



TERRITORIOS PARA LA VIDA

Mujeres en defensa de sus bienes naturales
y por la sostenibilidad de la vida

Araceli Calderón Cisneros, Mercedes Olivera Bustamante, Mauricio Arellano Nucamendi
(coordinación)

Territorios para la vida.
Mujeres en defensa
de sus bienes naturales
y por la sostenibilidad de la vida

TERRITORIOS PARA LA VIDA

Mujeres en defensa de sus bienes naturales y por la sostenibilidad de la vida

Araceli Calderón Cisneros
Mercedes Olivera Bustamante
Mauricio Arellano Nucamendi
(Coordinación)



Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

333.72
T47

Territorios para la vida. Mujeres en defensa de sus bienes naturales y por la sostenibilidad de la vida / Coordinadores Araceli Calderón Cisneros, Mercedes Olivera Bustamante y Mauricio Arellano Nucamendi. — 1a. ed. — Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2021.

232 páginas: 17x23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-130-7

1. Mujeres indígenas y rurales — Protección del medio ambiente — Sostenibilidad.
 2. Desarrollo sostenible — Aspectos ambientales — Sociología rural (mujeres).
- I. Calderón Cisneros, Araceli, Coordinadora. II. Olivera Bustamante, Mercedes, Coordinadora. III. Arellano Nucamendi, Mauricio, Coordinador.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1 Av. Sur Poniente 1460
29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza
29243, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
Tel. y fax: + 52 (967) 678 6921, ext. 106
www.cesmecha.mx
editorial.cesmecha@unicach.mx

ISBN: 978-607-543-130-7

Impreso en México / Reservados los derechos

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento de la Convocatoria de Proyectos de Desarrollo Científico para Atender Problemas Nacionales 2016, CONACYT. Proyecto: 4359. Territorios para la vida: las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales.

Este libro ha sido sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos que garantizan su calidad de acuerdo con los lineamientos del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Diseño de portada: Gabriela Sanabria Santos.

Diseño de interiores, composición y correcciones: Sofía Carballo Espinosa.

Índice

Presentación	11
<i>Araceli Calderón Cisneros, Mercedes Olivera Bustamante, Mauricio Arellano Nucamendi</i>	
De las mujeres como <i>energía vital</i> y <i>las reverberaciones</i> de la lucha en defensa de los territorios y de los comunes en América Latina	23
<i>Lia Pinheiro Barbosa</i>	
“Cuando ya los vemos, ya están encima”: género y energía eólica en Oaxaca, México	59
<i>Verónica Vázquez García, Araceli Fuentes López</i>	
Resistencias de mujeres del campo en una Costa Rica ni tan verde ni tan democrática	83
<i>Alejandra Bonilla Leiva</i>	
La defensa del territorio desde la realidad cotidiana de las mujeres indígenas: apuestas y contradicciones	115
<i>Araceli Calderón Cisneros, Celfa Iraída Santiz Santiz</i>	
Mujeres campesinas-indígenas de la Selva Norte de Chiapas en defensa de la vida y de sus bienes naturales	147
<i>Mauricio Arellano Nucamendi, Mercedes Olivera Bustamante, Blanca Luz Álvarez Hernández, Reybel Pérez Cruz</i>	
Aproximaciones teórico-metodológicas a la comunicación radical desde la afectividad	183
<i>Amaranta Cornejo Hernández</i>	
Mujeres que sostienen la vida y defienden el territorio en Rancho Grande, Nicaragua	201
<i>Teresa Pérez González</i>	
Sobre las autoras y autores	225

COMUNIDAD



“Al decir *Territorios para la vida* queremos hacer alusión a la necesidad de analizar los territorios indígenas y campesinos como espacios en los que, contra la lógica capitalista, se proponen diversas estrategias y se trabaja desde una perspectiva colectiva del cuidado para esa sostenibilidad de la vida. La economía feminista plantea una transformación radical de la forma en que se entiende la economía, la cual, desde una postura androcéntrica, patriarcal y capitalista, solo toma en cuenta aquello a lo que se le asigna un valor monetario o financiero, que se cuantifica y que contribuye a los ciclos de crecimiento del capital”.

PÁGINA ANTERIOR: Detalle de un mural elaborado por mujeres tseltales de la región Altos-Llanos de Chiapas, 2018. Foto: Amaranta Cornejo Hernández.

Presentación

ARACELI CALDERÓN CISNEROS, MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE,
MAURICIO ARELLANO NUCAMENDI

EL LIBRO *TERRITORIOS PARA LA VIDA. MUJERES EN DEFENSA DE SUS BIENES NATURALES Y POR LA sostenibilidad de la vida* es una obra colectiva realizada bajo el impulso del Grupo Tierra del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) con financiamiento del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Este libro constituye un esfuerzo por acercarnos a distintos procesos de defensa y construcción del territorio por mujeres organizadas en distintas geografías de *Abya Yala*, aunque no siempre son enunciadas de esa manera por sus protagonistas.

El Grupo Tierra se crea con la intención teórico-política de llevar a cabo investigaciones que ponen en el centro la construcción de relaciones de colaboración con mujeres indígenas, campesinas y rurales, así como con organizaciones comprometidas con la transformación del sistema de opresiones patriarcales, coloniales y capitalistas. En este vínculo resalta el trabajo conjunto con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A. C. (CDMCH), que ha sido copartícipe de varias experiencias. Con esta misma intención, en el proceso de generar conocimientos en o desde la lucha por transformar nuestra realidad social en el sureste de México, también nos hemos articulado con redes feministas como son el Grupo de Economía Feminista Emancipatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales. Sin embargo, el primer nivel de reconocimiento lo merecen las compañeras indígenas y campesinas pertenecientes a diversos colectivos comunitarios cuyas enseñanzas de lucha y organización que despliegan en el ámbito familiar, comunitario y en el Movimiento de Mujeres en

Defensa de la Tierra y el Territorio,* nos hacen sentir honradas al caminar junto a ellas.

Este libro es producto de un proyecto compartido, en el que soñamos tocar la tierra junto con las mujeres indígenas y reconocer sus problemas y sus propuestas para la sostenibilidad diaria de la vida campesina. La generación de conocimientos que exige el proceso de investigación se vio acompañada con la reflexión constante a partir de la realidad material, simbólica y política compartida por las mujeres, tratando de vivirmos como compañeras en nuestras luchas por una vida digna y, por tanto, libre de todo tipo de violencias.

El proyecto que cobija este libro fue financiado por el CONACYT en su convocatoria de Atención a Problemas Nacionales 2016 y estuvimos trabajando en el mismo desde septiembre de 2018 hasta noviembre de 2020. La experiencia administrativa, académica y comunitaria a lo largo de este periodo ha sido vasta, compleja, rica, a veces desconcertante, pero sobre todo completamente humana para todas y todos los que hemos trabajado en mayor o en menor medida en dicho proyecto. En el período de su ejecución hemos tenido momentos de gran actividad y comunicación académica y comunitaria, lo mismo que períodos de incertidumbre y desazón en los últimos meses ante la situación que la pandemia por COVID-19 nos impuso. Pero al fin y al cabo, este momento histórico nos señala la importancia de poner siempre por delante la sostenibilidad de la vida y de seguir impulsando la búsqueda y la construcción colectiva de lo que la economía feminista llama “poner la vida en el centro”, distanciándonos de la tendencia capitalista de que todo vale en pos del crecimiento económico y la generación del capital.

El proyecto de investigación referido en los párrafos anteriores fue sometido para contribuir a un campo de conocimientos relacionado con la protección de ecosistemas y biodiversidad, toda vez que nos interesa visibilizar las relaciones, los saberes y los trabajos de cuidado de las mujeres indígenas y campesinas con su ambiente y sus territorios, a través de los que pueden estar haciendo frente, de manera explícita o no, a las amenazas que les representan las dinámicas capitalistas

* El “Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones” fue conformado en marzo de 2015. A lo largo de los años, el nombre de este ha tenido variaciones que pueden apreciarse en distintas publicaciones impresas o en redes sociales por parte de quienes impulsan este movimiento. En este libro podremos encontrarnos con algunas de estas variantes, tales como: “Movimiento chiapaneco en defensa de la tierra, el territorio y por el derecho de las mujeres a decidir” o en su forma simplificada “Movimiento en defensa de la tierra y el territorio”. En cualquier caso, queremos resaltar que se trata del mismo movimiento donde colabora el CDMCH, CESMECA-UNICACH y los colectivos de mujeres, como se explicará en los capítulos correspondientes.

neoliberales. Desde ese ámbito, se ha considerado que la sustentabilidad o sostenibilidad es una aspiración legítima en tanto busca la articulación de las dimensiones social, ambiental y económica en distintos proyectos comunitarios o procesos de desarrollo local. No obstante, nos parece que esta noción sigue siendo bastante limitada para el sentido transformador de las luchas de las mujeres, así como de los aportes que como feministas deseamos generar. En este sentido, consideramos que la noción de sostenibilidad de la vida, propuesta desde la economía feminista, es un referente radicalmente distinto.

Al decir *Territorios para la vida* queremos hacer alusión a la necesidad de analizar los territorios indígenas y campesinos como espacios en los que, contra la lógica capitalista, se proponen diversas estrategias y se trabaja desde una perspectiva colectiva del cuidado para esa sostenibilidad de la vida. La economía feminista plantea una transformación radical de la forma en que se entiende la economía, la cual, desde una postura androcéntrica, patriarcal y capitalista, solo toma en cuenta aquello a lo que se le asigna un valor monetario o financiero, que se cuantifica y que contribuye a los ciclos de crecimiento del capital. Las feministas han hecho un aporte fundamental al señalar cómo históricamente se ha invisibilizado el trabajo de las mujeres al cuidado de la familia y del entorno doméstico, cuando en realidad ese trabajo es el gran generador de riquezas que, ocultas, son dispuestas para las actividades llamadas productivas (Federici, 2004). En la actualidad, a pesar de décadas de luchas feministas, este ocultamiento y desvalorización del trabajo de las mujeres sigue presente a lo ancho del mundo, aunque diferenciado por los procesos coloniales y neocoloniales que desvalorizan más unos cuerpos en relación con otros. La sostenibilidad de la vida se refiere a la necesidad de desplazar el eje analítico de los procesos de valoración del capital hacia la valoración de las condiciones de vida de las personas, así como de la vida en un sentido amplio incluyendo a la naturaleza (Carrasco, 2009; Orozco, 2014). En este sentido, consideramos que en muchos territorios campesinos e indígenas de nuestro continente se despliegan cotidianamente formas de vida que se sustraen, o intentan hacerlo, de la lógica de la acumulación y que se encuentran precisamente dentro de esas formas de economía no visible pero que se realizan en función de la vida en ese sentido amplio. La propuesta de este libro fue conocer, identificar y nombrar algunas de esas experiencias de construcción de una vida digna con las cuales pudiéramos reflejar lo que nosotros fuimos hallando en el proceso de investigación con las mujeres de Chiapas.

El ejercicio ha sido muy bueno, aunque nos quedaron muchas cosas en el tintero para seguir reflexionando en otros espacios y otros tiempos. Consideramos que los capítulos aquí contenidos son una muestra no exhaustiva de los procesos de defensa de la tierra que se despliegan por nuestro continente. De los trabajos presentados,

cuatro se desarrollan en México —marcadamente en Chiapas por estar las coordinadoras asentadas en este espacio—, dos en Centroamérica y uno es de carácter regional amplio. Sin duda queda la tarea de recopilar experiencias recogidas en otros estados de la república mexicana, así como otros países del sur de América Latina.

En el primer capítulo, que constituye un excelente marco contextual de lo que se presenta en el resto de los capítulos, Lia Pinheiro Barbosa nos sitúa espacial e históricamente las luchas de las mujeres en defensa de la tierra de *Abya Yala*, a las que describe como *la energía vital* que se resiste al avance del capitalismo depredador, actualizando la metáfora de Marx sobre el *espectro* del comunismo a inicios del siglo XX. La autora nos señala las fases históricas que han configurado el despojo y, a la vez, las luchas de las mujeres en el territorio americano, cuyas raíces se hunden en el tiempo y de algún modo continúan en la actualidad. Nos relata cómo la acumulación originaria desde la colonia subordinó a los cuerpos y los conocimientos de la población indígena y la población negra esclavizada. Ella sostiene que en las sociedades precapitalistas las mujeres tenían un lugar más paritario y con reconocimiento social a su papel como creadoras de cultura, pero “la consolidación del capitalismo como sistema económico, ideológico y político impuso un proceso de descenso del lugar histórico de la mujer” en dichas sociedades, “atribuyéndole una posición de inferioridad en relación al hombre”. Este devenir histórico al paso del tiempo se ha mantenido en cierto modo en forma de un racismo y un colonialismo interno que sigue colocando sus cuerpos y territorios como disponibles para el despojo. La autora también señala el papel emergente de las mujeres como actrices políticas centrales en la defensa de los territorios frente a los procesos neoextractivistas del capitalismo. Postula el papel de las mujeres organizadas como *energía vital* que reverbera en distintas praxis políticas: la primera de ellas se refiere a *la memoria ancestral, biocultural y de la resistencia histórica*, expresada en las resistencias de las mujeres a los proyectos de muerte que saquean, contaminan y deterioran la base material y cultural de la vida en sus territorios, procesos en los que las mujeres evocan la memoria de sus ancestros. Un segundo grupo de prácticas se centra en la defensa del *territorio como espacio de vida*, señalando la importancia de la tierra para las mujeres como espacio de extensión de la vida, muchas veces ligada al sentido de lo común como un elemento emancipador; así ellas demandan sus derechos a las tierras que han sido patriarcalizadas y que ellas tratan de extraer de esta lógica a través, por ejemplo, de la producción agrícola de contenido agroecológico que reta las posturas patriarcales y agro industriales. Finalmente nos habla de *la energía vital de la teoría feminista de las mujeres indígenas y campesinas*, apuntando que las mujeres negras, campesinas e indígenas van construyendo desde horizontes feministas

sus propias reflexiones teóricas y políticas, tales como el feminismo campesino y popular y otras formas de nombrar sus propias luchas.

