud Colectiva Profesora-investigadora, Universidad Autónoma de la Ciudad de México katia.garcia@uacm.edu.mx

En las comunidades donde las fiestas patronales y las tradiciones religiosas son el corazón de la vida social, la comida es un elemento central que une a los pueblos; sin embargo, la gran responsabilidad de preparar comida de manera masiva además del trabajo diario de cuidados y del hogar recae de forma abrumadora sobre las mujeres, en especial, de las esposas de los *mayordomos* (puesto que una persona, pero que comúnmente implica una pareja -el mayordomo y su esposa/mayordoma- acepta para organizar, financiar y llevar a cabo las principales fiestas religiosas del pueblo).

San Francisco Oxtotilpan, la principal comunidad matlatzinka del Estado de México, representa un ejemplo claro de la importancia que todavía mantienen las fiestas patronales para su población, para lo cual mantienen activo el sistema de cargos religiosos, conformado por un fiscal (el de mayor cargo), un fiscalito y seis

mayordomos, todos ellos, acompañados por sus campaneros o *"bexoquis"*.

El cargo de *mayordomo* o *fiscal* representa un trabajo de pareja, pero las responsabilidades son claramente divididas, dejando el trabajo visible (la iglesia y los actos sociales) a los hombres y el trabajo doméstico (la cocina) a las mujeres. En San Francisco Oxtotilpan se tienen diversas celebraciones religiosas, siendo las más importantes: la fiesta del pueblo, la semana santa, el día de muertos, el día de San Isidro Labrador y el cambio de mayordomía.

En todas estas celebraciones, las mujeres son las encargadas de la preparación de la comida, pero no pueden participar directamente en los actos religiosos junto a sus parejas. Al preguntarle a Guillermina sobre su labor en su cargo de la iglesia, ella comentó lo siguiente: "los hombres son los que van a servir a la iglesia y las esposas son las que cuando hay un festejo de algún santo, nosotras como mujeres somos las que hacemos comida y tortillas, cualquier cosa

que tenga que haber en la iglesia es hacer comida y tortillas, siempre hacer comida y tortillas, para eso uno está".

Sin embargo, la preparación de la comida implica una gran inversión de tiempo, dinero y trabajo no remunerado e invisibilizado. Por ejemplo, en la fiesta del pueblo que es el 4 de octubre, el día de San Francisco de Asís, la *"fiscala"* tiene que reunir desde días antes a todas las esposas de los demás mayordomos, así como un grupo de mujeres de la comunidad que regularmente son familiares del fiscal para comenzar con la preparación de alimentos.

Desde el 1 de octubre se preparan alimentos sin parar, día y noche, porque se reciben a visitantes de los pueblos cercanos que van llegando; es decir, no únicamente hay que preparar y servir la comida para recibir a cientos de personas el día de la fiesta; sino tener listo desayunos, almuerzos, comidas y cenas, para todas las personas que vayan llegando durante esos días. Es un trabajo agotador del que muy pocas veces se habla, pero que tiene que nombrarse para reconocer la labor de las mujeres en las fiestas patronales.



Itacate adornado con flores de cempasúchil para el nuevo fiscal. Katia García

El cambio de mayordomía se lleva a cabo el 29 de noviembre, para el cual se acostumbra en el pueblo que al día siguiente el fiscal invite a comer a quien ocupará su cargo el siguiente año junto con todos los demás mayordomos y campaneros, a manera de agradecimiento por aceptar el cargo. A este evento, únicamente asisten hombres, quienes de acuerdo a Alonso: *"llegamos comemos y ya", "todavía nos dan nuestro itacate, yo y todos los familiares que llevo también les dan"*. Mientras tanto, ocultas en la cocina están un grupo de mujeres, lideradas por la *"fiscala"* preparando desde muy temprano los tamales, el mole, el arroz, el pollo, las tortillas y todas las canastas de itacate adornadas con flores de cempasúchil que se entregarán a cada uno de los nuevos mayordomos.

Como se puede observar, una parte central del trabajo de las mujeres es la preparación de la comida para alimentar a todos los asistentes a las festividades; pero eso no es todo, otra labor fundamental de las mujeres durante los cargos religiosos es la preparación de tortillas y almuerzo diario para el *"bexoqui"* de su esposo, o incluso, algunas veces, para varios de ellos; tal como indica Laura: *"la tradición es de que tienen que llevar a los campaneros a llevar a almorzar del diario a sus casas de los mayordomos, luego a veces traía nada más uno, a veces traía hasta dos o hasta tres campaneros almorzar a la casa"*. Además, en los casos en que un mayordomo trabaje fuera

del pueblo, paga a otra persona para que lo supla en sus actividades diarias de la iglesia y él solo asiste los fines de semana y a las festividades importantes, pero mientras él está ausente, la responsabilidad de darles de comer tanto a la persona que lo suple como a su *"bexoqui"*, recae por completo en su esposa.

Finalmente, pero no menos importante, las mujeres no pueden dejar de encargarse de las labores del hogar, del cuidado de los hijos y de acompañar a sus maridos en el cargo. El machismo aún se puede observar, llegando en algunos casos a la violencia, lo cual subraya la falta de apoyo en el cargo, que va de la mano con la expectativa de que la mujer es la única responsable de alimentar y atender a su familia.

En resumen, las fiestas tradicionales son sostenidas por el trabajo incansable y constante de las mujeres, quienes se convierten en las cocineras y proveedoras de alimentos para la comunidad, mientras que la falta de apoyo de sus esposos o la expectativa de servicio total, pueden convertir el cargo en una carga muy pesada e invisibilizada. Es importante reflexionar sobre la manera en que las festividades religiosas pueden perpetuar la triple carga de trabajo para las mujeres y promover alternativas que ayuden a distribuir el trabajo entre hombres y mujeres de forma justa en los cargos religiosos de una comunidad; así como en las demás labores del hogar. •



La comida en las fiestas patronales. Katia García

En todas estas celebraciones, las mujeres son las encargadas de la preparación de la comida, pero no pueden participar directamente en los actos religiosos junto a sus parejas, lo que refleja una persistente desigualdad en roles y espacios comunitarios.

Mujeres otomíes guardianas de la comida ancestral



Alimentos obtenidos de la milpa como tomatillo, chilacayote, flor de calabaza, amaranto, maíces para las memshas. Xochitl Aguilar González

Xochitl Aguilar Gonzalez aguilar.gonzalez.xochitl@gmail.com

Hablando del campo y de la mujer Otomí viajamos a Pueblo Nuevo, comunidad que se reconoce como indígena *Hñahñu*. Está ubicada en el noroeste del Estado de México, pertenece al municipio de Acambay de Ruíz Castañeda, éste se localiza en las coordenadas geográficas (19.933889, -99.915278), a 2,537msnm (INEGI, 2020). Al norte colinda con las comunidades de Tixmadeje Chico y Dongu al sur con las comunidades de Soledad y San José Bocto, al este con Acambay de Ruíz Castañeda y al oeste con Barrio de Guadalupe. La población total es de 4,832 (INEGI, 2020).

La mujer Otomí es una guardiana de la comida que te transporta de la cocina donde existe un fogón a recordarte a través de los sabores y aromas a cuando tomabas o comías algo mientras escuchabas a tu abuela o el olor a madera. Les voy a platicar el rol de las mujeres

Otomí en el campo en el Norte del Estado de México.

Todas tenemos un rol en el campo algunas hijas estamos despenando nopales y sembrándolos en las orillas como así nos enseñaron, o bien sacando los hijuelos de los magueyes y también preparándonos para sembrar; los nopales que seguimos reproduciendo los cocinamos, nos sentamos a limpiar las pencas en el suelo sobre el pasto para que se caigan las espinas, posteriormente los cortamos en trozos, los hervimos y los agregamos a los frijoles, o elaboramos dulce, donde no solo participan los nopales sino el xoconostle que es una tuna ácida, por lo que el sabor es delicioso además de nutritivo y aprovechamos lo que la madre tierra nos da.

En las cosechas, es momento de sacar los piscadores, los ayates de ixtle (material del maguey), el sombrero hecho de popote de trigo y una faja, ponerse en marcha rumbo al terreno y al llegar pedirle permiso al terreno y agra-



Elaboración de dulce de xoconostle y nopal, momento en que la familia se une en la cocina. Xochitl Aguilar González



Explicación de cuidados hacia la madre tierra en promover practicas sustentables y recuperar suelo. Xochitl Aguilar González

decirle por el alimento que se va a consumir; la jornada no acaba pronto puesto que primero se tiene que estar antes de que salga el sol si queremos degustar tamales próximamente por lo que la mujer Otomí va escogiendo las mejores mazorcas y de ahí saca la hoja para guardar cuando se hagan tamales esto se hace antes de las cosechas.

La mujer Otomí siempre activa en las actividades del campo, también al sembrar trigo y diversificar los cultivos permite tener soberanía alimentaria en la familia y comunidad, ya que el proceso no solo es para nutrir sino también para transformar, la mujer es quien teje las madejas de trenza usando 7 popotes provenientes de la planta del trigo que posteriormente se convierten en artesanías como bolsitas de trigo o sombreros.

Las mujeres tienen posicionamiento de que quieren llevar a sus mesas, colectan quelites de los terrenos, también se ponen a deshidratar para consumirse en época de sequía con un sabor único a diferencia de los que se compran en el mercado y con la seguridad que es limpio relativamente ya que algunos aplican herbicidas.

Algunas mujeres bordan lo que ven a su alrededor como pájaros, conejos, gallos, coyotes, flores, aprovechan el tiempo en lo que pastan sus animales como borregos, vacas, pollos en el campo, enhebrar la aguja sobre la tela y plasmarla.

La niñez también hace lo suyo, aunque ya está cambiando y tenemos como tarea inculcarle que no todo es estudio que debe tener sentido de pertenencia y arraigarse a su lugar de origen para no siempre emigrar, y ver al campo como signo de pobreza, bueno, pero enfocándonos a la niñez, lo que hacen algunos todavía es elaborar sus juguetes con el lodo, integrarse en el huerto deshieriando, sembrando y regando a la semilla y con la mamá o papá haciendo una analogía de que la planta es ella o él mismo por lo que debe cuidarlo, regarlo, abonar, y después tomarlo para nutrir el cuerpo ya que morirá para darnos salud, en la cocina al probar las frutas cortadas de los árboles frutales haciendo mermelada, o platicando y preguntando el porqué de las cosas.

La juventud lo que he visto es que acompaña procesos donde aprende y reconoce que tiene un rol en casa, en el campo, y comunidad, pero apenas vislumbra ya que como están en etapa de definirse y a veces de rebeldía la familia debe orientarles, algunos ya toman acción a través de involucrarse.

La mujer Otomí hace un cierre de la milpa que significa que ya puedes tomar el trabajo de tu esfuerzo reflejado en mazorcas, alimentos como el chilacayote para preparar un dulce, o un atole del mismo, que puedes colectar quelites de carretilla (trebol) y cocerlos para ofrecerlos a nuestros seres que partieron de este

plano terrenal, La mujer Otomí es quien sabe el proceso de hacer unas memshas (tortillas de trigo), colecta el maíz del terreno buscando aquellos elotes con textura masosa, lleva los maíces a casa y los desgrana, va agregando en el molino la canela, la leche de vaca, la crema, el piloncillo y va sacando una masa que le va añadiendo ese aroma a campo que es ponerle anís silvestre, se va a prender el comal con la leña de encino para ir con las manos dando forma a un círculo a la masa para formar la tortilla y colocarla sobre el comal para que este le agreguen piedras de hormigas y vaya dejando el aroma a tierra y aportando minerales y no se pegue la tortilla al comal, posteriormente ve el trabajo hecho y procede a invitar a su familia o llevarle a la vecina compartir los alimentos como se nos ha enseñado de niñas, que hay que compartir.

Ahora hablemos cuando es temporada de lluvias, las mujeres en la cocina con los esposos hacen una tarea compartida de elaborar Kapo Ndani (caldo), un alimento que se consume en esa temporada es un caldo hecho con cebolla, ajo, chile, hongos, acociles, y xoconostle (tuna ácida) y tomar atole de masa por lo que es indispensable tener de alimentos que provengan del terreno.

Antes solía hacerse una actividad de apoyarse en las cosechas entre personas que conforman la comunidad que no necesariamente eran tus parientes denominada combate, en ese momento también compartían alimentos de la milpa como dulce de calabaza, tunas, quelites, pulque, actualmente la actividad de combate se está perdiendo, y el consumo de los alimentos endémicos también por lo que cada mujer Otomí, niña o joven hace su rol desde lo que puede, y lo que compartimos como comunidad y como mujeres es visibilizar esta tarea que parece no tener importancia, al contrario esta resistencia de conservar platillos, especies endémicas, nos ha permitido tener diversidad de sabores.

Concluyó mencionando que los saberes de mis antepasadas permiten acercarme a espacios de escuelas, centros de salud, donde lo que hago es compartir la palabra desde mi lengua materna que es el Otomí en donde informamos la importancia de la salud que radica una parte en que encontramos en la alacena, o que es lo que más observamos en nuestra mesa si la mayoría de alimentos los producimos o dependemos del mercado, y no local sino de uno extranjero, y que a través del juego, cantos, caminatas, faenas, muestras gastronómicas, ferias de la milpa se siga con la emoción de seguir conservando los alimentos endémicos pero que no solo sea de la mujer sino también del hombre para poner nuestra salud en el cuerpo. •



Mujeres de humo. Martha Gómez Atzin

Cocina y mujeres de humo. Una conversación con Martha Gómez Atzin

Martha S. Gómez Atzin Fundadora e integrante del Colectivo Mujeres de Humo **Zoila Martínez Cortés** Becaria Posdoctoral CIEG (Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM)

El Parque Temático Takilhsukut, ubicado en el kilómetro 17.5 de la carretera Poza Rica-San Andrés, recibe de distintas formas, dependiendo el momento del año en que se le visite. Sin los reflectores ni las personalidades que suelen asistir al festival, –que desde el año 2000 se lleva a cabo en este espacio–, me encontré en esta ocasión con algunas casas de acampar, mesas dispuestas y próximas a recibir a una buena cantidad de comensales, fogones encendidos y alrededor de 20 personas preparando alimentos. En una de las ollas, para mí inmensas, se freían totopos y, en la otra, agua hirviendo para preparar puchero.

Varias de las personas –principalmente mujeres– que trabajaban ese día en la cocina, habían sido afectadas por la terrible inundación del pasado 10 de octubre. El trabajo en el Parque, les aseguraba por lo pronto, desayuno, comida, cena, un pago diario y la posibilidad de alojamiento en lo que sus casas podían ser rehabilitadas.

En medio de los trabajos de cocina y atención a damnificados del desastre por inundación en la zona norte del estado de Veracruz, me reuní con Martha Gómez Atzin –fundadora y parte activa del co-

lectivo “Mujeres de Humo”– para dialogar no solo sobre alimentos y cocina, sino sobre las condiciones de vida de quienes alimentan: las cocineras, quienes de algún modo dan cuenta de las transformaciones territoriales de la costa totonaca, de los últimos 30 años.

Zoila: ¿Cómo nace el proyecto “Mujeres de humo”?

Martha: El proyecto nace cuando me doy cuenta que la mujer que cocina en casa no es respetada ni se le da el lugar que merece. Y comienzo a ver un gran contraste con mi abuela, porque ella sí era respetada y admirada, todos le daban su lugar. No era así en otros espacios. En otros lugares, yo me daba cuenta que la mujer que cocinaba era más bien vista como un objeto. Todo eso me llevó a trabajar por enaltecer ese lugar, y lo intenté hacer desde distintos frentes: como madre, como compañera, trabajé para que se reconociera su labor.

Algo, por ejemplo, que yo quería cambiar era nuestra forma de

Zoila: ¿Qué actividades realizan como colectivo?

Martha: Al inicio comenzó como un trabajo de investigación en medicina tradicional totonaca. Con mi hermano Simón, investigábamos la medicina tradicional y así tendimos puentes y relaciones con investigadores de otros lados. Los conducíamos a distintas comunidades para que trabajaran. Siempre, antes de salir, comíamos y en las comunidades nos invitaban a tomar alimentos también. Así comenzó el interés por la cocina, porque se dieron cuenta que había un ritual antes de cocinar: se sahumaba el fogón, se bendecía, se pedía permiso. Entonces aprendimos que no solo alimentábamos al cuerpo sino también al espíritu.

Yo hablaba con mis hermanas cocineras y parecía que no se sentían orgullosas de lo que hacían, de saber cocinar. Entonces se empezaron a ofertar talleres, para que estos fungieran como apoyo económico familiar. Al principio no estaban de acuerdo las familias, porque decían: “ella quién es para sacar gente de su casa y llevarlas a trabajar”.