En el segundo capítulo, Verónica Vázquez y Araceli Fuentes López analizan el impacto de la ocupación eólica del territorio istmeño en Oaxaca sobre las relaciones de género. El contexto territorial de esta experiencia está marcado por el acaparamiento del territorio de los pueblos istmeños por parte de mega empresas nacionales e internacionales (tanto en la generación de energía eólica como en aquellas a quienes se distribuye la energía generada), de la mano de débiles o nulas regulaciones nacionales que realmente organicen esta actividad productiva, y mucho menos que protejan los derechos de los pueblos en los territorios donde se establecen. Las autoras contribuyen al conocimiento de la realidad en estos espacios, incorporando un enfoque de género, integrando el análisis de los impactos ambientales junto con los sociales y tratando de visibilizar las relaciones de violencia que han favorecido la refuncionalización del patriarcado en la zona. Analizan dos comunidades con distinto grado de afectación por la presencia de eólicas. Los impactos documentados por ellas son: la precarización del sustento que antes respondía a actividades diversas impulsadas por la producción agrícola y que hoy se han reducido; la pérdida de patrimonio, que las autoras analizan a partir de un fenómeno social específico: la imposibilidad de mantener la joyería de oro como elemento cultural de ahorro para las mujeres debido a la inseguridad presente en la zona desde que llegaron las eólicas. Otro impacto es la concentración de los ingresos eólicos en manos de los hombres, ya que las empresas negocian con ellos como titulares de la tierra y dejan en sus manos la decisión de compartir o no los beneficios económicos con sus esposas a pesar de que exigen que ellas también firmen los contratos, mientras que los empleos generados por las empresas, también dirigidos a los hombres, son escasos, de corta temporalidad y mal pagados. Un impacto más es la pérdida de recursos y saberes ante los daños directos e indirectos de los aerogeneradores sobre la tierra y por no poder usar el espacio libremente. Finalmente están los efectos relacionados con la violencia general hacia la población, hacia las mujeres y, sobre todo, hacia las defensoras del territorio que se han opuesto a tales proyectos. Se han documentado asesinatos, episodios de violencia, inseguridad, coerción o enfrentamientos en los que han perdido la vida varias mujeres. Las autoras concluyen que el daño socioambiental de los megaproyectos tiene tintes de género, los cuales se expresan en la concentración del empleo y los ingresos en pocas manos, masculinas, y la generalizada pérdida de recursos, saberes y patrimonios femeninos, resaltando que las mujeres del Istmo han sido víctimas del engranaje de violencia orquestado por poderes municipales, sindicatos y crimen organizado. Ante esto no deja de ser

relevante mencionar los procesos de defensa del territorio que ocurren en algunas comunidades como Unión Hidalgo, la persistencia de espacios de comercio local, intercambio y trueque que, aunque en un panorama desolador, evidencian las luchas en defensa de la reproducción de la vida.

En el tercer capítulo, Alejandra Bonilla describe y analiza la compleja realidad del agro en Costa Rica y sus repercusiones en la vida de las mujeres rurales, particularmente nos presenta la Red de Mujeres Rurales de Costa Rica, una organización de mujeres indígenas y campesinas que hacen un interesante y acertado análisis de la situación en la cual viven, al mismo tiempo que se acompañan con propuestas concretas de acción, sean de carácter práctico, de apoyo emocional o jurídico. El texto aporta información importante y novedosa, sobre todo en cuanto a la descripción de la problemática rural con la preponderancia de grandes agroempresas en el campo costarricense; asimismo, aporta testimonios de las mujeres que analizan y cuestionan la dominación y violencia que esta implica. Bonilla nos describe cómo Costa Rica, al mismo tiempo que se presume como un país que protege su biodiversidad, ha extendido en casi todo el resto del territorio las plantaciones de monocultivos comerciales; de esta forma la riqueza natural se ve afectada tanto por la erosión genética que propician los monocultivos como por el aislamiento y control de las políticas conservacionistas, ambos a costa del saqueo, desplazamiento y despojo de pueblos y comunidades indígenas y campesinas de sus territorios. El uso extensivo de agroquímicos asociados a las plantaciones completan este cuadro en detrimento de la salud de la población. En este contexto Alejandra nos presenta algunas de las preguntas que se hacen las mujeres en el campo y la forma en que analizan las diversas problemáticas a las que se enfrentan; las mujeres señalan el despojo y la colonización —por parte de finqueros pero con el respaldo del estado—, la criminalización de quienes protestan y cómo los territorios sufren embates constantes y sucesivos que les impiden bajar la guardia. Analizan también cómo estas situaciones afectan a los cuerpos de las mujeres: primero, incrementando para ellas las labores de cuidado ante la contaminación o los daños a la salud; segundo, controlando sus cuerpos, ya que ese cuidado, vigilado por programas estatales, no les da posibilidad de salir a trabajar u organizarse; y tercero, a través de programas de emprendedurismo que las hacen competir entre ellas por proyectos y financiamientos. La autora también nos habla de las luchas de las mujeres, de sus procesos organizativos como red y cómo ellas van reflexionando y fortaleciendo su proceso, al mismo tiempo que se han involucrado en la lucha por la tierra, y es que prácticamente todos los territorios de las mujeres de la Red de Mujeres Rurales tienen algún tipo de conflicto y el no reconocimiento pleno de sus tierras, ante lo que asumen que solo en los hechos ellas y sus comunidades podrán apropiarse de

sus territorios. Sin embargo, aún ahí, en el interior del movimiento comunitario, se dan cuenta de que tienen que luchar por su derecho como mujeres a tener tierra y decidir sobre ella. En este contexto, las mujeres han encontrado en la producción agrícola y la defensa de sus semillas un espacio para ejercer sus derechos y, desde ahí, reclamar una mayor participación de los hombres en los trabajos de cuidado.

En el cuarto capítulo, Araceli Calderón y Celfa Iraida Santiz ubican parte de los resultados obtenidos en la primera fase del proyecto señalado al inicio de esta presentación en una de las regiones de trabajo, en los límites de los municipios de Amatenango del Valle y Venustiano Carranza en Chiapas, donde se encuentran los colectivos de mujeres Estrella y Las Gaviotas, que se articulan políticamente con el CDMCH. Calderón y Santiz exponen la situación comunitaria de las mujeres de los colectivos en cinco comunidades de la zona, resaltando desde la perspectiva de la ecología política feminista la presencia de procesos de inequidad comunitaria en el acceso a la tierra, los recursos naturales, los servicios comunitarios y, en última instancia, los derechos a la participación en la toma de decisiones comunitarias. Las autoras se preguntan por el sentido que adquiere la defensa de la tierra en este contexto contradictorio para las mujeres; una posible respuesta es colocada considerando las propuestas del feminismo comunitario y la economía feminista, resaltando la importancia para las mujeres de la construcción de las tramas comunitarias o de la construcción del sentido de lo común, que va más allá de elementos específicos del territorio. A partir de las narraciones de las mujeres sobre su ambiente y su territorio, consideran que la construcción de esas tramas comunitarias, a pesar de sus dificultades, dan sentido y consistencia a los múltiples trabajos de cuidado que las mujeres despliegan en su casa, su traspatio, su comunidad. En ese sentido, la defensa de las mujeres de la tierra y el territorio adquiere una dimensión íntima, doméstica y cotidiana en sus comunidades y sus familias, así como otra colectiva, regional y que suma a otras mujeres en el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación de las Mujeres en la Toma de Decisiones.

Por su parte, Mauricio Arellano, Mercedes Olivera, Blanca Álvarez y Reybel Pérez llevan a cabo en el quinto capítulo una reflexión teórico-política de las tensiones generadas por la expansión e intensificación del sistema de opresiones capitalistas, patriarcales y coloniales, manifiestas en la imposición y profundización del sentido liberal de la propiedad en los ejidos y comunidades en México, situando su análisis en la realidad campesina-indígena de la Selva Norte de Chiapas. A partir de su experiencia con el CDMCH y colectivos de mujeres indígenas articuladas a este, dan cuenta de la importancia y el reto de construir el vínculo para la acción política en la investigación, en la cual adquiere relevancia aportar a la construcción del marco político para la complementariedad en igualdad, basado en principios, valores y

relaciones desde la racionalidad indígena que no separa los procesos sociales de los naturales, pero también desde la racionalidad del derecho en tanto justicia social y ambiental, de la autonomía y la autodeterminación. Dando énfasis a los aspectos subjetivos, con base en la vitalidad y el giro radical que aporta el reconocimiento de las mujeres campesinas-indígenas como sujetos políticos de lo comunitario, desde su lucha contra las violencias que se ejercen hacia ellas y la Madre Tierra, desarrollan el diálogo creado con mujeres tseltales y ch'oles al descentrar el análisis de su exclusión de la tenencia de la tierra y la toma de decisiones (bajo la titularidad de los hombres), para abundar en la reflexión a partir de la riqueza biocultural, comprendida como un regalo de Dios (cristiano) bajo custodia de las(os) guardianas(es) de la madre tierra, herencia de los padres-madres, cuya tenencia, acceso y cuidado trasciende los límites impuestos por el cercamiento de la tierra. De esta manera, las y los autores sitúan los aportes del enfoque de la economía feminista emancipatoria y de las mujeres a la sostenibilidad de la vida campesina-indígena, en la comprensión de y el aliento desde la concepción profunda de la tierra, en una subjetividad que parte de la integralidad de la vida y de la tierra misma.

En el sexto capítulo Amaranta Cornejo, quien participó en una fase del proyecto de investigación que cobija este libro, también se refiere a las mujeres del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio que se examina en capítulos previos y nos presenta un escrito que mezcla el desarrollo teórico con el trabajo práctico en un proceso organizativo concreto. Cornejo plantea que este movimiento, a diferencia de otros que responden a una caracterización teórica, alude a una “movilización contenciosa, con un amplio repertorio de prácticas, dentro de las cuales están las comunicativas”. La autora se refiere a un grupo particular de mujeres dentro de este movimiento, la red de comunicadoras *Kasesel K'op*, quienes tienen la encomienda de crear vasos comunicantes entre el movimiento y sus comunidades. Expone la situación de las mujeres indígenas en el estado de Chiapas, señalando el contraste entre la feminización del campo, que incrementa el trabajo y el control sobre el cuerpo de las mujeres, con la dinámica patriarcal, que controla la tenencia de la tierra en ejidos y comunidades. Cornejo desarrolla entonces una noción teórico-metodológica en la que vincula a la comunidad emergente de las comunicadoras, las emociones que mueven y se configuran en el grupo —y a ella misma como una parte de esa comunidad— y esa emocionalidad a partir de la afirmación de la importancia de generar conocimiento situado, horizontal, participativo y colaborativo. A partir de relatos de su diario de campo nos señala cómo se genera una comunidad emocional, en la que emociones como el enojo, el miedo y la esperanza, son elementos que, cuando se elaboran colectivamente, permiten avanzar en las expectativas de lograr incidir en los derechos de las mujeres en el

ámbito comunitario. Propone a la comunicación, y en particular la comunicación radical, como un mecanismo que permite construir esa comunidad emocional que avanza y politiza lo vivido entre las mujeres indígenas y las acompañantes académicas y de organizaciones civiles.

En su capítulo sobre las mujeres de Rancho Grande en Nicaragua, Teresa Pérez nos narra cómo estas mujeres junto con su comunidad, integradas al movimiento de guardianes Yaoska, lograron organizarse y detener la entrada de una mina de oro a cielo abierto en su territorio. La autora examina este caso a la luz de la economía feminista, exponiendo el concepto del conflicto capital-vida, ya que bajo el actual sistema económico la sostenibilidad de la vida siempre estará amenazada. Para exponer la centralidad del trabajo femenino en el contexto nicaragüense de Rancho Grande, la autora recurre a testimonios de mujeres y referencias de casos en América Latina sobre las actividades femeninas para sostener la vida, las cuales van desde el cuidado en el hogar hasta lo comunitario, movilizándolo sus saberes tradicionales para la salud y para el cuidado de la naturaleza. No obstante, señala la importancia de no “sacralizar” este trabajo, sino más bien manifestarlo como un reclamo para asumir una responsabilidad colectiva de los cuidados. También plantea las preocupaciones de las mujeres ante los posibles efectos de la mina en la salud, el ambiente y para su seguridad a partir de información referencial de cómo se ha afectado a otras geografías del continente donde se han instalado esas minas; se detiene sobre todo en los efectos en la vida de las mujeres, que incluyen la concentración del ingreso y la toma de decisiones en los hombres, la violencia y control sobre los cuerpos de las mujeres, así como los procesos de criminalización de la protesta social. Expone algunas de las formas que ha tomado la protesta como parte del movimiento de guardianes Yoska, donde las mujeres tienen un papel muy relevante, aunque no sea el más visible: asumiendo el trabajo de cuidados que la situación provoca, como la atención a los hijos durante un año de paro escolar que la población decidió emprender cuando la empresa minera pretendió dar clases de educación ambiental en las escuelas, por ejemplo. Como la propia autora dice: “no es que las mujeres no participen en la resistencia, es que lo hacen de una manera menos pública, que no parece política, porque no se ubican en posiciones de liderazgo”. Finalmente, Teresa nos señala cómo la crisis sociopolítica de Nicaragua en 2018 y 2019 ha significado una mayor dificultad para la defensa del territorio, ya que el Estado facilita el camino para las empresas mineras al tiempo que ejerce mayor violencia ante la protesta social.

Los capítulos del libro muestran las amenazas a los territorios, las cuales conjugan problemas derivados del carácter extractivista y depredador del modelo económico impuesto en los países de América por el capital, los organismos internacio-

nales, los Estados nacionales y otros poderes fácticos subnacionales. Problemáticas como la degradación ambiental, la pérdida de la biodiversidad, la contaminación y los daños a la salud, la expansión de los monocultivos, la homogenización alimentaria, la ocupación del territorio por las eólicas, las amenazas de las minas, entre otros, se imponen en los distintos espacios descritos en los capítulos, trayendo consigo nuevas dificultades, como la violencia generalizada, la inseguridad, la desintegración social, la corrupción o la criminalización de la protesta social. Por supuesto, también nos hablan de las distintas estrategias de las mujeres y sus formas de resistencia, que se expresan, por ejemplo, en la decisión de seguir produciendo de forma natural o agroecológica, conservando sus semillas y la mística asociada a ellas, formando colectivos para encontrarse, analizar sus realidades y fortalecerse emocionalmente, manifestándose públicamente por la defensa de sus territorios, posicionando políticamente la importancia del trabajo de cuidados que realizan.