Comenzamos alrededor de quince compañeras en 1992, que es cuando se forja más el colectivo. Hasta 1999 era un proyecto autogestivo y nos pasábamos tocando puertas para ir a vender nuestros alimentos. Pero en el año 2000, la primera Cumbre Tajín, se juntaron 200 mujeres, y es cuando el colectivo empieza a salir y a mostrar lo que saben hacer. Y se comenzó a dar a conocer su trabajo en el plano internacional y también en eventos nacionales.

Zoila: ¿Qué ha significado para ti articular espacio de manutención y, al mismo tiempo, espacio de recreación de la memoria?

Martha: Yo siempre dije que íbamos a recrear todo lo que habíamos aprendido, mantener vivas esas recetas. No se trataba solamente de la receta, era mantener vivos a los fogones. Y que se dieran cuenta que eran recetas de raíz, como los quelites, como el aspuujun (pan totonaca). Era importante seguir conectadas con la cosmovisión culinaria, tener contacto con los cuatro elementos, con la dualidad, con el bien y el mal. Tener conexión con el maíz que es nuestra semilla más importante y con las flores del monte, con algunos animales porque hay varios que ya no comemos. Ya no los cocinamos por respeto a la madre tierra, pero si podemos cocinar flores. Además, nos mantenemos conectadas con nuestras cocinas, que son abiertas, tienen techos altos y el humo se va. En comunidades las cocinas están afuera. En nuestra región no hay mucha gente que muera de enfisema pulmonar. Mi abuela, por ejemplo, murió a los 102 años y nunca tuvo una estufa, siempre cocinó en fogón.

Recibir un pago por lo que una sabe hacer es algo bien importante. Me di cuenta que una mujer no estrenaba casi nunca. No se compraban artículos de uso personal no porque no quisieran, sino porque en muchos casos, los maridos controlaban en qué se gastaba. Cuando ellas pueden trabajar y les entra un dinerito, les compran ropa a sus hijos, y también se compran cosas a sí mismas. Antes, por eso se usaban los jazmines para perfumar su cuerpo y no gastar en jabón.

Desde luego que estos cambios afectan. Porque alteran las formas de pensar y las condiciones de vida. Unas porque se dieron cuenta que se podían mantener a ellas mismas, otras mujeres mayores ya no están porque ya se cansaron. Otras, que participaron en un inicio ya se fueron y quieren hacer otra cosa. Las que se quedaron siguen apoyando. Al fin de cuentas, fueron pioneras y estuvieron apoyando en un inicio.

Zoila: Además de cocinar, ¿qué sucede en una cocina?

Martha: En una cocina existen muchas historias de vida, existen muchos sentimientos encontrados. Hay risas, lágrimas, también hay problemas. Ese reencuentro que

ocurre entre mujeres es muy diferente, porque en tu casa estás con tu marido y con tus hijos, pero cuando te encuentras con otras mujeres es algo más fuerte. Te unes para apoyar, para conocerte, si a aquella le duele el vientre, le quieres dar algo, un tecito para que le deje de doler, y si está enojada sabes que se le va a pasar. Lo importante es la dignificación de la mujer y mantener vivas las recetas.

Zoila: ¿De qué maneras trabajar en la venta de alimentos ha modificado la vida de quienes antes cocinaban sólo en sus casas?

Martha: He visto a varias mujeres que no eran felices, se liberaron gracias a la venta de alimentos y que otras lograron ser reconocidas en sus hogares. Cuando tienes una vida difícil te vuelves como una luchadora para que otras tengan sus derechos. Mi abuelita me decía: “es tu marido, tú lo elegiste y ahora lo tienes que aguantar”. Mi abuela era totonaca y mi abuelo era gachupín. Él nunca le faltó el respeto a mi abuela. Y yo quisiera que en todos los lugares fuera así, pero algunas de mis hermanas eran golpeadas, discriminadas. Entonces yo sabía que había otra manera de vivir, que no necesariamente tienes que someterte para ser aceptada, es algo que varias vienen a descubrir aquí. Fue un descubrimiento poder hacer algo que a ellas ya les gustaba y ganar dinero con eso. Unas estuvieron un tiempo, aprendieron varias cosas y después se fueron y pusieron sus restaurantes o fondas. Creo que sigue siendo cocina totonaca, pero con un toque de la vida de las mujeres. Y son diferentes, cada una tiene una sazón diferente, y también cada alimento tiene un motivo.

Me considero una mujer de una comunidad rural, porque nací y crecí en La Unión donde aprendí a traer leña, coseché el pipián, ajonjolí. Ahí no ibas a comprar al mercado, ibas a la milpa, a cortar las calabazas como una mujer del campo, del río. Y todas mis amigas son de comunidades, y sabía que yo tenía que cruzar comunidades. Conocí el cine como a los 20 años, tampoco conocía la playa. De niña jugábamos a buscar caritas totonacas, y esos eran nuestros divertimentos. Que las mujeres pudieran trabajar y mantenerse por su propia cuenta, ese es un deseo que tenía. Y que también genera celo, pero ya hay formas en que las mujeres están resistiendo a la violencia. Por ejemplo, en una colonia del Cedro si están golpeando a una mujer, todas se unen para impedirlo.

Zoila: Muchas gracias Martha por esta conversación. Nos dejas pensando cómo puede haber distintos efectos de los cambios en una parte de la costa totonaca. Cómo las agencias feministas se hacen presentes resignificando los lugares históricamente asignados, disputando ciertas narrativas y adaptándose a otras. •

Cocineras alimentan y resisten en Takilhsukut, tras inundación, entre fogones, puchero y totopos.



Uatsiicha cargando a Santa María Magdalena en la procesión de Domingo de Resurrección. Archivo personal

Ser joven—mujer— en las comunidades p'urhépecha

Fátima Gregorio Cipriano El Colegio de Michoacán

¿Qué es *ser joven* en las comunidades p'urhépecha? Para Tarhiata, seudónimo de una comunidad p'urhépecha, es *ser uatsi* –joven mujer– o *ser tumpi* –joven hombre–. Es una etapa temporal que inicia a partir de los 14 años, más o menos, y termina al momento del matrimonio. Quienes se consideran *uatsi* y *tumpi* deben cumplir con ciertos mandatos sociales, basados en la diferenciación de género.

Hay roles de género esperados para cada uno, en el caso de las mujeres dichos mandatos sociales se relacionan con actividades domésticas, como hacer la comida, hacer las tortillas, limpiar, lavar los trastes, cuidar; para el caso de los hombres su principal mandato es ser el proveedor económico. Las actividades y fiestas que son propias para los jóvenes cumplen con la función de que ellos tengan un espacio de convivencia y, a la vez que practiquen sus roles de género.

Por ejemplo, en el carnaval, una fiesta ritual de la juventud, donde a la par de la diversión, los jóvenes cumplen con ciertos roles, los muchachos son quienes cooperan el dinero para todos los gastos, y las muchachas son quienes se encargan de preparar los alimentos. De manera que las fiestas y rituales para los jóvenes de Tarhiata, son espacios para que ellos ensayen públicamente sus roles de género a la vez que, demuestren su disponibilidad para el matrimonio.

El conjunto de mandatos sociales esperados para *ser uatsi* o

tumpi pueden diferenciarse según su exigencia, hay algunos que fungen como definitorias del ser joven, como es el caso de la ausencia de experiencia sexual. Tanto para los *tumpiicha* –jóvenes hombres– y las *uatsiicha* –jóvenes mujeres– la *virginidad* es su cualidad definitoria, es lo que los hace diferentes con las *uarhitiicha* –mujeres casadas– y los *acheeticha* –hombres casados–. En la sociedad p'urhépecha, la práctica de las relaciones sexuales es consensuada únicamente dentro de un matrimonio. A la vez que, para dejar de *ser uatsi/tumpi* es dando paso al matrimonio; es al casarse que los jóvenes pasan a ser adultos y se da la iniciación sexual. De tal forma que hay mujeres que dejan de *ser uatsi* desde los 15 años, y también hay mujeres de más de 30 años que sigan siendo *uatsi*. Lo común es que entre los 15 a 18 años, las mujeres se casen y dejen de *ser uatsi*. En dado caso, si una mujer no se casa, permanece con la posición social de *uatsi* hasta su muerte. Es la misma situación para los hombres.

La diferenciación de género es sustantiva al momento de exigir y evaluar el cumplimiento de los mandatos sociales. Para los hombres es tolerable que no cumplan con ciertos mandatos a diferencia de las mujeres, sobre quienes recae una mayor rigidez en el control y vigilancia sobre sus acciones. Su forma de vestir; salir a la calle; respetar las relaciones de jerarquía, en especial, la obediencia hacia sus mayores; y saber hacer las actividades domésticas; entre otras prácticas, son evaluadas para definir una valoración positiva o negativa sobre una *uatsi*. A la vez que prácticas como: el consumo de alcohol/drogas, salir en la noche, la forma de vestir, y/o hacer contacto físico con su novio son conductas que las personas usan para deducir y cuestionar el recato sexual de una *uatsi*, exponiéndola a chismes y al desprestigio dentro de la comunidad.

Ser uatsi es una posición de vulnerabilidad social, y sexual, puesto que desde los mandatos sociales promueven el desconocimiento de los temas de sexualidad. Para las personas una *uatsi* es una mujer que no sabe de “esas cosas” –sexualidad–, no tiene experiencia. Inclusive, la palabra *uatsi* es usado como cualidad de una mujer que no ha tenido relaciones sexuales, es decir, que es *virgen*. Desde los mandatos sociales, las *uatsiicha* están sometidas a cumplir con las normas de la sexualidad, no sólo por la vigilancia y control de sus prácticas, sino también por la valoración moral de sus acciones y la repercusión que tiene esto en sus vidas. Para las *uatsiicha* su valor radica en su *virginidad*; y con esto se refieren no únicamente a no haber mantenido relaciones sexuales, sino que también no hablen de “esas cosas”, porque son temas que deben desconocer. La

tarea de las *uatsiicha* es cumplir con esta imagen. Para que las mujeres cumplan con esta imagen, las personas ocultan y callan frente a ellas; temas como la menstruación, las relaciones sexuales y el embarazo/parto son abordados de manera sutil. Es así como desde la normatividad se promueve el desconocimiento de la sexualidad a las *uatsiicha*, y sentimientos como el miedo y la vergüenza se asocian a estos temas.

Es importante señalar que la vigilancia y el control por la sexualidad de las *uatsiicha* ha conducido a las jóvenes a idealizar la vida de las jóvenes *turhisí* [mujeres jóvenes no indígenas, no p'urhépecha]. Según ellas, las jóvenes *turhisí* conviven en un espacio libre de control y vigilancia constante, y la percepción de la sexualidad es distinta. Ellas afirman que las relaciones sexuales entre los jóvenes *turhisí* no es vigilada y no afecta en su posición social como jóvenes, además de estar exentos de la presión social por este tema. Esta observación es una muestra de que las mujeres son críticas con el deber ser esperado. Una clara muestra de resistencia es también la presencia de las *uatsi k'eri* –joven grande–. Las *uatsi k'eri* son mujeres que han rebasado la edad esperada para el matrimonio, son mujeres mayores de 25 años quienes no están casadas.

Las personas al nombrar a una *uatsi* junto con el adjetivo *k'eri* –grande–, es a modo de recordatorio de que ella, como mujer, no está cumpliendo con la norma de matrimonio, y que está atentando con la continuidad de su reproducción social como *uarhiti* –mujer casada–. En este sentido, las mujeres que son *uatsi k'eri*, desafían el carácter temporal de *ser uatsi* y al matrimonio como el ritual de paso a la vida adulta. La condición de vulnerabilidad de una mujer aumenta al ser considerada *uatsi k'eri*. Esta posición la hace merecedora de recordatorios constantes de su estatus, chismes, cuestionamientos y acosos en su vida cotidiana. Sin embargo, las experiencias son según a la familia que pertenece, a su posición económica, su escolaridad, entre otras características. Esta configuración revela el dinamismo y la complejidad que hay en las relaciones sociales entre las personas de las comunidades, y enfatiza en las experiencias diferenciadas entre las mujeres de una misma comunidad.

Por lo anterior, es importante denotar a las mujeres p'urhépecha como agentes sociales que interactúan y articulan su forma de *ser uatsi* según su agencia y su contexto histórico, social y económico. Y de esta forma visibilizar sus resistencias, porque en la cotidianidad ellas expresan diversas formas de *ser uatsi*, a pesar de la rigidez y las tensiones por “no cumplir” idealmente con los mandatos sociales. •



Uatsiicha moliendo las hojas de nuriteni para el atole, como parte del Carnaval. Archivo personal

Redes Alimentarias Alternativas en los márgenes del despojo

Marisol Colorado Morales Educadora comunitaria



Un domingo en el Mercadito de Texcacoa. Red alimentaria de Tepetzotlán

men. Dentro de estos grupos destaca la presencia dominante de mujeres.

La Pedagogía del Cuidado de la Vida

Participo de una RAA dentro del estado de México. Legado es el nombre, y nació justo cuando mi hijo vivía aun en mi vientre, creo que tiene sentido que me haya inspirado en la promesa de la memoria perpetua y el estado de espera. Porque de alguna manera esta red quería comprometerse a recuperar y darle continuidad a mi propia historia familiar y a la del territorio que habito, sobre todo el de las mujeres, encuentro que me antecieron y de las que aprendí que comer es profundamente político.

Aunque en el tiempo ha ido cambiando de formas y también de participantes, esencialmente Legado como red alimentaria ha buscado la confluencia de personas que resisten en este territorio urbano-rural a través de la idea de un horizonte compartido. En el grupo casi todas somos mujeres y más allá de la tradición de la solidaridad femenina, hay algo que nos une, que nos teje en esta alianza y que opera en lo más profundo de nuestros afectos, nuestra memoria campesina.

Nuestro hacer es simple no se trata solo de facilitar la disponibilidad de alimentos enraizados en la producción orgánica y local, se trata de sabernos amigas, de estar juntas y sentirnos

cercanas con los vecinos, de disponer de comida, aunque no se tenga con que intercambiar. Sumar y crear vínculos como pedagogía de la autonomía, pues cada una se sabe como elemento para el encuentro de otros y juntos sanar la fractura territorial que nos separa y aleja de la vida en común.

Aquí se produce conocimiento situado, de a poco cada una va recuperando su poder de hacer cosas por sí misma, interpelada no desde la fiscalización incesante ni del radicalismo rígido, el deseo surge desde la interpelación de un proyecto de vida en común. En ese acto y sin instructivo surge la pedagogía para el cuidado de la vida.

En torno a las categorías

En este sentido que el proyecto nos obliga a repensar la categoría de mujer rural. Como muchos lugares del estado de México, aunque el territorio se categorice como urbano por el mero censo demográfico, la población se asienta sobre un paisaje de uso de suelo agrícola y pastizal. La campesina de ayer no desapareció en estas regiones; simplemente fuimos desplazadas y desnombradas por la economía de servicios y el turismo, quedando en los márgenes geográficos y sociales de la nueva configuración territorial.

Nosotras, las que estamos aquí resistiendo, somos la encarnación de esa configuración territorial. Somos mujeres que vivimos en un espacio que nos niega el derecho a producir la vida. La complejidad de esta red radica precisamente en que su producción social de la vida se desarrolla en el margen, con la producción en maceta, rentando tierra para producir, buscando cualquier espacio para montar un huerto, rescatando los saberes culinarios de las abuelas, abriendo las puertas de una casa para que las personas vengan a aprender acerca de la agroecología o simplemente viniendo todas las semanas para planear, publicar, discutir o escribir algo que siga convocando a este llamado: recuperar el territorio.

Recuperar el territorio es una frase inmensa, pesada, la vemos y sentimos lejana y a veces inalcanzable cuando su significado está enmarcado en una sola definición. Esta red alimentaria es la ampliación de un solo significado. Un otro que sostenga y posibilite la transformación no hacia el pasado, pero tampoco bajo la lógica de olvidar quienes fuimos. Sobre la mesa entonces vamos tejiendo nuestra estrategia colaborativa, buscándonos y encontrándonos, avivando el fuego para que un día todos y todas nos podamos sentar a comer. •



Un domingo en el Mercadito de Texcacoa. Red Alimentaria en Tepetzotlán

La Jornada del campo

Suplemento informativo de La Jornada

15 de noviembre de 2025
Número 218 • Año XVIII

COMITÉ EDITORIAL

Armando Bartra
Coordinador

Enrique Pérez S.
Sofía Irene Medellín Urquiaga
Milton Gabriel Hernández García
Hernán García Crespo

CONSEJO EDITORIAL

Gustavo Ampugnani, Cristina Barros, Armando Bartra, Eckart Boege, Marco Buenrostro, Alejandro Calvillo, Beatriz Cavallotti, Fernando Celis, Susana Cruickshank, Gisela Espinosa Damián, Francisco López Bárcenas, Cati Marielle, Yolanda Massieu Trigo, Julio Moguel, Luisa Paré, Enrique Pérez S., Víctor Quintana S., Héctor Robles, Eduardo Rojo, Lourdes E. Rudiño, Adelita San Vicente Tello, Carlos Toledo, Víctor Manuel Toledo y Antonio Turrent.