Nos dimos cuenta de que las experiencias y las producciones de y con las mujeres campesinas e indígenas es muy amplia y diversa, pero no siempre existen las condiciones que les permiten expresarse y narrarse en forma de un documento académico. Reconocemos, por ejemplo, que algunas experiencias locales abordadas desde organizaciones sociales con larga experiencia o trabajos realizados por personas originarias de los pueblos que se analizaban, a quienes quisimos incluir en los capítulos de este libro, no tuvieron la posibilidad de responder a los formatos y tiempos académicos que un proceso editorial de esta magnitud demanda. Nos queda pendiente y clara la necesidad de generar espacios colaborativos e innovadores para que las diversas experiencias que se tejen en los territorios de *Abya Yala* puedan darse a conocer como lo que son: ámbitos de generación de conocimientos y experimentación continua para escribir un futuro más propio. Aun así, esperamos que estos capítulos fortalezcan las reflexiones en torno al tema.

Referencias

- Carrasco, Cristina (2009). “Mujeres, sostenibilidad y deuda social”. En *Revista de Educación*, núm. extraordinario 2009, pp. 169-191. Disponible en: http://www.revistaeducacion.mec.es/re2009/re2009_o8.pdf
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pérez-Orozco, Amaia (2014). “La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso qué significa?”. En Laura Mora Cabello de Alba, Juan Escribano Gutiérrez (eds.), *La ecología del trabajo. El trabajo que sostiene la vida*. España: Bomarzo.



“Al evocar un paradigma civilizatorio en defensa de la vida, las mujeres evocan la *energía vital* del universo femenino y de los conocimientos ancestrales que desafían frontalmente la lógica violenta, despojadora y destructiva de la reproducción ampliada del capital en los territorios”.

PÁGINA ANTERIOR: Ritual por la defensa espiritual de la madre tierra y el territorio, Santiago de Anaya, Hidalgo México. Elvira Clemente Gómez (de pie) e Ignacia Tavera Ramírez (inclinada). Octubre de 2019.
Foto: Gisela Espinosa Damián.

De las mujeres como *energía vital* y las reverberaciones de la lucha en defensa de los territorios y de los comunes en América Latina

LIA PINHEIRO BARBOSA

Resumen

En el presente ensayo reflexiono en torno a las mujeres indígenas y campesinas como *energía vital de la lucha histórica* y de cómo se reverbera esa lucha histórica en la defensa de los territorios y de los comunes en América Latina. Inspirándome en el *espectro del comunismo*, analizado por Karl Marx y Friedrich Engels, en un sentido amplio, de lo común y de la resistencia histórica de los pueblos indígenas y campesinos frente al proyecto histórico del capitalismo, busco reconfigurar la metáfora del *espectro*, atribuyéndole materialidad en tanto *energía vital* que se concreta en el contexto sociohistórico de la lucha indígena y campesina. Para ello, organizo el capítulo en tres momentos: el primero sitúa las fases históricas del despojo territorial en América Latina; el segundo, relacionado con el lugar histórico de las mujeres *vis a vis*, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado y, el tercero, de cómo las mujeres son *energía vital* de la lucha en defensa del territorio y de los comunes.

Introducción

La génesis del capitalismo prescindió de una cruzada para su expansión en diferentes territorios más allá de las fronteras de Europa. La colonización violenta de otras civilizaciones no capitalistas, sus cuerpos y pensamientos a través del dominio colonial, es una marca pujante de este proceso histórico que instituye el paradigma civilizatorio del capitalismo occidental. Las políticas de despojo territorial poseen una genealogía histórica que sigue vigente y es intrínseca a los procesos

contemporáneos de acumulación capitalista. Sin embargo, en el mismo paso, la región latinoamericana presenta una resistencia histórica de carácter antagonico y de insubordinación social contra el modelo de desarrollo capitalista.

En el siglo XIX, Marx y Engels escribieron el *Manifiesto del Partido Comunista*, registrando en los balastos de la interpretación sociológica que “la historia de toda la sociedad hasta hoy es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 1982:93). Para estos pensadores, se acechaba en Europa el *espectro del comunismo*, una metáfora del fantasma que asombraba y amenazaba al pleno desarrollo del capitalismo, sobre todo porque tenía en su seno la propuesta de un proyecto político de emancipación humana. Siguiendo el hilo de la historia y centrando el análisis hacia el sur global, más precisamente en América Latina, encontramos que el capitalismo se ha consolidado como un modelo de desarrollo económico y un paradigma civilizatorio.

Sin embargo, perdura en la región otro paradigma civilizatorio articulado por diferentes organizaciones populares que heredan dimensiones ontológicas y epistémicas de una forma de organización social no capitalista, toda vez que existían otras maneras de organización social de sociedades preexistentes a la conquista de *Abya Yala*. En este marco, en el presente escrito, desarrollo una reflexión en torno a las mujeres indígenas y campesinas como *energía vital de la lucha histórica* y de cómo se reverbera esa lucha histórica en la defensa de los territorios y de los comunes. Además de inspirarme en el *espectro del comunismo* en un sentido amplio, de lo común y de la resistencia histórica de los pueblos indígenas y campesinos frente al proyecto histórico del capitalismo, busco reconfigurar la metáfora del *espectro*, atribuyéndole materialidad en tanto energía vital que se concretiza en el contexto sociohistórico de la lucha indígena y campesina.

En ese sentido, esta *energía vital* alude a cuatro perspectivas analíticas: a) de las mujeres como *energía vital* del proceso histórico de la lucha de clases;¹ b) de las

¹ El materialismo histórico-dialéctico constituye el método analítico de mi trayectoria como investigadora. No obstante, quisiera aclarar que la lucha de clases aquí planteada no se limita a los términos clásicos del antagonismo de clase entre burguesía y proletariado, aunque guarda su esencia, es decir, de comprender que se trata de una lucha histórica entre aquellos que expropián los medios de producción y los que necesitan vender a su fuerza de trabajo. El contexto latinoamericano nos brinda elementos para una ampliación del método y de los sujetos histórico-políticos, en que el campo constituye una arena central del antagonismo de clases, una vez que la reproducción ampliada del capital se lleva a cabo, sobre todo, en las zonas rurales latinoamericanas (Barbosa, 2017). En esa dirección, el campesinado constituye la categoría de sostenimiento teórico-analítico para situar a las organizaciones destacadas en este ensayo y en las cuales participan las mujeres indígenas y campesinas en el proceso de lucha y defensa de los territorios y de los comunes.

mujeres como *energía vital* de un paradigma civilizatorio radicalmente opuesto al paradigma capitalista occidental moderno; c) de la naturaleza y los valores que esta *energía vital* evoca en la lucha histórica de estas mujeres, de carácter anticolonial, antipatriarcal, antirracista y anticapitalista; y d) de lo que la *energía vital* revela en los manifiestos rechazos y odios al universo femenino propagados por la ideología patriarcal y en el marco del capital.

En el escrito desarrollo una primera aproximación a ese análisis, organizado en cuatro secciones: las dos primeras, de carácter histórico, sitúan las fases del despojo territorial en América Latina, así como el lugar de las mujeres *vis a vis* el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; en la tercera se desarrolla una exposición de cómo las mujeres son *energía vital* de la lucha en defensa del territorio y de los comunes en Latinoamérica, exponiendo algunas de las praxis que materializan en el presente esa *energía vital* por parte de los movimientos de mujeres indígenas y campesinas, a saber: a) la memoria ancestral, biocultural y de la resistencia histórica, b) la defensa del territorio como espacio de vida, y c) la teoría feminista de las mujeres campesinas e indígenas. Baso mi análisis en procesos histórico-políticos articulados por la lucha de las mujeres, haciendo mención a algunas organizaciones con incidencia en contextos nacionales y regionales, como el caso de la Articulación de Mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, instancia de representación de La Vía Campesina en la región. Concluyo en la cuarta sección con algunas reflexiones finales.

De la acumulación originaria al capitalismo neoextractivista: las fases históricas del despojo territorial en América Latina

La historia del capitalismo como sistema político-económico se caracteriza por el ejercicio permanente, violento, extensivo y depredador del saqueo territorial, la explotación de los bienes naturales y la conversión de los seres humanos en fuerza de trabajo a favor de la acumulación incesante de capital. Conforme analiza Marx (2011), la génesis del capitalismo es la acumulación primitiva, un proceso histórico de separación entre los productores y los medios de producción, al mismo tiempo que transforma la naturaleza y todos los seres vivos que le son inherentes en un medio de producción de mercancías vitales para la reproducción del capitalismo.

Marx atribuye a este proceso su carácter *originario* precisamente porque configura la *prehistoria del capitalismo*, es decir, su germen en la lógica de la acumulación de capital. En su análisis de la acumulación primitiva, Marx (2011) describe las características intrínsecas de la escisión entre productores y medios de produc-

ción en el contexto de Inglaterra entre los siglos XV y XVIII, identificando que la expropiación de tierras de los productores rurales y de los campesinos constituyó la base de este proceso histórico. Si bien Marx desarrolla su análisis desde el contexto inglés, argumenta que este proceso histórico de despojo adquiere diferentes matices en distintos países, que dependen de diversas sucesiones de fases y épocas históricas. Solo en Inglaterra —y por lo tanto tomamos este país como ejemplo— tal expropiación se presenta en su forma clásica (Marx, 2011).

Otros factores y mecanismos fundamentales para la acumulación primitiva son enumerados por Marx y presentan, como un contexto histórico común para consolidarse, los procesos de colonización emprendidos en el siglo XVI. Estos son factores de los albores de la producción capitalista: descubrimiento de tierras auríferas y argentíferas en América; el exterminio y la esclavitud de la población nativa; la transformación de África en una reserva para la caza comercial de pieles-negras y el saqueo de las Indias Orientales (Marx, 2011).²

Rosa Luxemburgo (1970) retoma el análisis de Marx para subrayar el carácter inherente y continuo de los mecanismos de acumulación primitiva mediante el uso de la violencia y el despojo como componentes esenciales del capitalismo, no solo en su génesis, sino extensivo a la política colonial y a su carácter imperialista en las colonias. La pensadora profundiza su análisis a partir de la crítica teórica de la reproducción ampliada de Marx, enfatizando que esta reproducción no se limita a la relación capital-trabajo en su fase primitiva, originaria, sino que va más allá al exigir, como condición *sine qua non* a la reproducción del capital, un *continuum* histórico, en la búsqueda de otros segmentos sociales como mano de obra barata y de espacios geográficos no capitalistas para el suministro de materias primas, nuevos mercados para la circulación de mercancías, y que sean susceptibles de inversión económica.

Luxemburgo (1970) advierte que sería ingenuo esperar que el capitalismo limitara su reproducción solo por la vía de la producción y el comercio de mercancías, o incluso esperar que se cumplieran todas las etapas de la evolución del modelo económico analizado por Marx. Esto se debió a que existían, paralelamente a las sociedades capitalistas, aquellas sociedades no capitalistas (lo que Luxemburgo

² Para Marx (2011), estos factores y mecanismos de acumulación primitiva son el resultado de la guerra comercial entre las potencias europeas, que condujo a la necesidad de ampliar sus fronteras comerciales, culminando en la conquista de nuevos territorios a partir de la instauración de sistemas coloniales caracterizados por un ejercicio brutal de la violencia en los procesos de saqueo, despojo y destrucción de formas de vida no capitalistas.

llamaba sociedades de economía natural) que representaban un obstáculo para la reproducción de este modelo económico. Este era el caso de las sociedades sometidas a la colonización europea en el siglo XVI, momento histórico de apropiación violenta de los medios de producción propios de estos países, en condición de colonia, para garantizar la integración de estas sociedades al monopolio integral del capitalismo a escala mundial (Luxemburgo, 1970). Y una vez establecidas las relaciones coloniales, se intensificó el exterminio de las formas de vida no capitalistas para abrir el camino a la reproducción ampliada del capital. Conforme Luxemburgo (1970), las formas de vida no capitalistas estaban representadas por los lazos tradicionales indígenas, considerados el pilar de su organización social y base de sus condiciones materiales de existencia.

Estos análisis cobran centralidad en la etapa actual de desarrollo del capitalismo en América Latina, especialmente en las reconfiguraciones del patrón de acumulación de capital por expoliación (Harvey, 2004) y en la intensificación de la expropiación territorial, marcada por el uso de la violencia militar y paramilitar. En este contexto, para Svampa y Antonelli (2009), el patrón extractivo exportador de recursos no renovables se ha intensificado en la región bajo la regulación de los Estados nacionales y ha acentuado un modelo extractivo basado en el control, la extracción y la exportación de bienes naturales a gran escala, como la expansión del modelo de extracción mineral asociado a la megaminería a cielo abierto. El incremento de la explotación de recursos naturales para atender la demanda global de minerales, energía y petróleo se evidencia en diferentes países latinoamericanos, como lo atestiguan investigaciones empíricas en diferentes territorios de la región (Composto y Navarro, 2014; Zonta y Trocate, 2015; Rodríguez-Garavito, 2016; Oliveira, 2019; Gutiérrez-Arguedas, 2019).

Es fundamental señalar que, en América Latina, históricamente, la reproducción ampliada del capital se circunscribe en el campo mediante la expropiación territorial de los pueblos indígenas, campesinos y otros pueblos rurales. En esta nueva etapa de acumulación por expoliación, el territorio se convierte cada vez más en objeto de interés del capital transnacional, por ser un reducto hídrico, mineral, eólico, etcétera.

El lugar histórico de las mujeres *vis a vis* el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado en América Latina

Si por un lado es fundamental comprender el proceso histórico de la acumulación primitiva y de la reproducción ampliada del capital y sus implicaciones para la interpretación del lugar que ocupa América Latina en la dialéctica del capitalismo

monopolista a escala mundial, es imprescindible poner atención a la concomitante génesis del patriarcado y su inferencia en la salvaguarda del capitalismo, ya que también es parte constitutiva del sistema de dominación sociocultural, simbólica y político-económica y, en particular, de la opresión de las mujeres. Para consolidarse, ambos —capitalismo y patriarcado— necesitaban aniquilar las formas de organización social y la base simbólica y material de las sociedades precapitalistas y no capitalistas. En este marco, comprendieron, de manera astuta, el papel histórico de las mujeres en la construcción y reproducción de estas formas de vida en un horizonte comunitario y familiar (Rivera-Cusicanqui, 1996; Paredes-Carvajal, 2020).