Publicidad
publicidad@jornada.com.mx

Diseño Hernán García Crespo

CAJA
TIPOGRÁFICA

La Jornada del Campo, suplemento mensual de *La Jornada*, editado por Demos, Desarrollo de Medios, SA de CV; avenida Cuauhtémoc 1236, colonia Santa Cruz Atoyac, CP 03310, alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México. Tel: 9183-0300. Impreso en Imprenta de Medios, SA de CV; avenida Cuitláhuac 3353, colonia Ampliación Cosmopolita, alcaldía Azcapotzalco, Ciudad de México. Tel: 5355-6702. Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta publicación, por cualquier medio, sin la autorización expresa de los editores. Reserva de derechos al uso exclusivo del título *La Jornada del Campo* número 04-2008-121817381700-107.

www.delcampo.org.mx

@jornadadelcampo

facebook.com/lajornada.delcampo

issuu.com/lajornadaonline



Imagen de portada: María Guadalupe Bolaños Ceja



Plaza grande de los sábados en el mercado de La Purísima. Zona de locatarios que, generalmente radican en Tehuacán. **María Guadalupe Bolaños Ceja**

El mercado de “La Purísima” como espacio culinario de las mujeres

María Guadalupe Bolaños Ceja Mujer nahua de la Sierra Negra de Puebla, socióloga/maestra en Desarrollo Rural por la UAM y doctora en Estudios Rurales por el COLMICH

Debido a su ubicación geográfica, la ciudad de Tehuacán representa un punto importante para la comercialización regional desde la época colonial -y seguramente desde l@s ancestr@s-. Actualmente, comerciantes de la zona y de las partes colindantes con Veracruz y Oaxaca principalmente, acuden a esta ciudad para obtener mejores precios al mayoreo. En el caso específico de comercialización de frutas, legumbres y otros productos alimenticios, el mercado de La Purísima representa un crisol donde se pueden vislumbrar y percibir, distintas interacciones, transacciones, olores, colores y sabores característicos de esta región.

A continuación, expongo por qué sostengo que La Purísima, además de ser un lugar emblemático del valle de Tehuacán y para habitantes de estados vecinos, también es importante repensarlo como un espacio culinario desde las prácticas e interacciones de las mujeres coapeñas, actoras que destacan en la región por la elaboración de múltiples derivados de maíz y que además, en años

recientes, han sido violentamente racializadas con el argumento de que dan mal aspecto al centro de la ciudad.

Como en muchas partes del país, el maíz representa la base de la alimentación y en el caso específico de Santa María de la Asunción Coapan (junta auxiliar a unos pasos de la ciudad de Tehuacán), es donde gran parte de sus mujeres elaboran y comercializan alimentos a partir de la transformación del grano: principalmente tortillas, tacos blandos y tlacoyos. Los sábados, en La Purísima son días especiales (Licona, 2014), debido a que es cuando se realiza la Plaza Grande, donde incluso desde las tardes-noches del viernes, productores y comerciantes, acomodan sus productos e inician con su venta.

En La Purísima, podemos encontrar múltiples posiciones, desigualdades y construcción de distinciones, por mencionar

algunas, con las que se construyen representaciones del mundo social, además de relaciones, discursos y temporalidades que superan este espacio y a su ubicación geográfica (Licona Et al., 2019). Por lo que le considero como un espacio culinario, en el marco de cómo las mujeres coapeñas interactúan mediante el trueque o el acto de “feriar/cambiar”, que es como se le conoce a esta actividad en la región y como le nombraré en este trabajo (si bien, el espacio culinario se puede analizar desde distintas aristas, en este trabajo me enfocaré a lo ya mencionado).

No es casual que la mayoría de las rutas de transporte y sobre todo la que proviene de la Sierra Negra a Tehuacán, tengan como una de sus paradas primordiales a La Purísima. Gran parte de l@s visitantes de esta zona serrana, acuden a comercializar sus cosechas, además de comprar y feriar alimentos, además de otros productos para la semana.

En este sentido, es importante resaltar la naturalidad y complicidad con la que se dan las interacciones entre l@s comerciantes de la Sierra Negra y las mujeres coapeñas, en alguna ocasión, me contaron que cuando algun@s habitantes de esa zona y de otros municipios cercanos a Tehuacán tienen necesidad de quedarse aquí, siempre prefieren hacerlo en territorio coapeño: “es que ell@s son más parecidos a nosotr@s, no como l@s de la ciudad”. Es a partir de esta complicidad con la que pienso se inicia el acto de feriar. “Yo siempre voy a cambiar con las personas de la sierra. ¡No!, los locatarios tehuacanos, esos no ferian”. De esta manera se podría decir que, aun estando

en un lugar que constantemente les racializa, el mercado de La Purísima también representa un espacio donde se entretienen transacciones, relaciones y acuerdos principalmente para feriar, los cuales superan lo anterior, generando otro tipo de relaciones como la amistad y la colectividad.

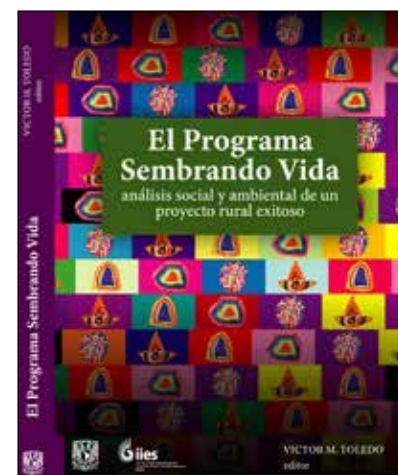
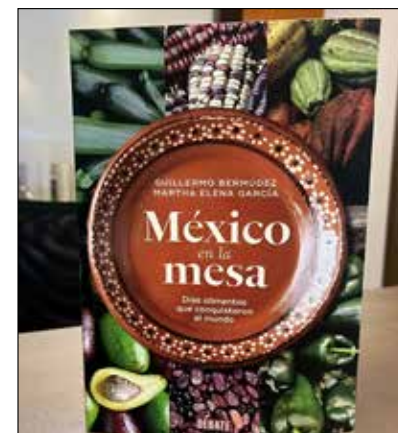
Una manera con la que se expresan algunas desigualdades y estigmas que considero importante mencionar y visibilizar, es la desvalorización hacia algunos productos coapeños. Si bien, no se busca generalizar, muchas veces algun@s comerciantes intentan realizar un intercambio desigual, sin embargo, es importante destacar la capacidad de las mujeres coapeñas para defender su trabajo y la calidad de los alimentos que día a día elaboran. Generalmente, los productos que las mujeres coapeñas ferian en La Purísima, son elaborados y comercializados al día. Una práctica común es que aunque ellas laboren en distintas zonas de la ciudad de Tehuacán, los días sábados muchas de ellas acuden a feriar lo que no se logró vender por frutas o verduras en este lugar, y en casos extremos, lo que no se feria, procuran consumirlo en casa junto a sus familias y amistades.

“A veces yo les digo “mis enchiladas no se vienen pudriendo, están nuevas [...] acabo de moler, están calientes mis tortillas [...] ¿Y tú me quieres dar esto? Dónde ves [...] es que también tiene que ser producto bueno [...] Le digo, a mí no me perjudicas, yo llego a mi casa, me siento con mis hijos y a comer porque sé que está limpio [...]” (Entrevista, Marcos Hilaria, octubre de 2021).

Finalmente, es relevante mencionar e insistir, que además de ser las protagonistas en el marco de cambiar o feriar, las mujeres también son imprescindibles en distintas áreas de La Purísima, con lo que su presencia en dicho espacio, resulta medular para la reproducción de la vida. •

En La Purísima, podemos encontrar múltiples posiciones, desigualdades y construcción de distinciones, por mencionar algunas.

AGENDA RURAL



Redes alimentarias agroecológicas tejidas por mujeres en Tlaxcala

Natalia Zamudio Ortuño y Bibiana Ramírez Betancur



Marta Zempoaltecatl Gois.



Claudia López Vences.

Y aquí radica la importancia de producir y consumir de manera agroecológica, en ser parte del proceso y conocer la procedencia de lo que está en nuestras cocinas, haciendo frente al capitalismo voraz que nos quiere enajenar de la alimentación. Por ello, la agroecología no hace parte del sistema convencional de trabajar la tierra donde solo interesa la ganancia sin pensar en el suelo lo que trae problemas para la salud y para el planeta, sino que es una alternativa consciente donde uno de los principios es el uso de semillas nativas conservadas en la misma parcela, vivas y no en laboratorios.

En Tlaxcala, hay varias problemáticas que amenazan la diversidad biocultural, una de ellas es la contaminación del Río Zahuapan, también conocida como Cuenca del Atoyac donde se comparte límites con Puebla. La contaminación de esta fuente de agua es, en gran parte, por industrias textiles, automotrices y la agricultura tecnificada. Para la población en general y específicamente para la agricultura, ha sido un proceso complicado relacionarse con un río contaminado que además cambió radicalmente su relación con los habitantes en los últimos 50 años, alterando toda la dinámica agrícola para servir en las fábricas como mano de obra quienes en su momento fueron agricultores y campesinos. Además, las empresas textiles y de refrescos se apoderaron del agua que es un recurso común.

Por otro lado, enfrentamos una amenaza social latente: la violencia de género que se ve reflejada en la poca participación de las mujeres en algunos ámbitos. Sin embargo, es interesante ver cómo a pesar de esta violencia, las mujeres hemos logrado insertarnos en espacios que antes eran considerados sólo para hombres.

Actualmente el movimiento agroecológico en Tlaxcala es encabezado por mujeres que son guardianas de maíz nativo y otras semillas, así como encargadas de sus parcelas agroecológicas cuya acción, para algunas de ellas, comenzó hace más de 20 años con el movimiento de "Campesino a Campesino".

El campo, la agricultura y específicamente las prácticas agroecológicas son ejemplo de esta inserción, siendo un ámbito de liberación y participación para las mujeres, implementando y abriendo espacios para proyectos de producción libre de agroquímicos, soberanía alimentaria, almacenamiento e intercambio de semillas, expansión de la cocina tradicional, organización de ferias del maíz y mercados alternativos, así como redes de comercialización locales de productos agroecológicos en diferentes regiones de Tlaxcala, generando redes alimentarias solidarias que sostienen y fortalecen la economía de muchas familias.

Marta Zempoaltecatl es originaria del municipio de Tepetitla

de Lardizábal y es la coordinadora del mercado alternativo del Palacio de la Cultura de Tlaxcala. Dice Marta que este mercado se enfoca en la agroecología y llevan 23 años siendo ejemplo de colectividad familiar y tradicional campesina donde se organizan por medio del sistema milpa y su principal objetivo es la defensa del maíz criollo.

"Me parece muy importante que este tema de los alimentos producidos de manera sana se promueva más socialmente entre los consumidores, porque ciertamente, por el uso del glifosato ha habido muchas problemáticas en cuanto a la salud aquí en el municipio; es el primer lugar con problemas de leucemia, cánceres de todo tipo y tiene mucho que ver con el uso de agrotóxicos, pesticidas, plaguicidas y el mismo glifosato. Además si le agregamos el riego con aguas negras con una cantidad impresionante de residuos y de metales pesados. Es necesario regresar al origen de nuestro alimento y que la gente sepa de dónde viene, cómo fue cultivado y cuidado", dice Marta.

La alimentación como parte de este patrimonio biocultural, es una de las herramientas con mayor potencial para ejercer control sobre las poblaciones y es, a su vez, tres veces al día (por lo menos), una posibilidad de hacer la revolución y de liberarnos del régimen alimentario corporativo, que a través de un conjunto de normas e instituciones, ha impuesto para la vida en las ciudades un modelo de alimentación que ha sido poco cuestionado y bien asimilado, controlando así nuestra salud y sirviendo además a las grandes farmacéuticas, metiéndonos en un ciclo de salud-enfermedad desde la forma de cultivar los alimentos hasta el procesamiento de estos.

La agroecología es el puente que conecta la respuesta a una crisis sanitaria inminente y que principalmente recae en el trabajo de las mujeres en los procesos de producción, distribución y consumo de productos agroecológicos. Los huertos comunitarios y de traspatio como espacios pedagógicos, de intercambio de aprendizajes y reconexión con la tierra, proporcionan una gran herramienta para la acción y la defensa de las soberanías alimentarias y el escalamiento agroecológico, son además una metodología propia de la investigación acción que contribuyen a los procesos de investigación participativa.

Gratitud total al trabajo y persistencia de las compañeras que han pasado antes que nosotras esparciendo el polen de su palabra y permitiendo que todas florezcamos juntas y sororas. Gracias a las redes alimentarias que se han tejido se ha logrado poner al alcance de la población productos libres de agrotóxicos y los conocimientos para producir alimentos limpios. El viento nos guía y confiamos en que este es el camino a seguir. •

Claudia López, después de 30 años de vivir en Tlaxcala, lleva 25 produciendo alimentos de manera agroecológica, recuperando suelos y transformándolos en espacios limpios, libres y sanos. El terreno de Claudia, en Xaltocan, es un espacio comunitario experimental de agricultura biodinámica para que las mujeres pongamos en práctica la agroecología. El diseño de la parcela es hexagonal y está centrado en el tema de los policultivos, que consiste en sembrar en un mismo espacio diferentes cultivos ya que mejoran la fertilidad del suelo y sirven como barreras para controlar algunas plagas. Para recuperar el suelo fue necesario preparar bioles, pulkashi (bocashi con pulque), composta y lombricomposta.

Además del huerto comunitario, surgió la propuesta de activar la redes alimentarias conectadas con la producción local como posibilidad de escalamiento agroecológico, por ello, colectivamente se

creó la Comunidad de Aprendizaje con dos estrategias principales, la tienda cooperativa La casa de la abuela y los viernes de tianquis en el Palacio de la Cultura de Tlaxcala.

"La verdadera razón que me motiva a poder trabajar en esta área y cultivar las tierras de esta manera y después transformar lo que producimos en alimentos saludables es generar una cadena de consumo consciente, sobre la necesidad de cambiar nuestros hábitos alimenticios al regresar a nuestros ayeres para poder disfrutar de una salud más prolongada", dice Claudia, quien además coordina La casa de la abuela.

El terreno de Claudia, en Xaltocan, es un espacio comunitario de agricultura biodinámica donde las mujeres practican la agroecología. La parcela, de diseño hexagonal, se centra en los policultivos: sembrar distintos cultivos en un mismo espacio mejora la fertilidad del suelo y ayuda a controlar plagas.

Mujeres Campesinas frente al Huracán: Escuelas de Soberanía Alimentaria en Guerrero

Teolincacihuatl Romero Rosales Este trabajo forma parte del proyecto PRONAI-134 "Fortaleciendo el poder y las capacidades de las mujeres que construyen la soberanía alimentaria de Guerrero", financiado por CONAHCYT-SECIHTI 18029@uagro.mx



Intercambio de semillas resguardadas.

La crisis climática global no es una amenaza lejana: ya está aquí, golpeando con fuerza los campos y las costas de Guerrero. En los últimos años, los huracanes han dejado una estela de destrucción que no solo se mide en pérdidas materiales, sino también en las heridas que quedan en la tierra y en la vida de quienes la trabajan. Cuando los huracanes Otis y John azotaron Acapulco, arrasaron milpas, huertos, hatos y cosechas, dejando a todos con dolor y tristeza. Sin embargo, también revelaron algo más profundo: la capacidad de los pueblos rurales para sostenerse unos a otros cuando todo parece perdido.

Antes del desastre ya existían Escuelas Campesinas con enfoque de género, creadas bajo el proyecto PRONAI-134, que fortalece el poder y las capacidades de las mujeres que construyen la soberanía alimentaria en Guerrero. Estas escuelas semilleros de organización, aprendizaje y cuidado colectivo, se convirtieron en refugio y punto de partida tras los huracanes. Allí, las mujeres campesinas entendieron que la unidad, el trabajo en comunidad y la defensa del territorio eran la respuesta más efectiva frente a la crisis alimentaria y humana que dejaron las tormentas.

En las comunidades rurales de El Carrizo, Dos Arroyo, Parotillas, El Rincón y El Salto, las productoras relatan con serenidad lo vivido. Hablan de la tierra partida y del maíz caído, de los árboles arrancados de raíz, pero también de cómo se organizaron para volver a sembrar. El maíz de las razas Olotillo y Conejo, que durante generaciones fue su orgullo, se ha vuelto cada vez más difícil de cultivar por los huracanes y las plagas. Sin embargo, las mujeres no se rinden: buscan rescatar sus semillas, recuperar los saberes de sus abuelas y devolverle vida al suelo. Saben que la materia orgánica, los minerales y los microorganismos son el corazón de los agroecosistemas vivos.

La falta de riego sigue siendo uno de los mayores desafíos, aunque el río Papagayo corre a pocos metros de las parcelas de Carrizo, no existe infraestructura para realizar riego y sembrar en los meses donde no hay lluvia. Las campesinas y campesinos organizan reuniones, redactan oficios y gestionan apoyos para adquirir bombas de agua o sistemas de elevación que les permitan aprovechar el recurso en épocas de sequía y asegurar sus cosechas antes de la tempestad y tiempo de huracanes. Gracias al Banco de Semillas, creado antes del huracán, ninguna familia se

quedó sin alimento durante los días más duros. Esa reserva, hecha con el trabajo de muchas manos, permitió que el maíz, el frijol y la calabaza regresaran pronto a las mesas.

En otras zonas, como El Carrizo y El Salto, la transición agroecológica ha echado raíces. Con pequeños laboratorios comunitarios, las productoras elaboran microorganismos benéficos que reducen la dependencia de agrotóxicos. "Ya no compramos venenos dice la campesina Andrea Reséndiz, nosotros mismos hacemos los remedios para la tierra." Allí, la ciencia popular se mezcla con la sabiduría ancestral: la agroecología se vuelve puente entre lo aprendido y lo heredado. Las mujeres lideran esta transformación. Martha, una productora local, recuerda con tristeza cómo el huracán destruyó su huerta y su milpa. Relata que la escasez de alimentos en la ciudad era enorme, pero ellas, gracias a sus reservas, pudieron organizarse y cocinar juntas en los primeros días, antes de que llegara la ayuda. "Ahora sí entendí lo que es la soberanía alimentaria", dice con una sonrisa.

"Cuando vi que mis vecinas traían semillas para volver a sembrar, entendí que la tierra también nos abraza si la cuidamos." Esa escena se repite en muchas comunidades: mujeres compartiendo semillas, jóvenes aprendiendo a preparar biofertilizantes, niñas observando cómo sus madres vuelven a hacer germinar la esperanza. Las visitas posteriores al huracán dejaron lecciones hondas. "Perdimos mucho, dicen, pero ganamos humanidad. Nunca habíamos sentido tanta unión." La agricultura se volvió símbolo de resistencia y ternura, un puente entre el dolor y la esperanza. No se trata de romantizar el sufrimiento, como algunos señalan, sino de contar la realidad de quienes trabajan en colectivo.

En El Salto, los laboratorios artesanales impulsados por las Escuelas Campesinas producen *Trichoderma* y *Beauveria*, microorganismos que ayudan a regenerar suelos y controlar plagas. "Ya no compramos venenos, dice el campesino Óscar Aparicio, nosotros mismos hacemos los remedios para la tierra." Este cambio fortalece la autonomía campesina y la capacidad local de regenerar la vida. Las mujeres lideran estos procesos, combinando saber científico con saber ancestral, aprendiendo que la tierra sana también sana los cuerpos.

Don Ricardo y su esposa, campesinos de la zona, recuerdan el día en que el huracán se llevó su huerta: "Perdí mis plantas, pero no mis ganas, relata él. Cuando vi que mis vecinas, Mary Chuy y Mari José traían semillas para volver a sembrar, entendí que la tierra también nos abraza si la cuidamos." Esa frase resume la filosofía de las Escuelas Campesinas: reconstruir el tejido social, sanar el territorio y cultivar esperanza. En esos espacios, la transmisión del conocimiento entre generaciones, de abuelas a hijas, de madres a jóvenes, se ha vuelto una forma de resistencia cultural. En cada taller se reafirman las palabras que sostienen su caminar: cuidar, compartir, resistir.

Las mujeres campesinas de Guerrero saben que la soberanía alimentaria no se siembra solo en la tierra, sino también en el corazón. A un año del embate de Otis y John, nuevos ciclones de menor categoría han vuelto a recordar la fragilidad del clima, pero también han confirmado la fuerza de la organización local. Hoy siguen

soñando con más Escuelas Campesinas, casas de semilla, cadenas solidarias y territorios resilientes. Han aprendido que la agricultura no es solo trabajo: es acto de amor, de memoria y de futuro.

En cada escuela campesina se habla no solo de sembrar, sino también de cuidar: del territorio, del hábitat y del cuerpo. Son espacios donde la soberanía alimentaria se cultiva como un acto de autonomía. Las mujeres, acompañadas de sus hijos e hijas, saben que no se puede hablar de feminismos sin incluir a las infancias, porque son ellas quienes heredan el territorio y el amor por la tierra. Así, las Escuelas Campesinas también se han convertido en espacios para cultivar infancias que amen y defiendan su territorio.

Hoy, cuando nuevos huracanes como Grace golpean a otros estados del país, las mujeres del campo guerrerense se mantienen firmes y solidarias. Saben que aún hay mucho por hacer: impulsar el sistema milpa, restaurar sus semillas, consolidar sistemas de riego, fortalecer las economías locales, abrir más espacios de empoderamiento y defender los bienes comunes. Pero también saben que no están solas: su experiencia, su conocimiento y su fuerza colectiva son el mejor antídoto contra la crisis climática.

Entre los surcos húmedos y el canto de los gallos, se escucha su voz que no se quiebra: "Podrán venir más tormentas, pero nuestras raíces son más fuertes que el viento." •



Destrucción de cultivo tras el paso del huracán Otis.



Escuela campesina y guardianas de semillas.



Doña "María", en su cocina elaborando tostadas, Chiapas. María Briseida Alfaro Pérez

Memoria al fuego: mujeres tostadoras de Chiapas

María Briseida Alfaro Pérez

Este texto busca visibilizar y compartir las memorias de las mujeres tostadoras en torno a la elaboración de tostadas de maíz, un saber que resguarda la historia del territorio y de la vida misma. Su labor representa una forma de resistencia cotidiana frente al olvido, una afirmación de identidad que se cocina lentamente, al calor del comal. Porque en cada tostada, en cada chispa del fuego y en cada palabra compartida, se mantiene viva el legado de las mujeres que, con su trabajo, han hecho del maíz y la memoria un legado cultural y político.

Las mujeres, al estar frente al fuego, van entretejiendo historias que hablan de memoria, identidad y resistencia. Con sus manos hábiles y su saber ancestral, transforman cada grano de maíz en más que un alimento: en un testimonio vivo de su historia y de la continuidad cultural de sus comunidades.

Se busca visibilizar a las mujeres como protagonistas de sus propias historias, contrarrestando el olvido al reconocer sus vivencias individuales y colectivas. Rosa (2020) propuso el concepto de memoria indígena ancestral con el propósito de examinar la identidad de las mujeres pertenecientes a comunidades indígenas. Esta noción indaga en cómo la memoria, tanto individual como colectiva, se encuentra impregnada de significados ancestrales que influyen en la configuración de las memorias sociales y la identidad étnica de estas mujeres. Durante este proceso de recuerdo, emergen narrativas que se remontan a tiempos ancestrales y que ofrecen

una reinterpretación de la historia desde esta perspectiva particular.

De acuerdo con los relatos que han realizado las mujeres frente al fuego, la producción de tostadas, comenzó alrededor de los años setenta con grupo reducido de mujeres, inicialmente sólo dos señoras, que se aventuraron a aprender el proceso de elaboración de tostadas y comenzaron a producirlas. Se enfatiza que esta actividad productiva lleva realizándose aproximadamente 50 años. Un grupo de mujeres entabló lazos de amistad con otras que se dedicaban a la venta de tostadas de maíz, propiciando así un intercambio de conocimientos. Las mujeres de la cabecera municipal invitaron a sus homólogas a visitar sus hogares para compartir técnicas y habilidades relacionadas con la producción.

A medida que adquirían nuevos aprendizajes, también asumían la responsabilidad de transmitir estos conocimientos a otras mujeres de su comunidad. En la entrevista, Karen (22 años) recordó con claridad cómo su madre les enseñó a ella y a su hermana Karla (25 años), elaborar tostadas de maíz a petición de la abuela, siguiendo una tradición en la que la madre enseñaba a las hijas, así como su propia madre había aprendido de su suegra.

Como puede observarse, la diversidad en los recuerdos se relaciona con la interacción constante entre las tostadoras, lo que contribuye a la construcción de una memoria colectiva. Tal como señala Namer (1998), las memorias no son meramente individuales, sino que emergen de la interacción repetida y continua entre los individuos. Por tanto,

abordar la memoria colectiva de las mujeres tostadoras no implica simplemente la suma de las memorias individuales, sino más bien el entrelazamiento de tradiciones, cosmovisiones, saberes y memorias individuales que están en constante diálogo (Jelin, 2002).

La cocina juega un papel importante como red de apoyo donde las mujeres puedan relacionarse y compartir un espacio de transición entre tostadoras. Este entorno cumple una función esencial tanto en su vida cotidiana como en su actividad productiva. La cocina es el punto de reunión femenino donde las mujeres se congregan diariamente para elaborar tostadas y otros alimentos.

Este espacio se convierte en un punto de encuentro e interacción constante, donde no sólo comparten sus conocimientos culinarios y técnicos, sino también sus experiencias y fomentando apoyo, solidaridad, cooperación. En algunos casos, surgen también dinámicas de poder esenciales para su trabajo productivo, desafiando las concepciones tradicionales de género vinculadas a la cocina. Las mujeres comparten recursos, conocimientos y se apoyan mutuamente en momentos de necesidad. Así, la cocina no solo es un lugar de producción, sino también un escenario donde se fortalecen los lazos y se consolida la identidad compartida como tostadoras.

La mayoría de las mujeres comparten cocina e instrumentos para llevar a cabo la elaboración de tostadas. Al permanecer por varias horas frente al fuego y en compañía de otras, van contando y recuperando recuerdos y experiencias. No solo evocan hechos pasados o fechas históricas, sino también sensaciones y sentimientos:

alegrías, tristezas, dolores, luchas, victorias y silencios que permanecen en sus memorias. Este ejercicio de autonarración se convierte en un medio para preservar identidades culturales y de género, además de desafiar y trascender estereotipos preexistentes. Estas mujeres hablan no solo para sí mismas, sino también para sus comunidades y para quienes buscan comprender y valorar sus experiencias.

Al narrar sus vidas, contribuyen a la construcción de una memoria y legado rico en historias, tradiciones y conocimientos, que no sólo enriquece su propio entorno, sino que también puede inspirar a un público más amplio sobre las complejidades y riquezas de sus vidas. La memoria actúa como el hilo conductor que entrelaza las narrativas de experiencias compartidas y los conocimientos transmitidos por mujeres de generación en generación.

Desde la posición de la sociología, Kuri (2017) alude a la memoria como un proceso social en el que se condensa historicidad, tiempo, espacio, sociales, poder, subjetividad, prácticas sociales, conflicto, transformación y permanencia. La memoria, en consecuencia, es una de las formas con las y por las cuales, los sujetos sociales pueden relacionarse con el pasado y con el tiempo. La memoria implica un proceso que cuenta con fisuras y que cambia con el paso de los años, es intersubjetiva y está en construcción, va variando conforme se relacionen las clases sociales, el género, la edad, la etnia.

Tal como lo expresa Bartra (2007), las memorias nos permiten, de manera inconsciente, acumular hábitos, habilidades, representaciones y mecanismos de repetición que han sido aprendidos y pueden activarse de forma automática. Al pasar varias horas frente al fuego, las mujeres tostadoras reviven estos aprendizajes y prácticas adquiridas a lo largo del tiempo.

Las narrativas de las mujeres subrayan cómo la producción de tostadas no es simplemente una actividad técnica, sino que también está imbuida de aspectos emocionales. El estado de ánimo de las tostadoras puede afectar tanto la velocidad como la calidad de su trabajo en la producción de tostadas. Sus experiencias emocionales pueden tener un impacto tangible en su trabajo, lo que demuestra la importancia de considerar tanto los aspectos técnicos como los emocionales en la elaboración de tostadas.

En el relato de doña Rebeca (62 años de edad), destaca cómo las diferentes emociones, ya sea la felicidad, la ira o la tristeza, pueden influir en la calidad y el proceso de producción de las tostadas. Cuando ella menciona que "una está contenta trabaja uno bien", resalta la importancia

del estado de ánimo positivo en la realización eficiente del trabajo. En contraste, cuando está enojada o triste, reconoce que el proceso se vuelve más lento y que las tostadas pueden resultar en un producto final diferente, más dorado o incluso quemado en las orillas. Este vínculo entre las emociones y la producción de tostadas revela la complejidad del trabajo de las mujeres tostadoras y cómo su bienestar emocional puede influir en su desempeño productivo a la recuperación de la memoria de las mujeres tostadoras se centra en visibilizar sus acciones y experiencias, además de problematizar prácticas y posturas que en otros momentos de la historia parecían naturales e incuestionables.

En suma, abordar la memoria colectiva de las mujeres tostadoras invita a reconocer, valorar y transformar la realidad presente y futura de estas actoras sociales. Al iluminar sus luchas y resistencias pasadas, se construye un camino hacia un futuro donde la justicia y la igualdad sean realidades palpables. La memoria colectiva se convierte en una herramienta poderosa para tejer una red de historias que inspiren, movilicen y den forma a un cambio social significativo.

Entre mujeres, han ido transmitiendo los saberes sobre la elaboración de tostadas, un saber que se ha convertido en el legado más preciado que las mujeres están delegando a las otras mujeres de su familia y comunidad. Respecto a los saberes y las relaciones que van entretejiendo las mujeres pudimos contemplar que existe una colaboración mutua tanto entre ellas como entre familias, uniendo esfuerzos para llevar a cabo la producción de tostadas. Este esfuerzo colectivo no sólo busca asegurar la subsistencia económica, sino también preservar el tejido social.

Es importante subrayar que no sólo se ha registrado o descrito la historia y los conocimientos presentes en la memoria de las mujeres tostadoras, sino que también se ha resaltado la importancia de reconocer y preservar estas narrativas para comprender la riqueza de las experiencias y saberes femeninos en el contexto de la producción de tostadas de maíz. Estas mujeres no sólo son guardianas de una tradición arraigada, sino también agentes de cambio y transmisoras de saberes y legados en su comunidad. La influencia de las mujeres tostadoras como agentes de socialización en sus familias es crucial, ya que no sólo transmiten roles tradicionales, sino que también pueden fomentar perspectivas y enfoques innovadores. Este impacto no sólo afecta las dinámicas familiares actuales, sino que también contribuye a la construcción de relaciones de género más equitativas en las generaciones futuras. •

Las condiciones de trabajo y salud en las comunidades zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca



Artesana de San Bartolomé Quialana en el mercado plaza de Tlacolula, Oaxaca. Dolores Coronel Ortiz



La actividad comercial de las mujeres zapotecas de los Valles Centrales de Oaxaca en los mercados locales. Dolores Coronel Ortiz

Dolores Coronel Ortiz Núcleos de Investigación Indígena Aplicada (NIIAPI) del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)

Los Valles Centrales de Oaxaca, cuna de la gran civilización zapoteca, es la región más poblada y económicamente más importante del estado, cuya capital y sus áreas conurbadas son las que más rápidamente crecen ante la pérdida de tierras de cultivo y problemas ambientales, además se ha generado efectos en la dinámica ocupacional. En este artículo se señala muy brevemente las condiciones de trabajo y salud de las mujeres zapotecas de los valles, quienes aportan a la economía y a la diversidad cultural de la entidad. En 2020, los 121 municipios que conforman la región reunían una población total de 1,198,319 personas, de las cuales 631,726 son mujeres, es decir, ellas representan el 52.7 % del total. De la población femenina, el grupo de 15 años de edad y más constituye el 76%, y el de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena representa el 16% (INEGI, 2020). Es también un área geográfica que reporta altos índices migratorios nacionales e internacionales.

El territorio se extiende en siete distritos administrativos: Centro, Etla, Ejutla, Ocotlán, Tlacolula, Zaachila y Zimatlán. La superficie agrícola es escasa ante el tamaño de la población, no obstante, mediante las estrategias campesinas se logra obtener una diversidad de productos agrícolas y también una especialización productiva, favorecida por la variedad de sus ecosistemas y el sistema de mercados locales.