La organización social de las sociedades precapitalistas y no capitalistas se basaba en las relaciones de carácter comunal y familiar, es decir, una forma de ordenamiento social centrada en la comunidad y la familia. Si bien la división social del trabajo estaba determinada por una división sexual, no representaba necesariamente una posición subordinada para las mujeres (Rivera-Cusicanqui, 1996; Oyèwúmi, 1997; Cumes, 2019; Paredes-Carvajal, 2020). Un ejemplo es la cultura Navajo, en la región fronteriza de México, en que coexistían hasta cuatro categorías de género (mujer, mujer masculina, hombre masculino, hombre femenino). También había individuos que vivían en sociedades similares a la base matrilineal/matriarcal,³ donde las mujeres ocupaban posiciones de prestigio de orden social, espiritual y político y no había desigualdad entre los sexos (Allen, 1986; Rivera-Cusicanqui, 1996; Altamirano-Jiménez, 2013; von Werlhof, 2015; Paredes-Carvajal, 2020). Por lo tanto, en estas sociedades había diferentes órdenes de género, con posiciones más igualitarias y una forma de integración de la mujer en la vida social, espiritual, política y económica.

Safiotti (2013) sostiene que en las sociedades precapitalistas, si bien a las mujeres les fue atribuido un lugar inferior al de los hombres en términos jurídicos, sociales y políticos, ellas participaban en el sistema productivo y desempeñaban un papel económico relevante. En estas sociedades la división sexual del trabajo permitía a las mujeres dominar los conocimientos relacionados con la producción agrícola, el trabajo con el suelo, la domesticación y el cuidado de los animales, así

³ Aquí mantuve ambos conceptos. Autoras como von Werlhof (2015) mencionan los estudios de sociedades matriarcales, sobre todo los de Heide Göttner-Abendroth. Por otro lado, Paredes-Carvajal reivindica el concepto matrilineal y matrilocalidad, al tiempo que teje una crítica directa a von Werlhof, por considerar que el concepto de patriarcado es susceptible a manipulaciones por parte del discurso patriarcal, especialmente en el sentido común, es decir, en el sentido de asociarlo a un concepto equiparable al patriarcado.

como el acceso a la tierra y a los bienes comunes (Safiotti, 2013). Por otra parte, en las sociedades prehispánicas, las mujeres estaban presentes en diversos ámbitos de la vida social, cultural y política como reinas, escritoras, músicas, médicas, sacerdotisas, lo que infiere una posición social efectiva en el espacio público y más allá de lo restringido al doméstico y a la reproducción (Rivera-Cusicanqui, 1996; Marión, 1999; Paredes-Carvajal, 2020).

Un aspecto aún poco analizado en el seno de la teoría feminista se refiere al papel desempeñado por las mujeres en el dominio de un conocimiento ancestral que les dio un lugar de reconocimiento como creadoras de cultura y una posición de sujeto activa en el ordenamiento social y en la transmisión generacional de las dimensiones epistémicas y ontológicas de las formas de vivir, de habitar y de coexistir de las sociedades precapitalistas y no capitalistas. Este conocimiento, nacido desde el vínculo con el territorio, la tierra y los bienes comunes, permitió a estas mujeres una relación visceral con la naturaleza y sus ciclos vitales, con sus propios cuerpos y los cuerpos de los demás. El arte de la curación mediante el manejo de hierbas y otras plantas medicinales, el control de la natalidad tomando en sus propias manos la decisión de estar embarazadas o no, el autocuidado con la salud reproductiva y la capacidad de reunir generaciones de otras mujeres para la transmisión de los saberes ancestrales, las colocaban en una posición de reconocimiento y respeto social, epicentro de la reproducción de la vida en un sentido omnilateral, es decir, como tejedoras de cultura en la organización social, en el vínculo con la comunidad y en la construcción de una convivencia social basada en relaciones humanas de carácter comunitario y horizontal.

Me gustaría poner atención a este lugar histórico de las mujeres como creadoras de cultura *vis a vis* los procesos de colonización y de consolidación del capitalismo y el patriarcado en América Latina. En las sociedades no capitalistas preexistentes a la Conquista, además de ese reconocimiento social de constructoras de cultura, las mujeres participaban en la toma de decisiones sobre los asuntos de la comunidad y a las mujeres mayores se les delegaba la condición de guardianas de la memoria histórica y biocultural, por lo que se las escuchaba como sabias y transmisoras de este legado a la comunidad (Rivera-Cusicanqui, 1996; Marión, 1999; Barbosa, 2019a; Cumes, 2019; Paredes-Carvajal, 2020). Incluso en algunos escritos sagrados de las sociedades precolombinas, como el *Popol Wuj*, se sitúa la génesis y la evolución de la figura femenina en la organización social y política de la sociedad maya (Cobián, 1999), así como la naturaleza de las relaciones entre el universo femenino y el masculino, entendidas como pares interrelacionados que se complementan por medio de la diferencia, como en el caso de las sociedades mayas, andinas y mapuche.

Se supone que este enfoque de los géneros como *pares complementarios* neutralizó una tendencia androcéntrica de superioridad de los hombres sobre las mujeres y el colectivo. Sin embargo, como señala Cobián (1999), la posición complementaria solo se mantuvo en el ámbito de las deidades criadoras, incluso con una mayor centralidad de las mujeres como diosas y semidiosas. Al transformarse en seres de carne y hueso como seres humanos, las mujeres pasaron a un segundo plan frente a la figura política y guerrera de los hombres, estos convirtiéndose ahora en el centro de la organización social de dichas sociedades.

La consolidación del capitalismo como sistema económico, ideológico y político impuso un proceso de descenso del lugar histórico de la mujer en las sociedades precapitalistas y no capitalistas, atribuyéndole una posición de inferioridad en relación con el hombre, con la ruptura de una función cosmológica, espiritual y socialmente directora, ejercida por ella, a una función de carácter meramente auxiliar y restringida al espacio doméstico. Como se ha presentado anteriormente, la colonización como un hecho histórico constituyó el umbral de la acumulación primitiva y de la reproducción ampliada del capital en América Latina, proceso que se caracterizó por el intento de avasallamiento de las formas de organización social de las sociedades no capitalistas. Además de la violencia, la ley, la propiedad privada y la militarización (analizada por Marx y Luxemburgo), la religión, el genocidio y el epistemicidio constituyeron otros tres mecanismos del colonialismo para la subordinación de estas sociedades y, sobre todo, de las mujeres (Rivera-Cusicanqui, 1996; Paredes-Carvajal, 2020). En el caso de las mujeres indígenas y de las mujeres negras convertidas en esclavas, la subordinación colonial se plasmó también en la violencia física y sexual, demarcando sus cuerpos como territorio irrestricto de la dominación colonial. En el ámbito de las relaciones de producción capitalistas, el descenso social de la figura femenina se refuerza como resultado de la pérdida de capacidad de producción, o incluso del desplazamiento del valor de producción atribuido a la mujer, ya que, involuntariamente, esta se vuelve cada vez más incapaz de producir, perdiendo así su valor y reconocimiento como creadora de cultura (Rivera-Cusicanqui, 1996; Paredes-Carvajal, 2020).

En este proceso histórico, el patriarcado se legitima como un sistema de opresión. El concepto de patriarcado como un sistema de dominación de los hombres hacia a las mujeres e instituido históricamente ha sido analizado por teóricas feministas como Victoria Sau (1981), Gerda Lerner (1990), Saffioti (1987, 2015), para citar algunas. Según Safiotti (2015), el patriarcado no se restringe a la esfera privada, ya que es de orden público y civil, otorga derechos sexuales ilimitados a los hombres sobre las mujeres, se configura como una relación jerárquica que invade todos los espacios de la sociedad, tiene una base material, encarna y, finalmente, expresa

una estructura de poder basada en la ideología y la violencia. Es menester destacar aún que, si bien la reificación sexual es el proceso primario de sujeción de las mujeres (Mackinnon, 1982), no es suficiente para comprender, en su totalidad, cómo operan los mecanismos de dominación intrínsecos al patriarcado. En este marco, la categoría género emerge dentro del debate feminista, sobre todo de la teoría feminista producida en el norte global, en tanto un concepto que permite develar las relaciones jerárquicas de poder y de dominio entre hombres y mujeres, y que operan en el plano simbólico, normativo, institucional y relacional en el proceso de constitución de la identidad subjetiva (Scott, 1966).

Pese estos elementos constitutivos del patriarcado desde una perspectiva universal, es decir, de la opresión de la mujer a escala mundial, estas pensadoras no analizaron la institución del patriarcado en contextos coloniales. Por lo tanto, es fundamental destacar la reconfiguración del patriarcado en las relaciones coloniales y sus repercusiones en la ruptura del tejido comunitario de base comunal y en la esfera familiar. Al tomar los elementos constitutivos del patriarcado analizados por Safiotti y aplicarlos a una base histórica de la dominación colonial, veremos reconfiguraciones en este sistema de opresión de las mujeres que han llevado a la concesión de privilegios a los hombres indígenas. Desde el punto de vista jurídico, el derecho colonial estableció una jerarquía de género, otorgando algunos derechos a estos hombres, por ejemplo: 1) su reconocimiento como los únicos y legítimos representantes del poder político y espiritual en sus comunidades; 2) el derecho a la titularidad de la tierra y otras propiedades únicamente a nombre del hombre (en los casos en que pudieran pagar el precio pedido por la propiedad de la tierra); 3) el tránsito de hombres indígenas en espacios públicos para la venta de su fuerza de trabajo y la comercialización de bienes; 4) si bien por fuerza de las circunstancias de las relaciones coloniales, correspondía a los hombres aprender, aunque de forma deficiente, el idioma del colonizador (Cumes, 2019).

Como analiza Rivera-Cusicanqui (2004), desde que se instituyó el orden colonial y se arraigó el colonialismo interno en la sociedad, las mujeres andinas han estado sometidas a tres formas de exclusión y dominación: por el descenso de su posición social en relación con la de los hombres andinos; por su inferiorización social basada en la identificación colonial mediante el dispositivo de clasificación étnica, principalmente por su vestimenta, y por la explotación laboral en el contexto del trabajo doméstico.

El conjunto de concesiones demarcadas por el derecho colonial ha provocado una ruptura radical del equilibrio complementario entre mujeres y hombres en las sociedades no capitalistas y una jerarquización de las relaciones de género a nivel comunal y familiar, al subordinar las mujeres a los hombres, retirarles su reco-

nocimiento social como creadoras de cultura, negarles el derecho sobre su propio cuerpo y domesticarlas para la servidumbre y la explotación sexual, prohibirles la propiedad y reducir las al espacio doméstico y a la función reproductiva. Teniendo en cuenta este proceso histórico, no es difícil concluir, en diálogo con Safiotti (2013) y Cumes (2019), que la aparición del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo desencadenó condiciones sociohistóricas adversas para las mujeres y un reacomodo del orden social y del dominio sobre los cuerpos basado en los criterios de raza/etnia, posición social y sexo, para legitimar la dialéctica de las posiciones de privilegio y servidumbre, así como la división sexual y racial del trabajo.

Chirix (2013) subraya que el colonialismo, como parte constituyente del proceso civilizatorio, domesticaba los cuerpos de las mujeres indígenas para disciplinarlas en la servidumbre y la explotación sexual. De manera similar, el colonialismo de los cuerpos responde a la creación de binomios, es decir, cuerpo-cultura inferior y cuerpo-cultura superior, y una división racial-social-sexual del trabajo. Estos mecanismos de disciplina de los cuerpos colonizados también fueron aplicados a los cuerpos de las poblaciones negras esclavizadas y, en particular, a las mujeres negras, instituyendo un proceso de opresión y dominación de sus cuerpos y pensamientos demarcado por la dialéctica del sexismo y de la racialización (Viveros-Vigoya, 2008; Brah, 2011; González, 2018).

En esta dirección, el dominio colonial constituyó un sistema de dominación patriarcal cuyo epicentro es el hombre blanco propietario que materializa la figura de autoridad. Sin embargo, como analizan las teóricas del feminismo comunitario, también constituyó un proceso histórico de entronque patriarcal, es decir, con la colonización se produjo un encuentro entre el patriarcado ancestral y el patriarcado de la Conquista, lo que permitió el fortalecimiento histórico del patriarcado como sistema de opresiones, ya que la ley y el dominio coloniales otorgaron a los indígenas privilegios patriarcales preexistentes y que continuaron reproduciéndose después de la colonización (Cabnal, 2010; Galindo, 2013; Guzmán, 2015;⁴ Paredes-Carvajal, 2020).

Con base en lo anterior, el colonialismo, la acumulación originaria y la reproducción ampliada del capital en América Latina han instituido un proceso civilizatorio basado en relaciones de dominación de carácter colonial y patriarcal y en una ideología racial que confiere a los blancos superioridad sobre la cultura, las subjetividades, los cuerpos y las formas de vida no blancas. Desde el punto de vista

⁴ Video Feminismo Comunitario, producido por el Colectivo Koman Illel-Mirada Colectiva. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk&t=450s&ab_channel=komanillel

subjetivo, el colonialismo exalta y privilegia el conocimiento eurocéntrico, la ideología de la blanquitud, enraizándose estructuralmente en los Estados nacionales y materializándose en políticas de asimilación y anulación de identidades, así como en el saqueo permanente de los bienes comunes presentes en los territorios de los pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes, pueblos ribereños, entre otros pueblos rurales.

Este proceso histórico despojó no solo a las sociedades no capitalistas, sino que también demarcó el intento de enterrar el papel histórico y el silenciamiento de las voces de las mujeres como creadoras de cultura en la perpetuación de las ontologías y epistemologías de los pueblos originarios, especialmente la capacidad ancestral de las mujeres de reproducir los espectros de la sabiduría ancestral heredada de sus antepasadas. Y de manera similar al análisis de Federici (2017) sobre la caza de brujas durante la inquisición en Europa, desde el dominio colonial que se llevó a cabo en América Latina se aplicó el mismo método de disciplinar los cuerpos de las mujeres para el nuevo sistema de explotación del trabajo y la garantía de su reproducción, como obra de las mismas mujeres, en otros cuerpos generados por ellas. Domesticar los cuerpos, los sentimientos, las subjetividades y silenciar las voces de estas mujeres representa un atentado histórico a la cosmovisión, a la cosmovivencia, a la cultura, a las formas de pensar, sentir y habitar el mundo de las sociedades no capitalistas.