Gran parte de la diversidad agropecuaria y artesanal está hecha por manos de mujeres zapotecas, por ejemplo, la alfarería verde de Santa María Atzompa, el barro rojo de San Marcos Tlapazola, los comales de San Mateo Mixtepec; están también los bordados de San Pedro Mártir y San Antonino Castillo Velasco, así también la variedad de textiles de Mitla y de Santo Tomás Jalieza. En el proceso de producción de varios de estos artículos artesanales participan mujeres de comunidades de los alrededores que contribuyen a la cadena productiva a cambio de un mínimo pago monetario, en su mayoría son las más pobres, mujeres solas y sin tierras; a pesar

de su importancia económica se les invisibiliza su trabajo. Otras industrias artesanales, en donde la fuerza de trabajo masculina se hace necesaria, la participación de las mujeres es también igual de importante en el proceso productivo, como en la elaboración de los tapetes de Teotitlán del Valle y Santa Ana del Valle; en los alebrijes de San Martín Tilcajete; en los diversos artículos de madera de Santa Cecilia Jalieza; o en los metates y molcajetes de San Juan Teitipac y de Magdalena Ocotlán.

Entre otras de las actividades para el intercambio y autoconsumo que realizan las mujeres está la elaboración de tortillas en sus variadas presentaciones, sabores y colores, desde las “blandas”, tlayudas, tostadas, hasta las tortillas de garbanzo y trigo. La producción de tortillas, especialmente las tlayudas, no sólo es para satisfacer la gran demanda del mercado regional, sino que también se dirige hacia otras ciudades del país y al extranjero, principalmente hacia Los Ángeles California, en donde se ha concentrado gran parte de población migrantes de las comunidades del valle de Tlacolula.

Al interior de nuestro país, las mujeres migrantes se emplean principalmente en los trabajos do-

mésticos, como es el caso de Magdalena Teitipac, cuya comunidad desarrolló una red de trabajadoras domésticas que se concentra en Monterrey, Nuevo León. Por otra parte, están las rutas migratorias de las jornaleras agrícolas de las comunidades de Ocotlán, Ejutla y Zimatlán que desde 1970 empezaron a migrar temporalmente y algunas de forma permanente, junto con sus familias, hacia los campos agrícolas de los estados de Sinaloa y Baja California. En la década de 1990 y principios del presente siglo, muchas jóvenes empezaron a desplazarse hacia los Estados Unidos. Actualmente se distribuyen en las actividades del sector servicios, la agricultura y las fábricas.

Aunque, la región se caracteriza por su gran diversidad en la pequeña industria artesanal, en la que participan las mujeres. Sin embargo, estos trabajos no han sido valorados económicamente y mucho menos se ha considerado el impacto en la salud de quienes realizan estas actividades. Así también con los trabajos de las migrantes jornaleras agrícolas y las empleadas domésticas, la mayoría de ellas cuando se incorporan a sus comunidades, después de décadas de trabajo en los

campos agrícolas o en las ciudades, vuelven a estar en la misma situación económica que el resto de las mujeres que no emigraron. Es decir, la contribución laboral de las mujeres indígenas, remuneradas o no, se ha invisibilizado históricamente y por ende se les excluye de todos los beneficios que pudiera tener un empleo asalariado y con seguridad social.

En este contexto, la situación de la salud de las mujeres indígenas ha sido de gran desatención, tanto por parte del sistema de salud estatal que no ha implementado adecuadamente los programas de la salud preventiva, como también por parte de las mismas mujeres, pues no siempre cuentan con los recursos económicos para acudir regular y oportunamente a las consultas médicas. Actualmente, las mujeres adultas y ancianas enfrentan fuertes problemas de diabetes mellitus II, hipertensión arterial, obesidad y deformación de los huesos. Estas enfermedades son de las más comunes y extendidas en la población, pero también las comunidades y sus centros de salud reportan otras, como el cáncer, el dengue, la desnutrición, la anemia, cataratas, problemas dentales, drogadicción, enfermedades mentales, infección respiratoria aguda, neumonía, gastroenteritis, infección intestinal por protozoarios, amebiasis intestinal, infecciones de vías urinarias, otitis media aguda y conjuntivitis, entre otras.

Las mujeres que se dedican a las tortillas, muchas de ellas no tienen fogones adecuados para liberar el humo de sus cocinas, esto afecta a su salud, pues además de respirar el humo de la leña, permanecen muchas horas de pie, algunas muestran problemas de varices, a otras se les ve la deformación de los huesos y otras reportan problemas respiratorios. Lo mismo pasa con las horticultoras que padecen de artritis reumatoide por estar muchas horas en la humedad.

En cuanto al acceso a los servicios de salud, la mayor parte de la población se atiende en el IMSS Bienestar. Con los recientes cambios en el sistema de salud en el estado, a partir de 2024, se observan algunas mejoras: más personal médico y más días de la semana para las consultas. Sin embargo, los habitantes y el personal médico aún siguen señalando como problema principal el desabasto de medicamentos.

Ante el panorama de salud de la región, es urgente y necesario reforzar los programas de salud preventiva y relaciones interculturales basadas en el respeto y reconocimiento mutuo, entre el sector salud y las comunidades indígenas. También es necesario visibilizar la contribución de las mujeres indígenas en la economía nacional, en aras de mejorar sus condiciones de vida. •

Aprendiendo de las diferencias para convivir desde el respeto

Dulce María Ávila Nájera Doctorado en Ciencias especialidad en Manejo de Fauna Silvestre. Colegio de Postgraduados. Maestría en Ciencias especialidad en Manejo de Fauna Silvestre. Colegio de Postgraduados, Licenciatura en Biología por la Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias dul.avna@gmail.com

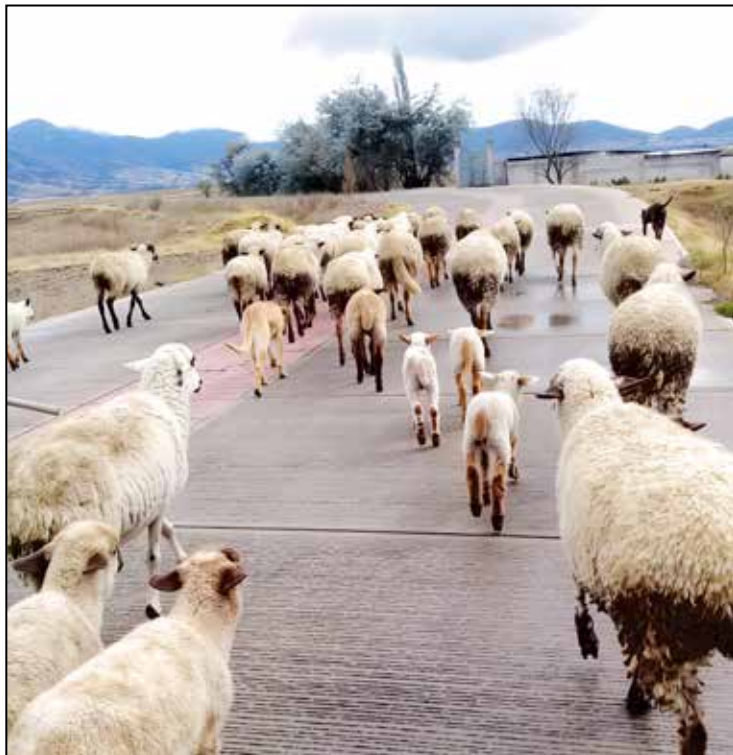


Mujeres que tienen incidencia y marcan historia. Dulce María Ávila Nájera

Para llegar al trabajo en la Universidad Intercultural del Estado de México, ubicada en San Felipe del Progreso, en mi caminar diario de 300 km (casa-trabajo-casa), tengo la oportunidad de ver el amanecer entre las montañas y los llanos y valles, la neblina que envuelve los caminos evitando la visibilidad, los cambios de tonos en la naturaleza a lo largo del año, las diversas flores que se turnan entre mayo a noviembre. Los caminos de terracería tienen tránsito constante, pero de pocos carros. Sin embargo, de repente hay que frenar pues cruzan, gallinas con sus polluelos, parvadas de guajolotes y los simpáticos patos, caballos, vacas, he visto inclusive, coyotes, conejos, comadrejas, zorrillos y diversidad de pájaros. Además de ver la cotidianidad de las mujeres mazahuas, en las diversas comunidades por las que me lleva mi recorrido y de quien quiero escribir, algunas observaciones, reflexiones y cierro con lo que puede ser la Interculturalidad desde la cotidianidad.

Que profunda admiración fue creciendo en mi interior por esas personas, escuchar sus historias de vida, su resiliencia ante las adversidades, su profundo respeto por su cultura, y reconocí algo que ellas tenían pero que yo no reconocía en mí, un vínculo por su tierra, un hilo invisible que los mantiene unidos a su cultura, sus tradiciones arraigadas, un respeto por los abuelos, por los padres, por la tierra, por la naturaleza, ese agradecimiento profundo y sincero por lo dado, su milpa, por la lluvia, por el sol.

Las mujeres, personas fuertes física y mentalmente, unas bordean a la orilla de los caminos, sentadas en el pasto, con su sombrero característico, con sus faldas debajo de la rodilla, su rebozo cruzado en la espalda, con un ojo puesto en las puntadas y otro a las borregas, de esa manera las pastorean, hacen dos cosas a la vez, quizá hacen tres cosas, mezclan el bordado, el cuidado de su ganado y sus pensamientos, quizá



Animales que llevan a pastorear las mujeres mazahuas. Dulce María Ávila Nájera

sus preocupaciones, sus lamentos, su cansancio. Otras acarrear leña, brazadas de madera sobre la espalda, niñas, mujeres adultas y abuelitas, que van paso a paso con esa carga en la espalda, su mirada al piso, a veces al frente para ver que hay delante. Ese trabajo arduo que requiere toda su fuerza física servirá para el fogón, para cocinar, para preparar lo que el campo les da, quelites, calabazas, frijoles y su principal alimento, el maíz.

Cómo no admirar a esas mujeres que muy temprano ponen el nixtamal, que van al molino, las ves en las mañanas muy temprano caminando con su rebozo, cargando su cubeta llena de nixtamal para ir al molino, o de regreso a sus casas ya con la masa, no siempre son las madres, a veces las abuelas, a veces las niñas. Pero eso que llevan ahí es parte del desayuno, tortillas lo que complementan con frijoles y café, es lo más común.

En esos lugares no hay mucha agua, las mujeres la almacenan en botes o cubetas, no desperdician, economizan el recurso. En época de lluvias ves a las mujeres a la orilla de los riachuelos, hincadas sobre piedras, tallando la ropa y luego poniéndola al sol en el pasto

o en los matorrales. Veo que llevan cargando sus cubetas o sus costales de ropa sucia, otras llevan su ropa en burros, ellos les ayudan con el peso. Hay días que llueve, que el clima es muy frío, pero ellas están ahí, sobre sus rodillas, con las manos rojas, hinchadas, sin parar de tallar.

Con la lluvia, además de los riachuelos, aparecen los hongos, que las mujeres recolectan y los usan para el consumo y para la venta, salen a orillas de la carretera con una gran diversidad de especies que colocan en pequeñas cubetas llenas de hongos. Cada que pasa un coche gritan "hongos", los que gritan más son los niños y niñas, esperanzados en que alguien les compre. Una fuente de ingresos extra es una oportunidad para ellas.

Casi al final de las lluvias, a finales de octubre, se engalanan algunos prados, la flor de cempaxúchitl, cuando se acerca el día de muertos, hay una comunidad (Rancho la Virgen), en particular, que sobre la carretera venden brazadas de flores, de esa flor de color característico, que nos recuerda a nuestros muertos, además las flores las colocan en hilos en forma de collares largos, algunas otras sacan a la venta sus servilletas bordadas a mano. Qué días tan llenos de flores, huele a nostalgia, pero a la vez a magia, a esa oportunidad de estar con ellos, con los que se nos fueron.

No quiero dejar pasar algo, mi época favorita del año, el invierno. Por esos caminos las mujeres llevan a los niños a la escuela. Pero eso que se repite durante todo el año, en esa época cambia en lo que me parece un desfile de moda, ya que ellas llevan su tradicional quexquemétl, el diseño de estos y la combinación de colores, habla de ellas, de su percepción de la estética, de su cultura, cada diseño es hermoso, es una gala de colores y de formas, desde niñas las mujeres aprenden a bordar, a combinar colores, a hacer patrones que muestra su identidad y en algunos casos el sincretismo entre culturas y la modernidad.

En los casos que he tenido la oportunidad de platicar con algunas mujeres, algunas, describen que, en aquellos tiempos, refiriéndose a la época en la que estudiaban la secundaria y alguna que otra estudió la preparatoria, tenían la oportunidad de comer una vez al día, en las tardes al llegar a su casa. La mamá de una alumna me platicó que entraba a la Universidad a escondidas y de-

trás de los invernaderos, les daba un taco de salsa a sus hijos, decía, no me alcanzaba para más, pero ya tenían algo en la panza "fue difícil maestra, pero vea, saque adelante a mis dos hijos".

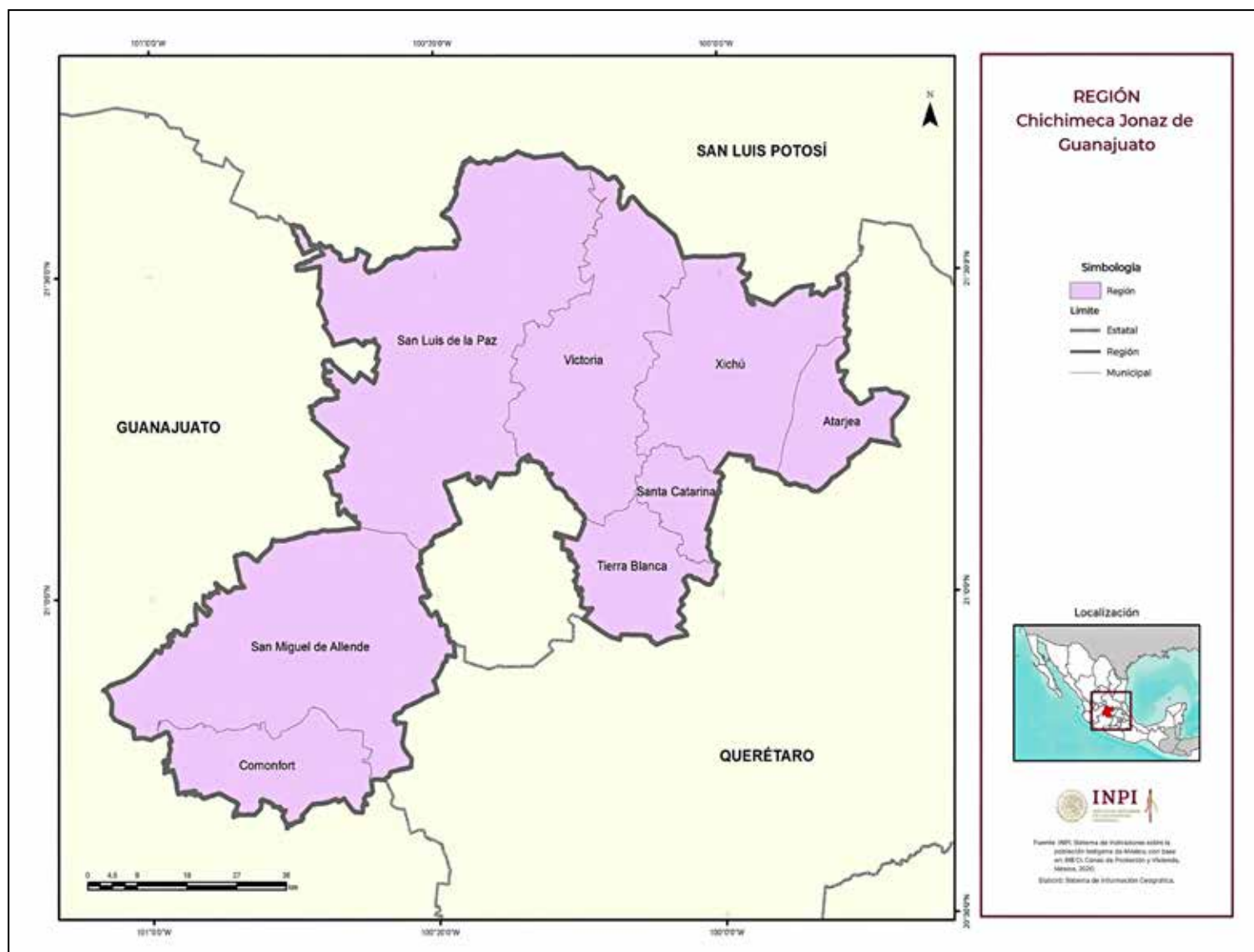
Ya en el entorno laboral, veo a las estudiantes, algunas con uniforme, algunas con ropa común, algunos días con su ropa tradicional, que bonitas, me gustan cuando ríen, cuando hacen sus tareas, cuando las oyes afuera de los salones estudiando para los exámenes, cuando corren por los pasillos preocupadas porque llegan tarde a clase. Qué satisfactorio es ver que esas niñas tienen otras oportunidades diferentes a sus madres, abuelas y quizá a sus hermanas, no porque aquello sea malo, sino porque podrán elegir.

Sin duda estudiar por el simple hecho de aprender es ya una ventaja, porque aprendes a ver el mundo con otros ojos, pero también porque puedes tener un trabajo, puedes ser independiente, tomar decisiones, pueden ver mundos alternos, pero llevan consigo lo más valioso, su cultura, su lengua, sus tradiciones, mucha riqueza que debe ser vista, compartida y valorada. Ejemplo de esto son tres estudiantes, las vi estudiar la licenciatura, graduarse y emprender el camino, una es ahora maestra, casada y tiene una hija, además emprendedora, tiene un negocio propio; otra de ellas, entró a trabajar a una institución de prestigio. La otra "estudiante", después de algunas experiencias de trabajo, decidió regresar a casa y seguir en la cotidianidad. Todas son elecciones.

Cada mujer me llena de orgullo, que mujeres, que fuerza, que resiliencia, que valor. En el caso de esas mujeres que toman su vida en sus manos, empoderadas, que han aprendido a soñar, que tienen metas, que están descubriendo el mundo, que están aprendiendo a volar. En este punto, retomó el concepto de la interculturalidad desde la cotidianidad, el concepto se interioriza cuando lo diferente se hace parte de nuestra vida, porque hay mucho que aprender, hay mucho que admirar, y por siempre, mucho que respetar. •

Mujeres fuertes bordan al borde del camino, pastorean mientras piensan. Con sombrero, rebozo y faldas, vigilan borregas, entre puntadas, preocupaciones y cansancio. Hacen tres cosas a la vez: bordar, cuidar y sentir.

La experiencia de las mujeres autoridades comunitarias en la región Chichimeca, Otomí en el marco de los Planes participativos del INPI



Mapa región Chichimeco, Otomí PIDR. INPI 2021

Eleonora Maldonado Doctora en antropología social por la Universidad Iberoamericana. Miembro de los Núcleos de Investigación Indígena Aplicada del INPI

Desde 2021, en la región Chichimeca-Otomí –que incluye a los pueblos Éza’r, Guachichil y Hñähñu del noroeste de Guanajuato y el semidesierto de Querétaro– se ha implementado un proceso participativo de diagnóstico impulsado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) para la elaboración del Plan Integral de Desarrollo Regional (PIDR) y su posterior seguimiento a través del denominado Plan de Justicia. En este sentido, el PIDR tuvo como objetivo principal propiciar un diálogo entre las comunidades y el gobierno, mientras que el Plan de Justicia integró demandas más precisas, emanadas de los planteamientos plasmados durante los talleres participativos del PIDR, centradas no solo en el desarrollo, sino en la recuperación y defen-

sa de sus derechos históricos e identitarios.

Durante la fase del diagnóstico, las autoridades comunitarias identificaron problemáticas estructurales en la organización social. Una de ellas ha sido la desarticulación entre comunidades derivada de conflictos internos, agudizados por la imposición de procedimientos y autoridades municipales, que contraviene a los principios de libre determinación de los pueblos. Esto ha resultado en la pérdida o debilitamiento de autoridades tradicionales en muchas localidades. Asimismo, se evidenció una falta de pertinencia cultural y de perspectiva de género en las instituciones de los tres niveles de gobierno. Las mujeres, particularmente, señalaron un desconocimiento generalizado sobre las funciones del cargo de delegada, ya que estos puestos fueron históricamente ocupados por hom-

bres. No conocían sus derechos ni el funcionamiento de programas sociales o proyectos comunitarios. Indican, que la causa de lo anterior ha sido muchas veces por el propio desinterés de la población.

A pesar de esto, en muchas comunidades existen personas con amplia disposición para apoyar, aun sin tener cargos formales, en la gestión de proyectos y la defensa de derechos. En este contexto, la participación activa de las mujeres ha cobrado gran relevancia. Es decir, la representación en cargos públicos es hoy día muy notoria, lo cierto es que su participación no se reduce a los cargos en los comités ni en la delegación. Aunque su representación pública es relativamente reciente, su presencia ha resultado crucial para el sostenimiento y continuidad comunitario. En la región, la brecha entre hombres y mujeres en cargos públicos sigue siendo amplia, debido a que los hombres han tenido un ejercicio histórico del poder político y comunitario, mientras que las mujeres han sido invisibilizadas por los roles tradicionales de gé-

nero que hace la diferencia entre el ámbito doméstico-público. Por ello, se impulsó una capacitación específica sobre derechos de las mujeres, no solo para conocer sus derechos, sino sobre todo para impulsar su ejercicio efectivo, con el fin de fortalecer las instituciones comunitarias y los mecanismos colectivos de toma de decisiones (INPI, 2021).

En ese marco, resultó clave recuperar las vivencias subjetivas y objetivas de las mujeres autoridades: cómo perciben los cambios, qué significan para ellas y cómo se autodefinen como autoridades. La ciudadanía, en este contexto, no es un concepto abstracto sino situado: se ejerce desde condiciones concretas como el género, la escolaridad, la edad, la clase, la lengua o el estado civil. Así, las mujeres están reconfigurando lo que significa ser ciudadanas dentro de sus propias comunidades (Lamas, 1996; PNUD, 2010).

Participación de la mujer

La participación de las mujeres en la vida comunitaria ha sido

constante, sobre todo en el ciclo doméstico y comunitario. Concretamente, en la esfera pública, su presencia data de la década de 1930, cuando comenzaron a participar activamente a través de programas gubernamentales, gestionando apoyos en calidad de lideresas. En la comunidad indígena Éza’r de Misión de Chichimecas, por ejemplo, su bilingüismo les permitió asumir también funciones como traductoras, lo cual fortaleció su papel dentro y fuera de la comunidad (Martínez, 2015, p. 28).

No obstante, las autoridades comunitarias actuales indican que fue hasta hace aproximadamente 12 años que las mujeres comenzaron a ocupar cargos de representación pública. Los municipios indígenas Hñähñu de San Miguel de Allende y Comonfort así como la comunidad indígena Éza’r de Victoria muestran una mayor participación femenina, seguidos por la comunidad indígena Hñähñu de Tierra Blanca. Los cargos de representación más comunes que ejercen las mujeres se encuentran en los comités de agua, salud y escuelas, así como en suplencias y delegaciones. No obstante, en la comunidad indígena Guachichil de San Ignacio aún no ha habido mujeres delegadas, aunque sí existen ejidatarias, en algunos casos derivado de la implementación de cuotas de género. De cualquier manera, la participación en cargos de representación ha generado experiencias nuevas sobre todo en lo que se refiere al conocimiento sobre el funcionamiento de la administración y gestión de programas, proyectos y recursos.

Las mujeres que han ocupado estos cargos de representación pública refieren que la experiencia ha sido transformadora: “Uno aprende y comparte, y nos sentimos útiles, actuales”. Sin embargo, también enfrentan desafíos como la doble jornada laboral, la resistencia de sus parejas y, en algunos casos, rupturas familiares. Es importante mencionar que muchas de ellas han recibido pláticas, talleres. Reconocen haber aprendido a defender sus derechos y a compartir responsabilidades en el hogar, afirmando que “los hombres tienen las mismas obligaciones que las mujeres dentro de la casa”. Muchas comentan que, al inicio, no participaban por miedo o por la oposición de sus esposos, pero que hoy se sienten “libres y motivadas” y capaces de realizar múltiples tareas.

Por ello, las mesas de análisis realizadas el marco de la elaboración y seguimiento de los planes fueron clave para concientizar, visibilizando así los retos y avances en la participación política de las mujeres, así como para generar espacios de formación y conciencia sobre sus derechos colectivos e individuales. •

Entre la sequía y la desigualdad: mujeres rurales frente a la escasez de agua en Querétaro

Lorena Erika Osorio Franco Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Querétaro, México, lorena.erika.osorio@uaq.mx **Elba Rosario Martínez Romero** Facultad de Psicología y Educación, Universidad Autónoma de Querétaro, México elba.martinez@uaq.edu.mx **Amanda Hernández Pérez** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Querétaro, México amanda.hernandez@uaq.edu.mx

Introducción

En México persisten grandes retos sociales, políticos y económicos para avanzar hacia una sociedad del cuidado, un modelo que reconozca y valore el trabajo de cuidar como una responsabilidad colectiva y no solo familiar. En Querétaro, diputadas del Partido del Trabajo (PT) y del Partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), presentaron en noviembre de 2024 una iniciativa para crear un Sistema Estatal de Cuidados. Si bien el impulso político es importantísimo, faltaba un diagnóstico previo para robustecer la propuesta. Sabemos que estados como Querétaro presentan los mayores déficits de servicios de cuidado, especialmente para la infancia. Por ejemplo, en los municipios serranos como Pinal de Amoles y Peñamiller, la oferta es mínima frente a la demanda. (<https://animalpolitico.com/sociedad/servicio-cuidados-carencias-infancias-personas-mayores-discapacidad>)

Para diseñar un Sistema Estatal de Cuidados eficaz, es necesario estudiar las condiciones de las mujeres cuidadoras, no solo de las personas cuidadas. Para ello, investigadoras de la Universidad Autónoma de Querétaro se han dado a la tarea realizar una investigación bajo un enfoque cualitativo, feminista e interseccional. Hasta ahora se ha trabajado en el 60% de los municipios de Querétaro, priorizando la Sierra Gorda, y municipios donde la población es mayoritariamente rural e indígena. Se realizaron grupos focales



Grupo focal con mujeres de San Juan Buenaventura, Arroyo Seco, Querétaro, abril 2025. Equipo de Investigación, UAQ

con mujeres organizados según dos criterios metodológicos: 1) Grupos etarios: jóvenes (18–29 años), adultas (30–59) y adultas mayores (60 y más) y 2) Dimensiones del cuidado: autocuidado, cuidado familiar y cuidado comunitario.

Avances y perspectivas en el estudio de los cuidados: un marco de referencia

En los últimos años, el estudio de los cuidados ha ganado importancia, aunque la mayoría de las investigaciones se centran en contextos urbanos; para atender este vacío, Angulo, Alberti y Mascheroni (2022) analizaron enfoques teóricos y empíricos sobre los cuidados en áreas rurales de América Latina y el Caribe, con el objetivo de conceptualizar el tema, sistematizar hallazgos y proponer una agenda regional de investigación.

Las autoras destacan la diversidad social, cultural y ambiental

de las zonas rurales y proponen hablar de “ruralidades” plurales. Señalan que la escasez de servicios sociales, sanitarios y de cuidados, junto con la dispersión geográfica, limita la atención a personas mayores y dependientes, haciendo que los cuidados recaigan principalmente en las mujeres.

Estas mujeres enfrentan una doble carga laboral, combinando tareas domésticas y de cuidado con trabajo agrícola y actividades como acarrear agua o recolectar leña. La falta de agua potable y otros servicios básicos incrementa el tiempo y esfuerzo dedicados al cuidado, afectando su bienestar físico, emocional y social, en contraste con la vida urbana.

Descripción del contexto de estudio

Querétaro se ubica en el centro-este de México, es una entidad que desde finales del siglo XX se consolidó como un polo industrial estratégico que conecta la capital con el norte del país. La industrialización transformó la vida económica y social, desplazando la actividad agrícola y generando nuevas dinámicas laborales y de género, aunque las mujeres siguen enfrentando sobrecarga de trabajo no remunerado y falta de apoyos.

Frente a una zona metropolitana pujante por el desarrollo industrial, contrasta la situación de la Sierra Gorda Queretana (El estado de Querétaro se divide en 18 municipios, los cuales se agrupan en cuatro grandes regiones según características fisiográficas y socioeconómicas: Región de los

Valles (Corregidora, Querétaro, El Marqués, Colón, Pedro Escobedo, Tequisquiapan y San Juan Del Río), Región Ezequiel Montes – Cadereyta, Región Sur (Amealco y Huimilpan) y Región Sierra Gorda (Tolimán, Peñamiller, Pinal de Amoles, San Joaquín, Arroyo Seco, Jalpan de Serra y Landa de Matamoros). (Serna, 2010), una región montañosa de gran riqueza natural y cultural, pero marcada por la marginación y la pobreza. La falta de infraestructura, servicios básicos e inversión productiva limita las oportunidades económicas y propicia la migración hacia otras ciudades o Estados Unidos.

Principales hallazgos

Los resultados evidencian una distribución desigual del trabajo de cuidados, que refuerza las desigualdades de género y la pobreza estructural, agravadas por la falta de servicios básicos, especialmente el acceso al agua. La intermitencia y mala calidad del vital líquido profundiza las desigualdades de género, limitando el tiempo de las mujeres y afectando su salud.

Agua y cuidado. El agua es esencial en casi todas las tareas de cuidado: higiene personal, alimentación, limpieza del hogar, lavado de ropa y riego. Cuando el suministro es deficiente o intermitente, se multiplican las horas de trabajo de cuidado y los costos familiares. Las mujeres, especialmente las adultas mayores, enfrentan mayores dificultades para mantener cuidados que “no pueden esperar”, como baños asistidos o curaciones.

Sobrecarga de trabajo en mujeres y adultas mayores. Las mujeres son quienes, en la mayoría de los hogares, planifican y gestionan el uso del agua: establecen horarios de llenado, organizan el almacenamiento, realizan la desinfección y determinan las prioridades de uso. Esta responsabilidad incrementa significativamente su carga de trabajo, reduciendo el tiempo disponible para el empleo, el estudio o el autocuidado. En los hogares donde hay personas dependientes –como bebés, personas con discapacidad o encamadas– la presión y la sobrecarga aumentan de manera considerable.

Desigualdades territoriales en el acceso al agua. Las mujeres y adolescentes deben recorrer largas distancias o esperar horas para conseguir agua, lo que afecta la educación y bienestar de las jóve-

nes. Aunque en algunas localidades existen manantiales, obtener agua implica trabajo físico intenso y uso de animales o vehículos, inaccesibles para muchas familias, lo que refuerza la desigualdad.

Reproducción de desigualdades por la falta de agua. La falta de agua limpia obliga a hervir o filtrar, lo que no siempre es posible, derivando en enfermedades gastrointestinales, dermatitis e infecciones. En algunas comunidades se reportan problemas sanitarios que aumentan la carga de cuidado y el desgaste físico y emocional de las mujeres.

Costos visibles e invisibles del acceso al agua. Las familias asumen gastos constantes por garrafrones, pipas, tinacos y productos de desinfección. En temporada de sequía, los precios suben, afectando los ingresos. La falta de servicios básicos genera una doble pobreza: de tiempo e ingresos, especialmente en hogares encabezados por mujeres. En zonas con migración internacional masculina (como Ezequiel Montes y Cadereyta), las mujeres deben asumir solas todo el ciclo del cuidado del agua, desde conseguirla hasta purificarla.

Estrategias comunitarias frente a la escasez. Ante la precariedad, las comunidades desarrollan mecanismos de organización colectiva: comités de agua, calendarios de tandeo, pizarras informativas o grupos de WhatsApp. También existen redes de apoyo y trueque de tiempo, donde mujeres colaboran para acarrear agua o usar lavanderías comunitarias. En comunidades como Ahuacatlán y Agua del Maíz, la transparencia y corresponsabilidad en la gestión del agua reduce conflictos y carga de cuidado. En cambio, donde no hay cooperación, surgen tensiones vecinales y vigilancia del consumo. En la Sierra Gorda, la disponibilidad depende de manantiales y es vulnerable a la sequía; en el valle, predominan los problemas de tandeo y fugas. Tener infraestructura adecuada, como tinacos limpios, reduce la ansiedad de las cuidadoras, mientras que la escasez y las fugas aumentan los conflictos y el desgaste comunitario.