Las mujeres como *energía vital* y las reverberaciones de la lucha en defensa de los territorios y de los comunes en América Latina

A finales del siglo XX, observamos un recrudecimiento de la resistencia histórica en el campo latinoamericano en el enfrentamiento al capitalismo en una fase de intensificación de la expropiación territorial, en la que América Latina se convierte en una región de interés estratégico para el capital transnacional. Se observa la articulación política de los pueblos indígenas, de los pueblos campesinos y de la diáspora africana como un *continuum* de la memoria histórica de la resistencia popular en la región latinoamericana, que se mantiene viva, latente y enriquecida por otros elementos de carácter histórico, como la lucha anticolonial, muy presente en el ámbito de los discursos y de los documentos políticos de los movimientos populares, en la denuncia de la permanencia histórica del colonialismo interno y de la vigencia de la categoría *raza* en tanto demarcador de los procesos de dominación y explotación. Veamos algunos sucesos históricos de ese período:

Un factor determinante en la lucha anticolonial de ese periodo fueron las celebraciones del Quinto Centenario, convocadas por España y jefes de Estado de los países de la región. En respuesta, el campo popular articuló la Campaña Continental por el Autodescubrimiento de Nuestra América, organizada por movimientos indígenas de toda Latinoamérica. Asimismo, la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (1989-1992) congregó las más diversas organizaciones del campo popular en la denuncia de la carga histórica de la Conquista en el avasallamiento, la opresión y la discriminación hacia los pueblos originarios, afrodescendientes y campesinos. Dichas campañas permitieron consolidar una articulación regional entre el conjunto de organizaciones campesinas, indígenas, afrodescendientes y de trabajadores rurales para pensar una estrategia política transnacional en la defensa de los territorios y de un proyecto anticolonial, antisistémico y anticapitalista (Barbosa, 2020:275).

Observamos que el estadillo de luchas políticas de ese período trasciende el contenido político de los embates nacionales, una vez que enuncian el carácter transfronterizo y global que debe tomar la confrontación del capitalismo. Vemos emerger múltiples rebeliones indígenas en Ecuador (en las décadas de 1980 y 1990), además de otros movimientos de relieve, como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, la insurgencia armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, los enfrentamientos que se llevaron a cabo en Bolivia, como la guerra del Gas y la guerra del Agua articuladas por los movimientos indígenas, además de la conformación de La Vía Campesina internacional (LVC) y de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), instancias de orquestación de las organizaciones populares y los movimientos sociales indígenas y campesinos en las escalas internacional y regional, respectivamente.

En este período histórico el poder político de los pueblos originarios y de los campesinos se reavivó en la disputa por una concepción del territorio que conlleva otro paradigma de orden onto-epistémico (Barbosa, 2019a). Desde la perspectiva de los pueblos originarios, la disputa histórica en la defensa de sus territorios prescinde reivindicar la preexistencia de otras civilizaciones que tuvieron sus propias concepciones del territorio, de la relación establecida entre cosmos-naturaleza, seres humanos y no humanos, de las relaciones intersubjetivas y de la producción material e inmaterial, del orden de la organización de la vida social-comunitaria, jurídico-legal, de las espiritualidades y de las autoridades ancestrales, entre otros conocimientos que ordenaron la vida sociocultural, política y económica de estas sociedades no capitalistas. Este paradigma onto-epistémico es la esencia del proyecto político articulado por estos movimientos y orienta la conformación del sujeto histórico-político y de su *praxis* política (Barbosa, 2020; 2019a; 2015).

Es menester destacar que, dentro de esta lucha histórica, las mujeres han asumido un papel vital en la defensa de la tierra, de sus territorios, de los bienes comunes y de sus comunidades, que están en gran medida amenazados por el nuevo modelo de acumulación de capital. Asimismo, han sido ellas las que han tomado para sí la tarea histórica de debatir críticamente cómo se ha configurado el patriarcado en el orden colonial y sus interconexiones con la permanencia del despojo territorial y las relaciones de opresión y explotación contemporáneas. Esta lucha encarna el desafío de forjarse como sujeto político, en un movimiento reflexivo crítico *endógeno-exógeno*, en el que se problematizan las dimensiones históricas del patriarcado, del colonialismo, del racismo y de las opresiones que de ellos se derivan, ya sea en la esfera institucional del Estado o en el terreno público y privado de las relaciones intersubjetivas del tejido social comunitario (Barbosa, 2019b).

Aquí reside mi argumento analítico relacionado con las *mujeres como energía vital y sus reverberaciones en la lucha histórica de las mujeres indígenas y campesinas y su concepción del feminismo* evocados en defensa de los territorios y los bienes comunes. La *energía vital* está vinculada a algunas alusiones de orden teórico-político, así como a aquellas plasmadas en el imaginario social en cuatro perspectivas: a) de las mujeres como *energía vital* histórica de la lucha de clases; b) de las mujeres como *energía vital* de un paradigma civilizatorio radicalmente opuesto al paradigma capitalista occidental moderno; c) de la naturaleza y los valores evocados en la lucha histórica de estas mujeres, de carácter anticolonial, antipatriarcal, antirracista y anticapitalista; y d) de lo que esta *energía vital* revela en los manifiestos rechazos y odios al universo femenino propagados por la ideología patriarcal y en el marco del capital.

A mi juicio, las cuatro perspectivas revelan la potencia política de estas mujeres como *una lucha histórica* hilada a partir de los fundamentos *ontológicos y epistémicos* que son evocados por estas mujeres y que dan cuenta de la reconstrucción de tejidos históricos de un pensamiento civilizatorio que interpela el carácter depredador, violento y de exterminio de la vida que acompaña al proceso histórico de consolidación del capitalismo, del colonialismo, del patriarcado y del racismo en América Latina.

Históricamente, la lucha de las mujeres se ha revelado como la *energía vital de la lucha emancipatoria* en todo el mundo. En el caso de la lucha de las mujeres indígenas y campesinas, adquiere un horizonte revolucionario porque su concepción de lucha como mujeres incorpora el cuestionamiento radical de la racionalidad capitalista y del carácter patriarcal, colonial y racista arraigado en las instituciones que la regulan, como el Estado. Al mismo tiempo, estas mujeres conciben el feminismo como un proyecto político para la emancipación de todos los sujetos sociales, es decir, mujeres y hombres, además de estar enraizado en la defensa de otro paradig-

ma civilizatorio que prima por la vida de la naturaleza, de los seres humanos y no humanos. Por lo tanto, se trata de una concepción de horizonte emancipatorio que recupera las ontologías y epistemologías de una forma de organización social no capitalista. En este sentido, la concepción de los feminismos articulados por estas mujeres tiene como objetivo sacudir las estructuras que sostienen el capitalismo y superar los valores inherentes a la reproducción del capital. Este proceso implica la propuesta de un proyecto social de superación del capitalismo, del patriarcado, del colonialismo y del racismo como condición indispensable a la transformación social y a la emancipación humana.

En este plan analítico presentaré la materialización de esa *energía vital* a partir de diferentes *praxis* políticas erigidas por los movimientos de mujeres indígenas y campesinas en este movimiento histórico, dialéctico y transnacional que atraviesa la lucha permanente del campo popular en contra de la reproducción ampliada del capital, materializada en el patrón de acumulación por expropiación, su etapa reciente en nuestra región.

La memoria ancestral, biocultural y de la resistencia histórica

Recorrer la memoria histórica de la resistencia es una expresión *sentipensante* de la lucha de las mujeres de nuestra región: *sentipensar* el hambre, el sufrimiento, los dolores físicos y psíquicos, en el cuerpo y en el alma resultantes de un paradigma civilizatorio de carácter fragmentario. Esa memoria histórica busca, en la esencia del antagonismo y de las contradicciones del capitalismo, incidir en la construcción de un proyecto político de transformación social. Esta búsqueda también se nutre y se vincula a esa memoria histórica al recuperar la *palabra histórica* de aquellas mujeres que las antecedieron, en un movimiento dialéctico que se asemeja al concepto aymara ñawpaj *manpuni*, un mirar hacia atrás que también es un ir hacia adelante (Rivera-Cusicanqui, 1984), es decir, retomar el pasado, con una proyección del futuro que se conjuga en el presente.

Muchas mujeres emergen como *energía vital* de la memoria ancestral de aquellas que continúan la lucha. Son mujeres indígenas y campesinas que dieron cuerpo, voz y pensamiento en la construcción y consolidación de procesos políticos de larga trayectoria histórica de enfrentamiento al capitalismo, al patriarcado, al colonialismo y al racismo y que se evocan en la *mística de la resistencia* (Barbosa, 2015) del campo popular. Citaré algunos ejemplos de mujeres que son aludidas como parte de la memoria ancestral que nutre la lucha contemporánea de las mujeres y de los feminismos en América Latina: las mujeres zapatistas evocan permanentemente la memoria política de la comandanta Ramona, una de las primeras mujeres que se unió al Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI-CG) del Movimiento

Zapatista en México. La comandanta Ramona ejerció un papel central como educadora popular, en el sentido del trabajo de formación política de base antes del levantamiento armado, además de participar como vocera política del Zapatismo. En el discurso de las jóvenes zapatistas hay el reconocimiento de la comandanta Ramona desde una *pedagogía del ejemplo*, de aquellas que, antes de la insurgencia armada, no sabían hablar, leer y escribir en español, pero que se transformaron en símbolo de la resistencia de las mujeres zapatistas y del propio Zapatismo (Barbosa, 2018).

Encontramos otro ejemplo en que se evoca la memoria ancestral de las mujeres en el caso de las mujeres tz'utujiles de Guatemala, que participan en el sistema de casas principales, conocido como sistemas de cargos y cofradías. En este caso, las abuelas y las ancestras son reconocidas como referentes para legitimar “la existencia, la identidad, las acciones y tareas de las mujeres que sirven a la comunidad en la actualidad, como parte de la política identitaria tz'utujil (Pérez-Sián, 2019:153).

En la apertura de la VI Asamblea de Mujeres de la CLOC-LVC en 2019, en Cuba, se recordó a las mujeres que participaron en los procesos históricos de la lucha anticolonial, de defensa de los territorios y en la reivindicación de los derechos humanos, civiles y políticos en diferentes épocas y países de la región: India Juliana (Paraguay, principios del siglo XVI), Martina Chapanay (Argentina, 1800-1887), Francisca Carrasco Jiménez (Costa Rica, 1816-1890), Dolores Caguango Quilo (Ecuador, 1881-1971), Florinda Soriano Muñoz (República Dominicana, 1921-1974). De la misma manera, en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Sin Tierra, realizado en marzo de 2020 en Brasil, se honró a las matriarcas de la lucha por la tierra y a las que fallecieron pero que forman parte de la memoria ancestral de la lucha por el derecho a la tierra y la Reforma Agraria Popular en este país.⁵

Al evocar a estas mujeres como *energía vital de la resistencia histórica*, las mujeres indígenas y campesinas reflexionan sobre su propia condición histórica como mujeres bajo los signos de la violencia colonial y patriarcal sobre sus cuerpos y su posición social. Asimismo, mantienen viva la herencia histórica de una lucha que apunta hacia los caminos de cómo recuperar las enseñanzas de sus ancestras para una crítica al paradigma civilizatorio del capitalismo en su fase monopolística y extractiva. De esta reflexión colectiva surge la memoria biocultural de las mujeres, al identificar las consecuencias del violento saqueo territorial provocado por el avance de los megaemprendimientos vinculados al capital transnacional en sus

⁵ Registro en diario de campo durante participación en ambos eventos políticos.

territorios, como lo atestigua Maria de Levi, de la Comunidade do Tomé en Chapada do Apodi, Ceará, Brasil:⁶

En invierno era tal la fragancia de los mussambês al borde de esa laguna, las flores de Jurema. En esa calle, aquí, había muchos palos blancos,⁷ con algunas flores blancas muy pequeñas. ¡Eso echaba un perfume! Entonces, temprano en la mañana, en la temporada de invierno, lavábamos la ropa en la laguna, ese montón de mujer (sic), lavando la ropa en la boca de la laguna y sintiendo ese aroma, ese perfume, esa cosa buena, esa cosa deliciosa. No tenías nada que temer; podías dormir, despertar. Podrías dormir en el patio (...) allí, si tuvieras miedo, sólo si fueras un zorro, un mapache, porque no había otro tipo de cosas. No tenías nada que temer.⁸

En el enfrentamiento con el agronegocio en la región, las mujeres campesinas identifican la transformación del territorio con el uso de agroquímicos y sus consecuencias en la ruptura de las formas de vida y de trabajo campesinas, al mismo tiempo que articulan su resistencia, como mujeres, en la defensa de la tierra, las semillas, las condiciones de trabajo, la familia, la salud, la reforma agraria y la afirmación de la cultura campesina (Silva, 2017).

La Chapada do Apodi es una región de expansión del agronegocio de fruticultura con riego, un modelo productivo de uso intensivo de agroquímicos, especialmente por aspersión aérea. Mediante los métodos empleados en el análisis de los ingredientes activos de los productos agroquímicos en el material biológico, las historias clínicas y los exámenes físicos y toxicológicos para el análisis de los ingredientes activos de los productos agroquímicos en la sangre, Aguiar (2017) demuestra la relación entre las exposiciones ambientales y ocupacionales a los productos agroquímicos y la incidencia de malformaciones congénitas y la pubertad precoz de los niños de la Chapada do Apodi. Otros estudios sobre los niveles de interacción entre la bioacumulación, las propiedades y la toxicidad de los grupos de plaguicidas in-

⁶ La Chapada do Apodi, en Ceará, noreste de Brasil, es un territorio de disputa entre el agronegocio y diferentes pueblos del campo. La región tiene una tasa de un 35 % por encima de la media nacional en la incidencia de cánceres causados por la contaminación de los ríos y del aire provocado por el uso excesivo de plaguicidas (Rigotto, 2011). Como resultado de la lucha de los diferentes movimientos de la región, en 2019 se aprobó la ley estatal 16.820/2019, que prohíbe la fumigación aérea en Ceará.

⁷ *Auxemma oncocalyx* es un arbolito con flores blancas, endémico de la región árida de algunos estados del noreste de Brasil, en particular Ceará y Rio Grande do Norte.

⁸ Nos tempos dos mussambês não tinha do que ter medo: o agronegócio e a vida das mulheres da Chapada do Apodi/Ce. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cEOP0LbaAKY&t=1089s>

forman de la detección de residuos de plaguicidas en la leche humana (Palma, 2011) y de daños celulares en la población infantil (Benítez-Leite *et al.*, 2012).

Brasil no es el único país con contaminaciones por plaguicidas. En otros estudios se han detectado los efectos adversos ocasionados por estos productos de alta toxicidad en el sistema reproductivo hormonal de los seres humanos y el cambio drástico en la contaminación de la naturaleza. Avia Terai, en el norte de la Argentina, es una región donde están presentes el cultivo de la soja y los girasoles, caracterizada también por el nacimiento de niños con malformaciones congénitas.⁹ Cada vez más, las investigaciones están demostrando la presencia, en los plaguicidas, de glisofosfato y de metamidofos del calibre 25, prohibidos por el Convenio de Estocolmo.

Al recuperar la memoria biocultural de la Chapada do Apodi, las mujeres campesinas revelan lo letal que es este modelo productivo no solo para los bienes comunes, sino también para la salud de la comunidad, y denuncian el aumento del aborto, del cáncer y del nacimiento de bebés con malformaciones congénitas como consecuencia del uso intensivo de agroquímicos. Según la señora Piriga, de la Comunidade do Tomé, en Chapada do Apodi, Ceará, Brasil:

Antes de que estas transformaciones llegaran a la Chapada do Apodi, nuestra vida en la Chapada era diferente. Al menos en términos de salud era bastante diferente (...) Cuando llegué aquí, que empecé a trabajar, ni siquiera sabía lo que era el cáncer. Ni siquiera vi o hablé sobre el cáncer. Después de que estos proyectos llegaron a la Chapada do Apodi, fue entonces cuando empecé a visitar a la gente y a notar una gran diferencia en términos de salud en las personas, ya que varias personas de la comunidad con cáncer ya han muerto y las enfermedades se han instalado. Pero como trabajaba como agente de salud, tenía que cobrar todo. Cuando alguien moría, tenía que rellenar el certificado de defunción y todo, así que descubrí las enfermedades que aparecían después de estos proyectos. Después de esos pesticidas que ponen fin a la salud de la gente. Ni siquiera podríamos salir que ya se bañaba de veneno (sic) (traducción propia).¹⁰

La crítica radical al modelo de desarrollo agrícola en América Latina y el riesgo inminente de colapso ambiental a escala mundial está presente en la lucha de las

⁹ Argentina, la tierra de los niños envenenados. Disponible en: <https://www.xlsemanal.com/conocer/20190513/cancer-malformacion-ninos-herbicidas-toxicos-fumigacion-agroquimicos-cultivos-argentina.html>

¹⁰ Nos tempos dos mussambês não tinha do que ter medo: o agronegócio e a vida das mulheres da Chapada do Apodi/Ce. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cEOP0LbaAKY&t=1089s>

mujeres indígenas y campesinas de diferentes organizaciones y movimientos indígenas y campesinos. Según Sueli de Lima, del Campamiento Zé Maria do Tomé, vinculado al Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), también en Chapada do Apodi:

Agrotóxico: eso es un libertinaje en el mundo. Si hay algo que vino a terminar con el mundo, fue esto. Sin que nadie lo note, de una manera que nadie lo notaría. Terminaría, pero fingiendo que no pasaba nada (...) Mata poco a poco, así, quien produce el agrotóxico es un bandido, solo que no es ese bandido el que viene y te dispara. Es el que mata poco a poco para que nadie se dé cuenta (traducción propia).¹¹

La cuestión energética ha profundizado la disputa de los territorios para la explotación hídrica, eólica, de los minerales y la biodiversidad, acentuando los conflictos en el campo y un proceso de desterritorialización forzosa en diferentes países de la región. México, Bolivia, Colombia, Brasil, Argentina y Chile¹² concentran la presencia de empresas energéticas transnacionales del Canadá, los Estados Unidos y China. En el debate político de las mujeres del Movimiento de Afectados por Represas (MAB),¹³ por ejemplo, se destaca el impacto de los pasivos que deja la implementación de las represas hidroeléctricas en la modificación de los modos de vida de las comunidades, con el aumento del costo de vida, el incremento de los conflictos y la violencia, el asesinato de líderes, la migración forzada. La lógica productiva que acompaña a este modelo de desarrollo provoca la enfermedad física y psicológica de las mujeres afectadas, haciéndolas vulnerables a la prostitución y como víctimas de violaciones sexuales (MAB, 2017).

El desplazamiento forzoso de comunidades, ya sea por la implantación de represas o por el rompimiento de las mismas, provoca una ruptura del tejido social y de los modos de vida en los territorios, o incluso una destrucción ambiental irreversible. La memoria biocultural despierta en las mujeres la esperanza de una reconstitución de los lazos sociales de la vida comunitaria y con la naturaleza. Asimismo, esa memoria biocultural mantiene la resistencia y la re-existencia de ellas mismas como guardianas de un conocimiento ancestral en tanto tejedoras de cultura. Articulada a la memoria ancestral y de la resistencia histórica, estas mujeres (re)construyen

¹¹ *Idem.*

¹² Las investigaciones referenciadas en este capítulo dan cuenta de analizar estos procesos en diferentes países de la región.

¹³ Movimento dos Atingidos por Barragens, en portugués.

los procesos organizativos de una lucha política contra el modelo de expropiación del capital en sus territorios.

El territorio como espacio de vida

Como se ha dicho, históricamente las mujeres tienen un vínculo ancestral con la tierra y el territorio. Como sujetas histórico-políticas, son la *fuerza vital* en los espacios comunitarios y en la consolidación de los procesos de defensa de los territorios y los bienes comunes. Desde el punto de vista de la economía feminista, la propiedad comunal ha permitido a las mujeres poner en el centro del debate la reapropiación de la tierra como estrategia fundamental para la defensa de los territorios, de los bienes comunes y la soberanía alimentaria (Vega-Solís, Martínez-Buján y Paredes-Chauca, 2018; Cruz-Hernández y Bayón-Jiménez, 2020). Al reclamar el reconocimiento de su papel histórico en el proceso de reproducción social y de sostenimiento de la vida, las mujeres fortalecen su lucha política contra la mercantilización de la tierra y la mecanización del modelo de producción agrícola del capital, al tiempo que buscan mantener y reconstruir el tejido social que articula las tramas comunitarias en sus territorios.

Al activar el territorio como *espacio de reproducción de la vida*, las mujeres evocan la dimensión comunitaria que, unida a la organicidad de su lucha política, confiere un sentido común a la sociabilidad de base popular en la defensa del territorio y de los bienes comunes. El concepto de “común” surge del propio proceso histórico de la lucha de los pueblos indígenas por la defensa de sus territorios, al tiempo que se convierte en un concepto central para dar visibilidad a las propiedades comunales de la tierra y a las formas comunales de habitar esos territorios. Entre las diferentes luchas articuladas por las mujeres en la defensa del territorio, destacamos la incidencia política de las mujeres indígenas y del territorio-cuerpo en tanto matriz onto-epistémica que fundamenta, sostiene y expresa las múltiples formas de cómo están las mujeres resistiendo en sus territorios y en la defensa de la vida.

Para mencionar algunos procesos políticos de la historia reciente de la región, destaco la articulación de las mujeres del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) y del Congreso Nacional Indígena (CNI) en México, quienes han llevado a cabo una agenda nacional de denuncias de la ofensiva del capital transnacional, sobre todo de la minería, y del incremento de la violencia en sus territorios. Las mujeres zapatistas han expresado su apoyo político a las mujeres del CNI y del CIG. Otro proceso político a ser destacado es el de la articulación de las mujeres indígenas de la selva Amazónica de Ecuador y su propuesta económico-política-cosmológica del *Kawsak Sacha* o *selva viviente*, para frenar el avance de la frontera petrolera en sus territorios (Coba y Bayón, 2020).

De igual manera, en Brasil las mujeres indígenas organizaron, en 2019, el I Encuentro Nacional de las Mujeres Indígenas de Brasil, que llevaba por consigna política “Territorio, Nuestro Cuerpo, Nuestro Espíritu”. El documento final del encuentro evidencia la síntesis del debate político de las mujeres indígenas en torno al territorio:

Es necesario dialogar y fortalecer el poder de las mujeres indígenas, retomando nuestros valores y memorias matriarcales para avanzar en nuestras reivindicaciones sociales relacionadas con nuestros territorios. (...) Luchar por los derechos de nuestros territorios es luchar por nuestro derecho a la vida. La vida y el territorio son la misma cosa, porque la tierra nos da nuestra comida, nuestra medicina tradicional, nuestra salud y nuestra dignidad. Perder nuestro territorio es perder nuestra madre (traducción propia).¹⁴

Es fundamental destacar que el concepto de *los comunes* prefigura otra concepción del territorio y sus sociabilidades, que se contraponen radicalmente a la lógica de la propiedad privada y la propia concepción del desarrollo sostenido por el capital, en una perspectiva político-ideológica y de regulación del Estado. Por lo tanto, los comunes son la base de una economía no capitalista, prefigurando formas de coexistencia y posicionamiento en los territorios en clave comunitaria, comunal, para atender a los intereses del colectivo, en equilibrio con la naturaleza. Existe una relación histórica entre las mujeres y los comunes, en el vínculo ancestral con la tierra y con el trabajo reproductivo. En el ámbito del debate de la economía política feminista, este papel histórico desempeñado por las mujeres no debería designarse como algo prepolítico o del orden “natural” o “tradicional”, ya que forma parte de una lucha de carácter colectivo. Sin embargo, esta relación histórica les da a las mujeres indígenas y campesinas un carácter propio de enfrentamiento al patriarcado en la esfera doméstica y comunitaria, lo que allana el camino para un proceso de autovaloración y autodeterminación en las relaciones sociales.

Coincido con Federici (2019) al afirmar que las luchas por hacer común los medios materiales de reproducción son el mecanismo primario que articula los lazos mutuos de un interés colectivo. En la lucha por la defensa de los territorios y los bienes comunes, se avanza en la rearticulación de lo que fue separado por la división social, sexual y racial del trabajo en el marco del capitalismo. Por lo tanto, no hay manera de disociar, en la trayectoria histórica de la lucha de las mujeres indígenas

¹⁴ Disponible en: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>

y campesinas, la naturaleza anticolonial, antipatriarcal, antirracial y anticapitalista de sus demandas políticas.

Un aspecto fundamental de este proceso político presupone el reconocimiento de la tierra como base material del trabajo de subsistencia de las mujeres, al tiempo que se incorpora la economía del cuidado como una dimensión fundamental de su acción económica y política (Federici, 2019). Desde esta perspectiva, las relaciones comunitarias y familiares se retoman como impulsoras de otra lógica de producción material. Las mujeres campesinas y las trabajadoras rurales de la Articulación de Mujeres de la CLOC-LVC sostienen que el proceso de organización de la familia campesina no sigue necesariamente la lógica de la monetarización, por lo tanto, la producción familiar campesina rompe la lógica del capitalismo verde al reforzar que el futuro de la producción agrícola es la siembra de alimentos sanos y el impulso de la soberanía alimentaria en diferentes territorios.

Otros elementos son centrales en la comprensión de la *energía vital que emerge de la lucha de las mujeres en la defensa del territorio* como espacio de reproducción de la vida:

1. Concepción de la vida más allá del útero: las mujeres indígenas amplían la concepción de la vida cuando reivindican el territorio-cuerpo como espacio de reproducción de la vida y denudan el carácter letal de la acumulación por expropiación no solo para los territorios y los comunes, sino también en sus cuerpos, sus hijos y las comunidades. En esta concepción omnilateral de la vida, estas mujeres también denuncian cada vez más los feminicidios como expresión del patriarcado institucional y expresión de la misoginia y del mandato de la masculinidad como código moral y de las nuevas formas de guerra contra los cuerpos de las mujeres (Segato, 2014). Cada vez más los actos políticos articulados por diferentes movimientos feministas de América Latina conllevan la denuncia del feminicidio y la desaparición de mujeres, en un clamor colectivo por la defensa de la vida de todas las mujeres como un elemento importante de la agencia feminista. Las mujeres zapatistas realizaron el I y el II Encuentro Internacional de las Mujeres que Luchan, en 2019 y 2020, en que se reunió a centenas de mujeres de diferentes países en el territorio autónomo del Caracol de Morelia para debatir el problema de la violencia contra las mujeres en sus múltiples facetas.

2. Inversión o desplazamiento de la lógica de la producción agrícola en una perspectiva feminista onto-epistémica: en la perspectiva capitalista prevalece el monocultivo a gran escala y para el mercado de exportación. Se niega la matriz familiar de la producción agrícola y, más aún, el lugar histórico de las mujeres en el desarrollo de la agricultura. Sin embargo, es un hecho que las mujeres constituyen la mayoría de las trabajadoras en los sistemas agrícolas y juegan un papel

preponderante como guardianas de las semillas nativas, en la conservación de una memoria biocultural que involucra el cuidado de los suelos, el agua, la relación con los pequeños animales, el uso de hierbas y plantas medicinales, además de ser transmisoras de este conocimiento a la generación de otras mujeres que aprenden esta sabiduría ancestral de sus madres y abuelas.

Incluso la defensa del acceso comunitario a la tierra forma parte de la lucha de las mujeres campesinas e indígenas, por entender que la propiedad de la tierra es la garantía para superar el hambre. Asociada a una perspectiva agroecológica (Siliprandi, 2015; Siliprandi y Zuluaga, 2014), representa la conquista de la soberanía alimentaria y señala como horizonte emancipador la superación de las relaciones coloniales, patriarcales y racistas en sus territorios. De la misma manera, la defensa del territorio permite la defensa de la vida misma del planeta, lo que incluye la propia vida humana. Hay un cambio en la lógica de la producción agrícola desde la perspectiva de las mujeres, que se oponen a la ingeniería genética y a sus usos en la modificación de semillas con la transgenia, además de los impactos ambientales con la desaparición de insectos y los cambios radicales en los ciclos climáticos.

3. Desplazamiento conceptual del territorio: con base en lo anterior, desde la perspectiva de las mujeres, el territorio es el corazón de una existencia ancestral y la tierra es la base material para la reproducción de la vida, ya sea en el campo o en la ciudad, porque es allí donde se producen los alimentos. Por lo tanto, esta concepción en torno al territorio y la tierra desafía el *continuum* de la reproducción ampliada de capital y la lógica de la desterritorialización y de un territorio sin gente, sin vida social, para el uso exclusivo de expropiación y producción de *commodities*.

4. Entronque patriarcal en la agricultura: el concepto de entronque patriarcal elaborado por el feminismo comunitario (Cabnal, 2010; Galindo, 2013; Guzmán, 2015;¹⁵ Paredes-Carvajal, 2020) constituye una llave categórica que nos permite abrir un fecundo diálogo analítico con otras perspectivas de interpretación del patriarcado entre organizaciones de mujeres indígenas y campesinas de América Latina, en particular en cómo se manifiesta en términos de las concepciones de las relaciones de producción desde una perspectiva de género. Algunas pensadoras argumentan que la institución del patriarcado se reflejó en el ámbito de la producción agrícola, una vez que la colonización erosionó los derechos “tradicionales” de la mujer como participante y cultivadora independiente en los sistemas de tierras comunales, además de demarcar una nueva división sexual del trabajo, basada en la

¹⁵ Vídeo Feminismo Comunitario, producido por el Colectivo Koman Illel – Mirada Colectiva. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk&t=450s&ab_channel=komanillel

subordinación de la mujer al hombre, mediante la cooperación no remunerada en el cultivo de productos comerciales (Rivera-Cusicanqui, 1996; 2004; Federici, 2019). Para Rivera-Cusicanqui (2004), las leyes primordiales del orden jurídico colonial constituyeron un primer acto de colonización de género.

Desde un punto de vista subjetivo, las mujeres comenzaron a asumir que ese trabajo no remunerado era intrínseco a su papel de mujer que “ayuda” a su marido. La confrontación de las manifestaciones del entronque patriarcal en la tenencia legal de la tierra, en la producción agrícola y en la reivindicación de acceso a los créditos agrícolas ha sido la principal demanda de la lucha de las mujeres indígenas y campesinas del sur global. Ejemplo de ello son las demandas articuladas por las mujeres que participan de las diferentes organizaciones de la CLOC-LVC en América Latina y de LVC en África y Asia. Estas mujeres tratan de romper la lógica patriarcal de la producción, por ejemplo, contrarrestando la imposición del cultivo de ganado en zonas de predominio de cultura de subsistencia, como analizó Federici (2019) en África y Asia. Otra forma de ruptura con esa lógica patriarcal se manifiesta en el cuestionamiento que realizan en torno a la producción a gran escala para la exportación, muchas veces codiciada por los hombres en sus comunidades. Las mujeres indígenas y campesinas demarcan otras lógicas ontológicas y epistémicas en la producción agrícola, como se puede ver en el mayor involucramiento de ellas con la perspectiva agroecológica, ya sea en el patio productivo, la apicultura, entre otros cultivos.

El debate interno de la agroecología ha sido el espacio propicio para evidenciar este entronque patriarcal. En el contexto de algunas organizaciones de la CLOC-LVC, como por ejemplo en el Sector de Género del MST y en el Movimiento de Mujeres Campesinas (MMC), el relato de las campesinas señala que la concepción de la producción agrícola para los hombres, en el imaginario social de ellos, refuerza una noción de masculinidad vinculada a la tenencia de la tierra y de una tierra para una producción en larga escala. Asimismo, en el proceso de formación política de las mujeres campesinas, tratan de poner en relieve la valoración de su trabajo no como una “ayuda”, sino enmarcado en su reconocimiento como parte constitutiva del trabajo productivo y reproductivo en el ámbito de la familia y de la comunidad. Otras experiencias agroecológicas desarrolladas por organizaciones de mujeres campesinas dan cuenta de problematizar la construcción del patriarcado en el campo y arrojar luz a ese entronque patriarcal en las relaciones de producción agropecuaria en una perspectiva de género (Zuluaga-Sánchez, Catacora-Vargas y Siliprandi, 2018).

Un ejemplo emblemático de la acción política de las mujeres de la CLOC-LVC fue la destrucción de plántulas de eucalipto en el vivero forestal de la empresa

Aracruz Celulose,¹⁶ en el estado de Rio Grande do Sul, sur brasileño. La acción fue realizada por 1,800 mujeres, el día 8 de marzo de 2006, como un acto político de denuncia del desierto verde y del éxodo rural ocasionado por el monocultivo del eucalipto.¹⁷ En aquel año era realizado, en Porto Alegre, el Encuentro Internacional de la Organización de las Naciones Unidas de la Alimentación y la Agricultura (FAO). Según Ivanete Tonin, militante del MST:¹⁸

Las mujeres decidieron hacer público lo que estaba sucediendo con la tierra, los campesinos y la salud de toda la sociedad. Decidieron que Aracruz simbolizaba esta denuncia y por eso la ocuparon y destruyeron las semillas y plántulas del vivero como una forma de llamar la atención de la sociedad sobre lo que representa este modelo de cultivo (traducción propia).

El conjunto de elementos que ordenan la concepción del territorio como espacio vital forma parte de la narrativa política de estas mujeres y ha sido incluido por ellas en la agenda política más amplia de sus organizaciones. La agricultura de subsistencia sigue predominando en estos territorios y ha sido el lugar estratégico de la acción de las mujeres en su lucha política. A pesar del argumento de una corriente marxista de que la economía de subsistencia contribuye a que el capital internacional reduzca los costos de reproducción del trabajo, al tiempo que libera a los trabajadores varones para el cultivo de plantaciones comerciales y otras formas de trabajo asalariado (Meillassoux, 1975), es esencial situar la contradicción y su dialéctica en el sentido de que las mujeres que están a la vanguardia de la agricultura tradicional ejercen una labor potencial de defensa de los territorios, las semillas y los conocimientos relacionados con la agricultura ancestral y la memoria biocultural.

Por lo tanto, en las tácticas y estrategias de defensa de la tierra y el territorio, las mujeres indígenas y campesinas buscan fortalecer la denuncia del patriarcado en la lógica que subyace la reproducción del capital en sus territorios. Para ello, construyen una agenda política en sus organizaciones de denuncia y enfrentamiento

¹⁶ En 2006, la multinacional Aracruz Celulose era una de las mayores productoras de pasta de celulosas del mundo y poseía más de 300 mil hectáreas de tierra para producción del monocultivo de eucalipto.

¹⁷ Ver nota, "Em ação nesta madrugada, mulheres destroem viveiros da Aracruz no RS, disponible en: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Movimentos-Sociais/Em-acao-nesta-madrugada-mulheres-destroem-viveiro-da-Aracruz-no-RS/2/9303>

¹⁸ Protesto das mulheres da Aracruz completa cinco anos. Disponible en: <https://mst.org.br/2011/03/04/protesto-das-mulheres-na-aracruz-completa-5-anos/>

de la intensificación de la privatización de la tierra, la extensión de los cultivos comerciales y la modificación de los alimentos por la vía de los transgénicos, además de incidir directamente en la contestación de los agronegocios y en los impactos en la reducción de las tierras cultivables.

La energía vital de la teoría feminista de las mujeres indígenas y campesinas

La praxis política de las mujeres indígenas y campesinas va acompañada de la elaboración de una concepción propia de lucha como mujeres y de feminismo, basada en las perspectivas epistémicas y ontológicas que acompañan al movimiento histórico de resistencia en América Latina (Barbosa, 2019b). Aquí me gustaría destacar una de estas concepciones, el feminismo campesino y popular, teoría feminista y proyecto político en construcción por la Articulación de Mujeres de la CLOC-LVC.¹⁹ En el proceso de construcción de una concepción propia en torno a la lucha de las mujeres, la Articulación de Mujeres de la CLOC enfatiza que la identidad con el campo y con la condición de clase obrera constituye la raíz que sustenta la concepción del feminismo campesino y popular:

Estimulado también desde nuestra lucha por los derechos a la tierra, nuestra madre tierra, el derecho al disfrute de todos los bienes naturales que nuestra rica y hermosa biodiversidad nos otorga y que siempre hemos cuidado, cultivado y defendido del latifundio y del capitalismo depredador que saquea y nos va expulsando de nuestros territorios (CLOC-LVC, 2019:8).

Al posicionarse en la confrontación del sistema capitalista, la Articulación de Mujeres de la CLOC demarca su carácter patriarcal, colonial y racista, así como su expresión en las diferentes formas de opresión de las mujeres rurales:

En primer lugar, la desigualdad en el derecho y tenencia de la tierra, el acceso a los derechos sociales, el acceso a tener nuestros nombres en la documentación de la tierra y la no valoración y reconocimiento de nuestra participación política como mujeres del

¹⁹ Si bien reconozco que la concepción en torno al feminismo encuentra terreno fértil entre las mujeres indígenas y campesinas de América Latina, debido a los límites de extensión de ese escrito me restrinjo a plantear tan solo la concepción del feminismo campesino y popular. No obstante, es fundamental subrayar el alcance transnacional de ese debate teórico-político, una vez que las mujeres partícipes de la Articulación de Mujeres concurren en las organizaciones miembro de la CLOC, instancia de articulación de LVC en América Latina y el Caribe. La CLOC congrega a 182 organizaciones de la región, todas ellas con la presencia política de mujeres.

campo en los partidos, sindicatos y organizaciones sociales o una participación limitada a espacios y funciones secundarias, siendo excluidas en la toma de decisiones en general (CLOC-LVC, 2019:8-9).

En el recorrido histórico de la Articulación de Mujeres de la CLOC se exigió la paridad de participación política en todas las instancias de liderazgo del movimiento campesino latinoamericano, en este caso, de las propias organizaciones que conforman la CLOC-LVC, mientras que la transversalidad del debate de género debe ser incorporada en todas las discusiones políticas.

La Articulación de Mujeres de la CLOC promueve espacios de formación política permanente en torno al debate de género, patriarcado y a la construcción del feminismo campesino y popular, incorporando tres perspectivas: 1) el legado teórico y político del debate histórico de los feminismos, es decir, en la aprehensión de las opresiones causadas por el patriarcado, contra la violencia de género, por la equidad de derechos entre hombres y mujeres, por salarios justos e igualitarios, por el derecho a la participación política y el reconocimiento de las mujeres como sujeto de derecho, y en la lucha por el reconocimiento de su papel en la economía del cuidado y en la reproducción de la vida; 2) en la inserción al debate sobre la condición histórica subalterna de las mujeres indígenas, negras y campesinas en consecuencia de la estructura colonial, patriarcal, racista y clasista del capitalismo; 3) en la comprensión del carácter interseccional —clase, raza/etnia y género— de la concepción del feminismo; y 4) el carácter revolucionario de la lucha feminista, una vez que su devenir emancipatorio prescinde de la superación del capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y el racismo (Barbosa, 2019b; Seibert, 2017; ANAMURI, 2015).

En el proceso de articulación de la denuncia, la visibilidad y la confrontación del capitalismo a escala mundial, la Articulación de Mujeres de la CLOC organiza acciones de repercusión política a nivel nacional e internacional. Merecen destacarse las campañas que nacieron de los debates políticos internos provocados por las mujeres y que fueron asumidos como luchas estratégicas del movimiento campesino latinoamericano y mundial, como la Campaña Continental contra los Agrotóxicos y por la Vida, la Campaña Global por las Semillas Campesinas, Patrimonio de los Pueblos al Servicio de la Humanidad, y la Campaña Basta de Violencia contra las Mujeres.²⁰

²⁰ Todas las actividades relacionadas con las campañas son difundidas en la página de La Vía Campesina: <https://viacampesina.org/es/>

El enfoque feminista de las mujeres indígenas y campesinas se basa en el supuesto de que la liberación y la emancipación de las mujeres en el contexto de sus luchas está articulada desde un sujeto colectivo, por lo tanto, se construye colectiva y orgánicamente con sus organizaciones y no se restringe a un debate específico de las mujeres, ya que se incorpora a los principios organizativos y políticos de sus organizaciones (Barbosa, 2019b). Esta particularidad las diferencia de otras vertientes del feminismo en las que los derechos individuales están en el centro del análisis teórico y del debate político. Desde el punto de vista de la dialéctica del capitalismo en América Latina, la construcción teórica de un feminismo útil para la lucha del campo popular fortalece los caminos de la defensa territorial, precisamente porque se basa en referencias epistémicas y ontológicas ligadas a cosmovisiones y formas de ser, vivir, convivir y producir antagónicas al paradigma del capitalismo.

En el marco del feminismo campesino y popular, se reconoce a las mujeres como un sujeto colectivo de transformación social, lo que incluye el lugar histórico que ocupan en la defensa y estructuración de otras relaciones sociales de producción, desde la perspectiva indígena, negra y campesina. En palabras de la Articulación de Mujeres de la CLOC, las mujeres tienen en común “nuestra relación con la tierra, con el territorio y la producción de alimentos, un proyecto de agricultura campesina y popular, un proyecto de sociedad como identidad que nos unifica” (CLOC-LVC, 2019:15).

Cuando analizamos los documentos resultantes de los diferentes espacios de formación y acción política de la Articulación de Mujeres de la CLOC, vemos la convergencia en el pensamiento y la *praxis* política de las mujeres indígenas y campesinas ante el enfrentamiento del capital transnacional y la defensa de sus territorios y bienes comunes. En el caso del documento de discusión producido para el 7º Congreso de la CLOC-LVC, la Articulación de Mujeres de la CLOC enfatiza:

Identificamos como nuestro enemigo al Capitalismo, ahora en su fase imperialista y neoliberal, con sus formas de actuación en el campo: el hidrominero y el agronegocio, de extrema explotación a las asalariadas agrícolas. Por lo tanto, la LUCHA contra ese modelo económico-social forma parte imprescindible de la historia y consolidación del Feminismo Campesino y Popular. (...) En este proceso de afirmación de nuestra perspectiva feminista comprendemos que el patriarcado y el racismo son inherentes al sistema capitalista y que, por lo tanto, son nuestros enemigos centrales (CLOC-LVC, 2019:12-13).

El reconocimiento de la yuxtaposición estructural entre el sistema capitalista, colonial, patriarcal y racista, es decir, de una unidad dialéctica de las subestructuras de poder que engendra ese sistema de opresiones subyace en el debate político

de las mujeres indígenas y campesinas de América Latina. La interseccionalidad entre clase, raza/etnia y género es central para la comprensión de la dialéctica de la opresión de las mujeres desde la perspectiva de la Articulación de la Mujer CLOC. En cuanto a la economía de los cuidados, la Articulación de la Mujer CLOC enfatiza:

Somos explotadas, dominadas y oprimidas por las relaciones jerárquicas, opresivas y dominadoras en el interior de la familia patriarcal que, por medio de la división sexual del trabajo, no valora los trabajos de cuidados domésticos y los pone históricamente como responsabilidad exclusiva de las mujeres, que cumplen así jornadas extenuantes y continuas de trabajo en el campo, además de las relaciones de violencia doméstica que sufren muchas mujeres cotidianamente a lo largo de sus vidas (CLOC-LVC, 2019:13).

Ciertamente existen otras elaboraciones teóricas en torno a una teoría feminista desde la perspectiva de las mujeres indígenas, campesinas y negras. En el escrito he destacado el feminismo campesino y popular porque refleja los análisis aquí propuestos, a la vez que constituye una construcción de carácter transnacional que involucra mujeres vinculadas a 182 organizaciones. Por lo tanto, es en sí mismo un proceso desafiante en su intencionalidad política y de gran resonancia en el sentido de articular una elaboración teórico-política de alcance global, dado que también dialoga con mujeres de otras organizaciones de LVC.

Las mujeres como *energía vital* de la lucha en América Latina: reflexiones finales

Al evocar un paradigma civilizatorio en defensa de la vida, las mujeres evocan la *energía vital* del universo femenino y de los conocimientos ancestrales que desafían frontalmente la lógica violenta, despojadora y destructiva de la reproducción ampliada del capital en los territorios. En las formas de la política, las mujeres ponen cuerpo y pensamiento para enfrentar la lógica mercantil-corporativa intrínseca a la expropiación territorial. Aquí entendemos las formas de lo político en el sentido que atribuye Aguilar (2015), relacionadas con el compromiso colectivo de reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana, y que delimita una política de necesidades vitales que se opone, de forma antagónica, a la apropiación privada de los bienes comunes. En este marco, se construye una *política en femenino* (Aguilar, 2015) tomando como punto de partida y eje de acción política la producción, defensa, expansión y reproducción de la vida en su conjunto, que tiene en las mujeres un sujeto histórico-político central.

Siendo la *energía vital* de la lucha anticolonialista, antipatriarcal y antirracista, estas mujeres arrojan luz a los sentidos de la política *en femenino*, es decir, que no están predispuestas a hacer de sus territorios espacios de injerencia de la acumulación de capital. Por el contrario, tratan de limitar la acción del capital en sus territorios, muchas veces mediante una política no estadocéntrica, al hacer el llamado al fortalecimiento de las formas comunitarias de organización de la vida en sus territorios. Al defender los territorios y los bienes comunes, desplazan la capacidad de mando e imposición del capital y del Estado y evocan otras formas de intervención y de toma de decisiones dentro de las comunidades. Ejercen una *pedagogía de la palabra* (Barbosa, 2018) para una reapropiación discursiva de los elementos que encarnan la defensa de los territorios en sus organizaciones y más allá, articulándose con otras organizaciones en un movimiento pedagógico de dirección política.

En este sentido, el argumento central de este escrito es situar el lugar histórico de las mujeres y, en particular, de las mujeres indígenas y campesinas, como la *energía vital de la lucha de clases* por un devenir emancipatorio, poniendo en marcha ejes que articulen la *política en femenino* (Aguilar, 2015), a saber, la dialéctica del cuidado-conservación, la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente, parte intrínseca de la reproducción de la vida colectiva. Esto implica enfatizar la naturaleza onto-epistémica de la concepción de lo común, vinculada a un camino de vida y de lucha que se nutre permanentemente de la memoria y la resistencia ancestrales, así como de un conocimiento de raíz que sostiene sus propias concepciones para cohabitar el territorio y que desafía la concepción de desarrollo advenida con la modernidad occidental.

En la defensa de los territorios y los bienes comunes, estas mujeres construyen nuevas concepciones del feminismo enraizadas en lo común, en las lógicas de producción de lo común y en la relación Estado-sociedad en una perspectiva comunal, comunitaria (Federici, 2019; Tzul-Tzul, 2018; Aguilar, 2015). Lo común es antagónico a lo privado, porque es lo que posee y comparte la colectividad, por lo que se proyecta a contracorriente de la propiedad privada, demarcada bajo un marco legal y reglamentario. Al defender los bienes comunes, estas mujeres provocan una fisura en la lógica que subyace a la esfera individual-privada y accionan la memoria histórica de las sociedades no capitalistas, de la producción, la apropiación y la reapropiación desde una lógica colectiva sustentada en un paradigma onto-epistémico que supera los sentidos de la mercancía.

Si lo común pertenece al universo de lo comunitario, está más allá de la lógica del Estado capitalista, por lo tanto, en su esencia es comunista. En el documento final de la Marcha de las Mujeres Indígenas: "Territorio: nuestro cuerpo, nuestro

espírito”,²¹ las mujeres indígenas afirman: “Luchar por los derechos de nuestros territorios es luchar por nuestro derecho a la vida. La vida y el territorio son la misma cosa, porque la tierra nos da nuestra comida, nuestra medicina tradicional, nuestra salud y nuestra dignidad. Perder el territorio es perder a nuestra madre. Quien tiene territorio, tiene una madre, tiene un regazo. Y el que tiene un regazo tiene una cura” (traducción propia).

Referencias

- Aguiar, Ada Cristina Pontes (2017). *Más-formações congêntas, puberdade precoce e agrotóxicos: uma herança maldita do agronegócio para a Chapada do Apodi (CE)*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza, Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade Federal do Ceará.
- Aguilar, Raquel Gutiérrez (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Allen, Paula Gunn (1986). *The sacred hoop. Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Bacon Press.
- Altamirano-Jiménez, Isabel (2013). *Indigenous Encounters with Neoliberalism. Place, Women and the Environment in Canada and Mexico*. Vancouver: UBC Press.
- Barbosa, Lia Pinheiro (2020). “Pedagogías sentipensantes y revolucionarias en la praxis educativo-política de los movimientos sociales de América Latina”. En *Revista Colombiana de Educación*, vol. 1, núm. 80, pp. 260-290.
- Barbosa, Lia Pinheiro (2019a). “Paradigma Epistémico do Campo e a construção do conhecimento na perspectiva dos movimentos indígenas e camponeses da América Latina”. En Arlete Ramos Santos *et al.* (org.), *Educação e movimentos sociais. Análises e discursos*. Jundiaí: Paco Editorial, pp. 279-299.
- Barbosa, Lia Pinheiro (2019b). “Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e camponesas da América Latina”. En *Revista Novos Rumos Sociológicos*, vol. 7, núm. 11, pp. 205-240.
- Barbosa, Lia Pinheiro (2018). “Mulheres zapatistas e a Pedagogia da Palavra no tecer da outra educação”. En Amanda Motta Castro y Rita de Cássia Fraga Machado (orgs.), *Estudos Feministas. Mulheres e Educação Popular*, vol. 2. São Paulo: LiberArs, pp. 25-47.
- Barbosa, Lia Pinheiro (2017). “Legados e rupturas da Revolução Soviética desde as lutas sociais na América Latina”. En *Tensões Mundiais*, vol. 13, núm. 24, pp. 107-138.

²¹ Disponible en: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>

- Barbosa, Lia Pinheiro (2015). *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo-política de los Sin Tierra y de los zapatistas*. México: LIBRUNAM.
- Benítez-Leite, Stela et al. (2012). "Daño celular en una población infantil potencialmente expuestas a pesticidas". En *Archivos de Pediatría del Uruguay*, vol. 83, núm. 4, pp. 291-300.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR Las Segovias.
- Chirix, Emma (2013). *Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*. Guatemala: Ediciones Maya' Na'oj.
- CLOC-LVC (2019). *7º Congreso Continental CLOC-LVC. Desde el territorio, unidad, lucha y resistencia por el socialismo y la soberanía de los pueblos*. La Habana: CLOC.
- Coba, Lisset y Manuel Bayón-Jiménez (2020). "Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la Selva Amazónica en el Ecuador". En Delmy Tania Cruz-Hernández y Manuel Bayón-Jiménez (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latino-americana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Cobián, Dora Luz (1999). *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*. México: Plaza y Valdés Ediciones.
- Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro (2014). *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Cruz-Hernández, Delmy Tania y Manuel Bayón-Jiménez (2020). *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latino-americana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Cumes, Aura (2019). "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica". En Karina Ochoa-Muñoz (orgs.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. México: Akal.
- Federici, Silvia (2019). *O ponto zero da revolução. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante.
- Federici, Silvia (2017). *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante.
- Galindo, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- González, Lélia (2018). *Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- Gutiérrez-Arguedas, Alberto (2019). "Conflitos socioambientais na Costa Rica contemporânea". En *Revista Tensões Mundiais*, vol. 15, núm. 28, pp. 213-242.
- Luxemburgo, Rosa (1970). *A acumulação do capital. Estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo*. Río de Janeiro: Zahar Editores.

- MAB (2017). *A luta das mulheres atingidas por barragens por políticas públicas*. São Paulo: Movimento dos Atingidos por Barragens.
- MacKinnon, Catherine A. (1982). "Feminist, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory". En *Signs*, vol. 7, núm. 3, pp. 515-544.
- Marion, Marie-Odile (1999). *El poder de las hijas de la luna*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Marx, Karl (2011). *O Capital*. t. 1. São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1982). *O manifesto comunista*. Río de Janeiro: Zahar Editores.
- Meillassoux, Claude (1975). *Maidens, meal and Money: capitalismo and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oliveira, Ana Clarice Mendonça (2019). "El desarrollo de la explotación y los caminos de la resistencia en Guatemala". En *Revista Tensões Mundiais*, vol. 15, núm. 28, pp. 179-212.
- Palma, Danielly Cristina de Andrade (2011). *Agrotóxicos em leite materno de mães residentes em Lucas do Rio Verde – MT*. Dissertação de Mestrado. Cuiabá, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Mato Grosso.
- Paredes-Carvajal, Julieta (2020). *Para descolonizar el feminismo. 1492 – Entronque patriarcal y Feminismo Comunitario de Abya Yala*. La Paz: Ediciones Comunitario Abya Yala.
- Pérez-Sián, María José (2019). "Nos-otras. Ancestras descoloniales". En Karina Ochoa-Muñoz (orgs.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. México: Akal.
- Rigotto, Raquel et al. (2011). *Agrotóxicos, trabalho e saúde – vulnerabilidade e resistência no contexto da modernização agrícola do Baixo Jaguaribe*. Fortaleza: Editora UFC.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (2004). "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". En *Aportes Andinos*, núm. 11, pp. 1-15.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. La Paz: SAG.
- Rivera-Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- Rodríguez-Garavito, César (2016). *Extractivismo versus derechos humanos. Crónicas de los nuevos campos minados en el Sur Global*. México: Siglo XXI.
- Saffioti, Heleieth (2015). *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Expressão Popular.
- Saffioti, Heleieth (2013). *A mulher na sociedade de classes. Mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular.
- Scott, Joan (1996). "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Segato, Rita Laura (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el Árbol.
- Siliprandi, Emma (2015). *Mulheres e agroecologia: transformando o campo, a floresta e as pessoas*. Río de Janeiro: Editora UFRJ.

- Siliprandi, Emma y Gloria Patrícia Zuluaga (2014). *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Silva, Maria de Lourdes Vicente (2017). “Mulheres: gritos, silêncios e sementes”. En Amanda Sampaio et al. (orgs.), *À sombra das castanheiras. Luta camponesa: cultura, memória e história*. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura Editorial, pp. 244-261.
- Solís-Vega, Cristina, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes-Chauca (2018). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Montevideo: Traficantes de Sueños.
- Svampa, Maristela y Mirta Antonelli (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Tzul-Tzul, Gladys (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimq’ena’*. México: Instituto Amaq.
- Viveros-Vigoya, Mara (2008). “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. En Memoria del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La Sexualidade frente a la Sociedade. México.
- Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado*. México: El Rebozo.
- Zonta, Márcio y Charles Trocate (2015). *A questão mineral no Brasil. Projeto Grande Carajás: trinta anos de desenvolvimento frustrado*. Marabá: Editora Iguana.
- Zuluaga-Sánchez, Gloria Patricia, Georgina Catacora-Vargas y Emma Siliprandi (2018). *Agroecología en femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*. Buenos Aires: CLACSO, SOCLA.



“Empezaron a tirar la selva baja, que es lo que nosotros tenemos acá, la selva baja caducifolia... empezaron a moverse venados, empezaron a moverse osos hormigueros. Son una serie de animales, buscando donde guarecerse. Eso es un impacto muy grande, ¿sí? Y ese impacto de tirar, deforestar... directamente impacta al agua”.

Defensora Bettina Cruz

PÁGINA ANTERIOR: Aerogeneradores en el paisaje de la región Istmo Costa de Oaxaca.
Foto: Verónica Vázquez.

“Cuando ya los vemos, ya están encima”: género y energía eólica en Oaxaca, México

VERÓNICA VÁZQUEZ GARCÍA, ARACELI FUENTES LÓPEZ

Resumen

La industria eólica se ha expandido en el Istmo de Tehuantepec durante las tres últimas décadas. Diversos estudios han documentado los impactos socioambientales de esta expansión, pero muy pocos han sido realizados desde la perspectiva de género. El presente artículo examina los efectos de la industria eólica en el sustento, recursos, saberes y estatus de las mujeres. El método utilizado para recabar información fue la etnografía con enfoque de género que implica cuestionar al conjunto de prácticas que reproducen la inequidad. Se realizó un total de 33 entrevistas a una variedad de actores sociales de Juchitán, Unión Hidalgo y la Venta. Se concluye que los grupos más desfavorecidos por estos megaproyectos suelen ser aquellos que desde antes de la llegada de la empresa ya tenían limitado su acceso a espacios de toma de decisiones y aprovechamiento de recursos naturales y productivos. Aunque la industria eólica es útil para combatir el cambio climático, todavía deja mucho que desear en el rubro de la justicia social y de género para los y las usuarias del territorio, en particular las mujeres.

Introducción

El Corredor Eólico del Istmo de Tehuantepec contempla la instalación de 5,000 aerogeneradores en 100,000 hectáreas. Actualmente la región tiene capacidad para generar 2,695 MW que representan 82% de toda la energía eólica a nivel nacional, misma que se produce en 24 parques con alrededor de 1,400 aerogeneradores en una superficie aproximada de 36,000 hectáreas. La mayor parte de

la inversión es privada, principalmente española; Iberdrola, Acciona, Gas Natural Fenosa y Renovalia controlan más de la mitad