Conclusión

El agua es un bien de gran importancia para la vida humana. Su acceso es definitorio para las poblaciones, para la salud, para la sostenibilidad de la vida. En el contexto queretano, es fundamental un diagnóstico del abasto del agua, pero ligado al cuidado y las necesidades específicas de las mujeres en poblaciones alejadas como la Sierra Gorda. La infraestructura para llevar agua a los municipios queretanos (particularmente los más alejados) debe ser una prioridad en las políticas sociales y en un Sistema Estatal de Cuidados que debe construirse con la participación de las comunidades y las mujeres. •



Panorámicas de la Sierra Gorda, Querétaro, abril 2025. Equipo de Investigación, UAQ

Grafías chagreras: resignificar las mujeres indígenas en el Vaupés, Colombia

Indira Valencia Vifara Ingeniera en Agroecología por la Universidad Minuto de Dios, Bogotá – Colombia, Magíster en Desarrollo Rural por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá – Colombia, Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco – México felicidadagroecologica@gmail.com

Este texto busca reivindicar la interacción y existencia de las grafías en la resignificación de la chagra y de las mujeres indígenas del Vaupés, quienes lideran comunitaria y familiarmente estos sistemas agroalimentarios tradicionales ya que son la apuesta a exaltar, escuchar, hablar y visibilizar.

La chagra es mucho más que una práctica de cultivo: es un espacio de interacción biocultural, un tejido de memorias que sostiene la vida en territorios de alta biodiversidad, como lo es el Vaupés. Desde una mirada exploratoria, propongo en este texto resignificar *la chagra* como la relación íntima que tienen las mujeres con las plantas, la gastronomía, los saberes que reciben de sus madres y abuelas, que les permiten tener una relación cercana con la selva/territorio, además de reconocerla como el primer espacio socializador y de educación propia.

En este contexto, al querer hablar de la chagra y de sus diversas grafías, se reivindica el significado de estos espacios desde las agroecologías, como líneas que amplían las apreciaciones y miradas sobre la producción de alimentos tradicionales; como sugería John Berger (1972) en *Ways of Seeing*, se trata de cambiar *los modos de ver*: mirar a las mujeres chagreras desde sus propias voces y discursos, los mismos que históricamente han sido oprimidos en lo agrícola y en lo político. Esto de ver y escuchar, para hacer evidente en lo público la forma de concebir la producción de alimentos en la selva, con los trabajos agrícolas de las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana.

Mirar de otra manera la producción de alimentos en las chagras, acentúa las tonalidades de las mujeres que viven y entienden estas territorialidades en el bioma amazónico, y a su vez, esto posibilitará hablar de la ruralidad en clave mujer indígena vaupense; ruralidad que puede escalar a las políticas públicas del cuidado, que se entrelazan y disputan el sentido

de cómo se producen alimentos tradicionales como la yuca brava.

Ahora bien, comprender la chagra como grafía abre otros relatos, otras imágenes, sabores y discursos, distintos a los acostumbrados cuando se habla de las amazónicas, y estas otredades invitan a repensar las agroecologías desde los cuerpos y voz de las chagreras, ya que son ellas quienes sostienen las historias que narran otras formas de producir, comer, saborear, crear mercados locales y custodiar semillas, según las memorias situadas en la selva húmeda tropical; por consiguiente, producir alimentos nativos en el Vaupés representa un acto de autonomía agraria, que implica también hablar de política.

Esto convierte a las mujeres indígenas amazónicas en ejes de autonomía política, incluso cuando, desde su quehacer cotidiano, proponen dinámicas visuales, de oralidad y sistemas de cuidado, que acercan las narrativas de los conocimientos tradicionales femeninos y científicos sobre tonos agro-gastronómicos. Esto implica sostener recetas y recrearlas, compartirlas, innovar en ellas, fusionarlas con otras recetas, abrir espacios para hablar, vender, dar de comer con sabor a chagra y cuidar las nuevas generaciones chagreras; lo que permite una construcción de identidades y corporalidades que se comparten, que r-existen, las cuales deseo exaltar

y resignificar, y poner en el radar de los discursos cuando se habla de la mujer rural, que también es chagrera. Así las cosas, la chagra puede leerse como una grafía viva que articula selva, fauna, flora, lengua y mujeres que sostienen la continuidad del cuidado de los ecosistemas selváticos.

A partir de lo anterior, los roles y la división sexual del trabajo en la chagra han definido jerarquías dentro de las comunidades, pero también han generado estrategias de cuidado social, ambiental y cultural. En este sentido, el protagonismo femenino en los proyectos de vida colectiva se vuelve indispensable y por ello: las mujeres chagreras son ejes de articulación con el medio natural, la educación propia y la alimentación.

Por eso, la propuesta de *mujeres creando comunidad* resulta especialmente relevante, pues las experiencias y prácticas cotidianas colocan el cuidado en el centro de la vida y resignifican el papel de las chagreras y lo que allí se expresa en términos de producción de alimentos. Esto permite valorar lo singular de los pueblos, pero también implica reconocer dichas prácticas como actos políticos, tal como lo plantea la agroecología al hablar de soberanía agroalimentaria en el Vaupés.

En síntesis, destacar la noción de las grafías chagreras es el llamado a cómo observamos las imágenes y comportamientos socioculturales de las mujeres de hoy; esto implica reconocer y resignificar el concepto chagra, además de abrir espacios de diálogo; observar más allá de una mirada analítica, y más bien sensible/



Frutos amazónicos. Indira Valencia

afectiva que permitirá comprender la pérdida o resignificación de la identidad chagrera también “moderna”/actual, así como lo que sienten o piensan las mujeres jóvenes y las abuelas de lo agrícola.

A lo anterior, quiero sumar que sí es posible hablar y pensar los territorios desde los afectos, lo que implica reconocer las grafías chagreras como formas de resistencias afectivas: hablar desde el corazón, desde esas sensibilidades vinculadas a los sabores de nuestras infancias amazónicas, que permiten sostener los territorios con amor, como lo nombran algunos autores: desde el *corazonar*.

Frente a ello, la conservación de la selva y de las chagras depende, en gran medida, de las mujeres indígenas amazónicas, pero también de reconocer que las mujeres de ayer no son las mismas de hoy: sus luchas, deseos y estrategias se transforman, son performáticas, movilizadas, plurales y cambiantes; y, por ello, no dejan de ser dignas y reales, pues aún sostienen el ser chagreras y exaltan los alimentos que allí se cultivan, desde otros lugares, otras maneras a las habitadas en las comunidades, ahora en el mercado, o en la academia, o en ferias gastronómicas, en eventos, o en la cocina fusión pero que finalmente están expuestas en las mesas para los comensales.

En ese contexto, reflexionar las grafías chagreras exige reconocer las generaciones y cómo, en los nuevos discursos, se reivindican estos espacios en las esferas políticas, donde las mujeres indígenas del Vaupés hablen en voz alta y participen en las agendas agroambientales que incluyan el comercio justo, los mercados locales y su participación en la formulación, seguimiento y control de las leyes y proyectos, así como

en la comprensión del desarrollo rural y el extensionismo.

Finalmente, desde allí se pueden construir nuevas maneras de comprender el significado de las chagras como modelos agroalimentarios que escalen a lo estatal, lo institucional, la cooperación internacional y, sobre todo, a los gobiernos propios, que visibilicen a las chagreras como la representación de pensamientos agroecológicos situados, entrevistados y con voz de mujer rural. Resignificar la memoria, los saberes de las abuelas, las mujeres jóvenes a partir de las agroecologías como espacios de interacción sociopolítica, lo cual implica no hablar de la chagra y de las chagreras de manera peyorativa, sino como identidades de reconocimiento al trabajo agrario amazónico, con visión, cuerpo y voz femenina, que cuida el medio natural y permite la pervivencia de los bosques, de los ecosistemas selváticos y de la cultura de los pueblos que aquí habitan. Una postura que recuerda, cada día, que lo personal también es político; así como la chagra también es un asunto político.

Grafía

amanece libre
perfume ardiente
no teme al fuego
selva espesa
temblando
susurra felina
senderos secretos

luna
sombra
yuca
brava
cazar
comer
saborear
sembrar la chagra
sentir mujer. •



Encuentro de Semillas Nativas, comunidad de Camuti. Indira Valencia

Mujeres farianas, entre la militancia guerrillera y la construcción de paz en Colombia



Doris Suárez, firmante de paz, lideresa del proyecto productivo de cerveza artesanal La Trocha y del espacio La Casa de la Paz, Bogotá, Colombia. Archivo personal

Angélica Pineda-Silva Psicóloga y Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura por la Universidad Nacional de Colombia, Doctora en Desarrollo Rural por Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. Escritora, editora y artista anpinedasilva@hotmail.com

En 2016, el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo FARC-EP, firmaron un acuerdo de paz tras 53 años de confrontación armada; según el censo realizado en 2017 por la Universidad Nacional de Colombia, de 10.015 firmantes del acuerdo, 63% era de origen rural, 15% de origen urbano rural y 23% eran mujeres. Desde su fundación en 1964, las FARC optaron por la vía armada para incidir en los procesos de democratización política, de justicia agraria, económica y social en Colombia. Con la proclamación pública del Programa Agrario de los Guerrilleros en Marquetalia, el 20 de julio de 1964, la organización insurgente armada declaraba que ante el cierre de las vías legales que la Constitución de Colombia señalan, así como la persecución política y el exterminio sistemático del campesinado en diferentes regiones del país, se opta por “la vía revolucionaria armada para la lucha del poder”; valga mencionar que, en Colombia el término campesino, campesina, campesinado,

hace referencia a las personas que se sitúan en zonas rurales y cabeceras municipales, quienes trabajan la tierra y producen tanto para su autoconsumo, como para generar la venta de alimentos.

En el texto *Adiós a la guerra. Una historia breve de los conflictos en Colombia*, la escritora y periodista colombiana Patricia Lara

Salive señala que “para entender por qué nos hemos matado en este medio siglo hay que comprender por qué nos matamos antes” (p. 22) y más adelante agrega que el *leitmotiv* de los conflictos armados en Colombia se explica por la exclusión del partido de gobierno hacia el otro adversario político. Esa en efecto, ha sido una constante como lo señala Lara Salive, pero no la única, aunada a esta característica se encuentra el tema agrario, sobre lo cual es remarcable señalar que el conflicto interno armado colombiano está profun-

damente ligado con la desigualdad social producto de la tenencia y usufructo de la tierra, en otras palabras, para comprender esta guerra, es menester comprender la centralidad del tema agrario.

En 2014, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) realizó un censo agropecuario en Colombia, y en 2016 hizo pública la base de datos; tomando dicha información, Oxfam realiza en 2017 una *radiografía de la desigualdad* en la que se concluye, entre otras cosas, que “de cualquier forma que se mida, la concentración de la tierra es hoy muy superior a la que existía en la década de 1960, cuando se comprendió que una distribución más equitativa de la tierra no solo era una cuestión fundamental de justicia sino también de eficiencia productiva. Hoy el 1% de las explotaciones más grandes acapara más del 80% de las tierras rurales” (Guereña, 2017, p. 23), es decir que, los intentos adelantados por el Estado colombiano desde la década del sesenta y hasta la actualidad de alcanzar una reforma agraria en Colombia que permita una mejor distribución de la tierra, han resultado infructuosos, lo que se evidencia en que la concentración de la tierra no ha cesado de aumentar.

Existen una multiplicidad de informes que señalan la cantidad de tierra expropiada al campesinado colombiano, sin embargo, aun falta mucho por saber sobre quienes se quedaron con esas tierras y esa es una verdad que debe esclarecerse, pues la transición al orden capitalista, la acaparación de la tierra por parte de grandes terratenientes colindados muchas veces con organizaciones paramilitares y la no resolución de la problemática agraria son factores clave en desarrollo y mantenimiento del conflicto armado en Colombia.

Ahora bien, volviendo a FARC-EP, es menester señalar que, desde un inicio, las mujeres hicieron parte activa de esta organización guerrillera; en los primeros años, sus tareas principales consistían en el abastecimiento de alimentos para los combatientes, el cuidado de las fincas y los animales, pero es en la Sexta Conferencia Guerrillera realizada en 1978 que se asigna un estatus de mujeres combatientes en igualdad de derechos y deberes junto a los hombres.

Tras la firma del Acuerdo de paz, del planteamiento inicial y amplio de FARC-EP como organización levantada en armas, de modificar la vida política nacional colombiana en todo sentido -las relaciones agrarias, el modelo económico, la soberanía nacional, por ejemplo-, hay una transformación en los y las firmantes de paz que les reubica en otro posicionamiento subjetivo, y no necesariamente contradictorio, esto es, que la incidencia y

el cambio social se logran desde la acción política subjetiva tejida en colectividad. La praxis está en el centro de la apropiación de la ideología política fariana, es desde allí que las actoras sociales trazan sus acciones, no necesariamente hay primero una teorización para luego realizar una acción, sino que se teoriza al tiempo con la práctica. Luego de asimilados los principios de la colectividad, no es necesaria entonces una *orientación política* desde fuera porque la misma está introyectada por medio de la inoculación de los principios farianos. La lucha revolucionaria excede entonces el uso de las armas pues desde el lugar, espacio, tiempo en que se esté, se actúa.

Un claro ejemplo de esto es el proyecto productivo de cerveza artesanal La Trocha, y la creación de la Casa de la Paz, en Bogotá, Colombia, liderado por la firmante de paz Doris Suárez, espacio que se ha vuelto emblemático en la construcción de paz en el país suramericano, lugar de encuentro entre firmantes del acuerdo de paz, víctimas, sobrevivientes, así como lugar de comercialización de distintos productos producidos en la ruralidad; afianzamiento práctico y pragmático que va organizando la cotidianidad del día a día entorno a un objetivo común, mantener, continuar, ampliar, fortalecer este proyecto, con una base de principios y valores farianos, para de esta manera generar un impacto positivo en torno a la construcción de paz en Colombia, dice Doris:

—“tal vez la intuición está relacionada con el conocimiento, es difícil de trasladar en palabras, pero algo de eso lo tengo ya muy sembrado, son muchos años de vivir haciendo, en la guerrilla tu... (chasquido de dedos) te orientas ‘camarada yo no sé qué hacer’, ¡pues hay que buscarle solución!, como los cubanos, hay que resolver, si hay un problema busca de algún modo la salida, no hay manera de quedarse llorando a esperar que alguien te resuelva... ¡resuelve!”

Un aprendizaje que, como señala Doris, está profundamente enraizado, desde los muchos años de orientarse bajo esta praxis de hacer, resolver, solucionar, *vivir haciendo*. Esta es la apuesta política de las mujeres farianas en la construcción de paz en Colombia, y la gran lección que es importante aprehender, hay una necesidad de hacer desde la praxis cotidiana, pues los cambios estructurales toman tiempo, por ello, hay que insistir en visibilizar que los grandes cambios no son posibles sin el *trabajo cotidiano de hormiga*. •

Nota: para ampliar esta reflexión puede consultar la tesis doctoral de mi autoría *Declararle la paz a la guerra. Mujeres Farianas, memorias del pasado reciente para un futuro de reconciliación en Colombia*, disponible en <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/46896>



Cosechando paz. Angélica Pineda-Silva

La ternura como territorio en resistencia: memorias y saberes de las ancestras en Chile

Ammy Núñez Riquelme Licenciada en Trabajo Social (Universidad del Bio-Bio, Chile)

En un mundo globalizado donde se ha naturalizado la inmediatez y las relaciones sociales efímeras, la mesa se posiciona como un espacio de reflexión, resistencia e invisibilización capaz de cuestionar las dinámicas actuales. Es en las mesas y cocinas de nuestras ancestras donde habita la historia de nuestros territorios, las transformaciones que han sufrido por el devastador sistema hegemónico y, por ende, la esperanza de reconectar con la ternura y la sabiduría ancestral de las abuelas. Luego de transitar un viaje de siete meses lejos de la Mapu-Tierra o lugar de pertenencia en Mapuzungun- volví a la casa de quien me adoptó como nieta. Al pasar aquella puerta, me esperaban sus brazos de 87 años para sostenerme una vez más. Lo primero que oí al separarnos fue: “¿Con qué puedo hacerte cariño, mi niña?”. Mientras ella comenzaba el ritual en su cocina, yo quedé sentada en su mesa rumiando aquella pregunta.

Ante ello, entendí que escribir este texto implica situarme en mis experiencias, porque son estas nuestras historias las que nos ayudan a comprender nuestros horizontes y los intereses que perseguimos de imaginar futuros posibles frente a la crisis socioecológica actual. Aquella pregunta hecha con inocencia y cotidianidad por mi abuela provocó que comenzara un trabajo mental al cuestionarme: ¿cuántas veces había escuchado esa pregunta por mujeres en comunidades mapuche, organizaciones comunitarias, espacios rurales o familiares?, ¿qué hacía que todas tuvieran la ternura y la alimentación como algo común, incluso sinónimo en su forma de vincularse? Estas inquietudes me llevaron a buscar similitudes entre aquellas mujeres con las que me había relacionado en momentos de lucha social, trabajos académicos y espacios fami-

liares. Llegué a la conclusión que existían componentes comunes como: todas eran mujeres de la tercera edad, de contextos rurales o indígenas y mantienen una estrecha relación con la tierra gracias a la huerta.

Lo que evidencia que la expresión de amor que se materializa en la cocina y se comparte en la mesa, no nace en el fuego del fogón, sino en el diálogo silencioso y profundo con la tierra. Ese diálogo que les ha permitido resistir a las transformaciones territoriales causadas por el capitalismo, refugiándose en la naturaleza y en sus tiempos, los cuales son completamente distintos a los del agronegocio. El sentimiento de

solidaridad y ternura como expresión de amor de aquellas mujeres no es aleatorio en sus vínculos, sino más bien una respuesta viva a la forma con la que se relacionan con la tierra. La primera vez que visité una comunidad mapuche en Lleupeco (Walmapu, Territorio Mapuche) las ñañas –expresión de afecto y hermandad para referirse a una mujer usualmente mayor– me enseñaron que al beber agua, primero se le debe dar a la Nuke Mapu –Madre Tierra– y luego beber uno; al igual que si uno desea cosechar, primero se le debe pedir permiso a ella. Durante el 2024, mientras me vinculaba con huertas comunitarias, una de las participantes dijo “ésta –la huerta– es nuestra forma de re-existir”. Efectivamente es re-existir, porque reconfiguran la forma de vida que interiorizaron de sus ancestras con una vida en un mundo que avanza aceleradamente y que implica otras dinámicas de diálogo con la tierra, el mundo e incluso con ellas mismas.

Estas enseñanzas revelan la profundidad del diálogo ancestral entre las mujeres y la tierra, un saber invaluable que se ve amenazado cada día por las expresiones del capitalismo. Si no fuera por las huertas de estas mujeres y por sus mesas, las cuales sostienen conocimiento, amor y resistencia, ¿dónde podríamos situarnos nosotros? Es en sus mesas donde nos entregan parte de su esencia, expresada en alimentos que nos nutren no solo físicamente, sino también en historia, memoria y sentido. En la mesa, su ritual, abren un espacio de conversación



Isnolda Navarro (mi abuela) cosechando pimientos agroecológicos de su huerta, San Clemente-Chile. (2021)

profunda sobre sus sensibilidades, injusticias vividas, emociones interiorizadas e incluso sus anhelos. En las mesas se construyen diálogos que permiten imaginar un territorio distinto, visualizándolo a través de sus ojos sin los efectos avasalladores del agronegocio, desde donde podemos viajar al pasado y reconocer un territorio casi desconocido para quienes nacimos en pleno apogeo del capitalismo y sus estragos. Fue en la mesa de mi abuela donde escuché por primera vez sobre la papa coraila –una variedad ancestral en Chile–. Me contó cómo la institucionalidad llegó con proyectos agrícolas que ofrecían “nuevas semillas” de papas para maximizar la producción, desplazando así las semillas locales. Al buscar información, confirmé que la historia de mi abuela era cierta, la coraila tristemente ha desaparecido. Estos relatos que emergen con naturalidad en las mesas de nuestras ancestras cuentan la historia de la pérdida de saberes, prácticas y semillas tradicionales. Todo aquello que alguna vez sostuvo la vida en nuestros territorios.

Esto revela la urgencia de recuperar los relatos alimentarios de las abuelas/ancestras sobre nuestros lugares de pertenencia. ¿Quién podría comprender mejor el impacto del sistema del agronegocio en los territorios sino las ancestras? Ellas, quienes alimentan diariamente a las comunidades, a las organizaciones y familias; quienes sostienen el diálogo entre la tierra, el alimento y la mesa; quienes conocen el origen de todo

lo que llevamos a nuestras bocas. No importa el lugar en el que nos situemos, pareciera que siempre es posible reconocer a esas mujeres que comprenden, desde sus historias que el sostenimiento de la vida va de la mano con la solidaridad a través de sus gestos cotidianos –una semilla compartida, un té de hierbas en un día frío, aquellas sonrisas tímidas– ayudan a sentirnos cobijados en momentos específicos de nuestras vidas. Demostrándonos una vez más que lo esencial para *re-existir* –como dijo la compañera de la huerta comunitaria– es regresar a aquello que siempre nos ha sostenido y espera paciente, nuestra Nuke Mapu.

La historia de nuestros territorios, y por ende las transformaciones que estos han experimentado, se encuentran esperando a ser valorizadas a través de las mujeres que siempre nos han hecho un espacio en sus mesas. Recuperar sus voces no es solo un acto de memoria, sino una urgencia ante la crisis socioecológica que nos encontramos habitando. En cada huerta fértil y mesa compartida, las ancestras siguen enseñando que la ternura es en realidad una forma de resistencia. Una resistencia silenciosa que ocurre donde la modernidad capitalista ha intentado silenciar su potencial, al identificarlos como espacios secundarios sin reconocer que la huerta y la mesa son espacios donde se preservan las formas más antiguas de cuidado de la vida a través de la ternura. •



Integrante de Huerta Comunitaria Santa Amalia guiando el crecimiento de porotos (frijoles). Al terminar la jornada en la huerta, las compañeras se reúnen en torno a una merienda comunitaria para compartir saberes y experiencias. Penco-Lirquén, Concepción, Chile (2024)

Sesión del Senado de la República. *La Jornada*

Inclusive en el ámbito urbano, si en una ciudad se otorga un permiso para una construcción que pueda causar daños al entorno medioambiental y por tanto a los vecinos, a éstos podría negárseles la admisión de una demanda de amparo en contra del permiso, por no contar con el interés legítimo ni jurídico.

III.- La suspensión en el amparo, tratándose de ejidos, comunidades o de cualquier forma de posesión o propiedad de pueblos indígenas, es una medida mediante la cual los efectos negativos por el acto de autoridad que se quiera impedir, no puedan llevarse a cabo en tanto se tramita el juicio. Siguiendo con los ejemplos, cualquier decisión de autoridad que pudiera significar pérdida de tierras o de aguas para un núcleo de población indígena, no podría aplicarse, mientras no se dicte la sentencia, gracias al otorgamiento de la suspensión por parte de un juez o magistrado.

Pero en el artículo 128 reformado de la Ley, se establecen re-

quisitos que harán muy difícil obtener suspensiones favorables para los pueblos. Ahora se necesitará que se tenga certeza de la inminente realización del acto que se reclame, es decir que, aunque exista el acto de la autoridad, si su realización no es “inminente” no procedería la suspensión. Esto es, que una resolución como podría ser un permiso o concesión que vaya a tener como resultado afectación a un núcleo de población y/o al medio ambiente, si su puesta en marcha no es inmediata, no ameritará ser suspendido, aunque la amenaza esté sin duda presente.

Debe también acreditarse “el interés suspensorial” es decir la existencia de un agravio derivado del acto reclamado que permita inferir que su ejecución afectará a la persona quejosa. Esto remite a la misma restricción comentada sobre el interés legítimo. Si el agravio es contra una comunidad o una región, y los demandantes no cuentan con una acreditación legal, el impedimento para obtener la suspensión será difícil de salvar.

En la misma orientación de la restricción del interés legítimo (ahora tratándose de la suspensión) está la disposición novedosa de que para que la suspensión se otorgue debe de existir la apariencia del buen derecho. Esta apariencia implica el supuesto de que las personas quejasas cuentan con elementos que permitan suponer que tienen algún derecho. ¿Cómo podrán lograr ese supuesto ante un juez o magistrado cuando no posean alguna constancia legal o cuando se trate de personas defensoras del medio ambiente?

IV.- La intención de acotar las posibilidades de que el amparo sea un instrumento para prolongar en el tiempo (léase para evadir), el cobro-pago de obligaciones fiscales, legítima y plausible ante una historia de incumplimientos, y

como parte del intento de reducir las disparidades sociales, motivó, en buena medida, las reformas a la Ley. Además, las nuevas disposiciones sobre el uso de elementos electrónicos para hacer el procedimiento más expedito, deben de redundar positivamente en la impartición de justicia; aunque cabría tener en cuenta que mucha de la lentitud en las resoluciones obedece más a comportamientos de los juzgadores en la práctica, o a sobre cargas de trabajo, que a la propia Ley (basta con citar el lamentable hábito de las resoluciones “para efectos”, no siempre claras y que así permiten la modificación insuficiente de los actos de autoridad).

Pero en ese afán, no se tuvo el cuidado de evitar daños “colaterales” a los pueblos, núcleos de población que pueden ser o no indígenas, a los ejidos o comunidades, y a las entidades o ciudadanos defensores del medio ambiente.

Era jurídicamente factible, y socialmente de justicia, que en el caso del interés legítimo se hubiera establecido que éste existirá siempre cuando se trate de la defensa de derechos ejidales, comunales, de pueblos indígenas, o ambientales. Lo mismo hubiera podido señalarse para el caso de la suspensión, lo que hubiera sido una protección ante las devastaciones de bienes de los pueblos o del medio ambiente, tan frecuentes en el país.

V.- Queda algún resquicio constitucional y uno que otro legal. La fracción III del artículo 103 de la Constitución contiene lo que fue borrado de la Ley de Amparo, toda vez que se refiere al interés legítimo. A esta disposición constitucional podrán recurrir, para ampararse, núcleos de población, pueblos indígenas u organizaciones defensoras medioambientales. Dicho sea de paso, aunque no por eso es menos importante, al suprimir el artículo 5 de la Ley lo que está en la Constitución, esa norma resulta inconstitucional, lo que podrá también ser

esgrimible como defensa por las comunidades.

Con esa misma argumentación, diciendo que por su particular situación en el orden jurídico cuentan con la apariencia del buen derecho, podrían solicitar y obtener la suspensión del acto que cause afectación tanto a los mismos pueblos como a los defensores del medio ambiente.

Por otro lado, el artículo 126 de la Ley, que permaneció intocado en la reforma, dice en su último párrafo que la suspensión se concederá de oficio y de plano cuando se trate de actos que puedan tener por efecto privar de la propiedad, posesión o disfrute de sus derechos agrarios a núcleos de población ejidal o comunal. Si bien la referencia es a derechos agrarios, lo que puede parecer limitativo, una adecuada interpretación del artículo podría conseguir la suspensión cuando se pueda afectar tierras, bosques o aguas de los núcleos de población.

Apelar al artículo segundo constitucional, en lo que se refiere a los derechos de los pueblos indígenas sobre los derechos sobre su hábitat en general y sus tierras en particular, puede también servir como defensa, a pesar de las restricciones provocadas por la reforma.

Y desde luego siempre habrá que referirse a los derechos humanos constitucionales que incluyen el derecho al medio ambiente.

Estas formas de defensa no niegan las dificultades que para los pueblos y defensores del medio ambiente significan las reformas a la Ley. Habrá que ver hacia dónde se inclinan los jueces, magistrados y ministros.

Procurar la equidad tributaria mediante cambios legales, no tendría que haber significado el descobijamiento jurídico de quienes de por sí tienen las cobijas raídas. En otros términos, si en general lo que se busca es la justicia social, no habría que vulnerar a quienes deberían ser los más indicados acompañantes para confluir en esa búsqueda. •

el artículo 126 de la Ley, que permaneció intocado en la reforma, dice en su último párrafo que la suspensión se concederá de oficio y de plano cuando se trate de actos que puedan tener por efecto privar de la propiedad, posesión o disfrute de sus derechos agrarios a núcleos de población ejidal o comunal.

Arturo Zaldívar explica por qué no debe haber retroactividad en Ley de Amparo. *Presidencia de la República*

Tejiendo saberes: la UNAM, su papel en la producción social del espacio rural en la Sierra Gorda



Cuento sobre energía eólica impartido por estudiantes de Ingeniería en Energías Renovables. Fabiola Villavicencio Tapia

Paola Galicia Gallardo, Martha Herrera García, Diana Martínez Casillas, Guadalupe García Gomar, Jessica Flores Galvez y Abdiel Hernández Mendoza Docentes de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Juriquilla de la UNAM, PAPIPE < PE 102025 >

1. Concepción: parte del diseño gubernamental y corporativo, se instrumentaliza en megaproyectos, políticas agroindustriales o modelos de desarrollo

orientados a la explotación de recursos. Por lo regular, impuesta bajo una lógica abstracta que invisibiliza a las comunidades.

2. Vivencia: conformada por la cotidianidad de quien habita, llena de significados histórico-socio-culturales y de organización; es desde donde se transmite/hereda el conocimiento.
3. Percepción: desde la materialidad donde se reproduce la vida social.

La UNAM participó en esta dinámica, al implementar actividades lúdicas y de socialización del conocimiento, no solo “difundió ciencia”, participó, de manera modesta pero significativa, en la *propuesta de un espacio alternativo*. Fomentó un espacio para pensar el “derecho al territorio”; es decir, el derecho de las comunidades a decidir sobre su espacio, a apropiarse de herramientas del conocimiento académico para

fortalecer su autonomía y su modo de vida frente a las lógicas homogeneizadoras del “espacio concebido” dominante.

Hacia una cooperación epistemológica

Los resultados de esta iniciativa trascienden la internalización de conocimientos por parte de la comunidad universitaria, confirman que es posible una *cooperación epistemológica* entre la Universidad y el Campo. Combinar la visión de González Casanova sobre las “nuevas ciencias” con la producción espacial de Lefebvre permite entender que este tipo de proyectos no son solo actividades de extensión.

Con la participación académica se observa una política de las alternativas que percibe la producción de espacialidades autónomas; aquí, el diálogo de saberes es un instrumento para la defensa del territorio y la base para construcción de alternativas.

De esta manera, la UNAM pretende cumplir con un papel social más profundo, más allá de estudiar la realidad nacional: participar activamente en su transformación hacia formas más justas y sustentables. El camino para la Universidad en este siglo no radica solo en publicar artículos de investigación, sino en tejer, junto a las comunidades, los saberes necesarios para producir otros mundos posibles. •

El proyecto implementa parte de la propuesta de Pablo González Casanova, quien en su obra “Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política” impulsó un diálogo interdisciplinario orientado a construir “políticas de las alternativas”. Su planteamiento es una propuesta ante la fragmentación del conocimiento y la segmentación de la realidad.



Taller de finanzas para niñas y niños impartido por estudiantes de Negocios Internacionales. Fabiola Villavicencio Tapia

La educación en México enfrenta el reto de romper los muros de las aulas para dialogar con la compleja realidad nacional. Problemas fundamentales como la soberanía alimentaria, la defensa del territorio, la justicia social y la preservación de la cultura rural, entre otras más, exigen miradas interdisciplinarias y comprometidas. Desde la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Juriquilla de la UNAM, un proyecto de extensión universitaria emprendió este camino hasta la Sierra Gorda queretana. Esta experiencia, más allá de sus objetivos iniciales, refleja dos planteamientos: el de Pablo González Casanova –exrector de la UNAM– y el de Henri Lefebvre –filósofo francés–, revelando otro papel de la universidad en la producción social de un espacio rural más justo.

Universidad necesaria y diálogo de saberes

El proyecto implementa parte de la propuesta de Pablo González Casanova, quien en su obra “Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política” impulsó un diálogo interdisciplinario orientado a construir “políticas de las alternativas”. Su planteamiento es una propuesta ante la fragmentación del conocimiento y la segmentación de la

realidad. Al llevar a estudiantes de Ciencias de la Tierra, Ingeniería en Energías Renovables, Neurociencias y Negocios Internacionales a la Sierra Gorda se propuso practicar este principio.

Esta actividad no consistió en “llevar ciencia” a la Sierra, sino de comprender la importancia del diálogo de saberes; es decir, reconocer la autonomía, los códigos y la capacidad de reflexión desde la otredad; evitando así participaciones verticales convencionales para confirmar el conocimiento aprehendido en las aulas en otras realidades, enriqueciéndolo con saberes locales sobre la tierra, la agricultura y la vida comunitaria.

Así, la *burbuja educativa* urbana se enfrentó a otra realidad, permitió ver al conocimiento universitario como una herramienta flexible para la resolución de problemas estructurales, no un fin en sí mismo.

Derecho al territorio y producción del espacio rural

El pensamiento del filósofo Henri Lefebvre, en particular de su obra “De lo rural a lo urbano”, significó una herramienta analítica. Él no ve neutral al espacio, sino como una *producción social*, resultado de luchas y relaciones de poder; más allá de ver a la Sierra Gorda como un territorio estático, se observa como una territorialidad bajo la siguiente triada: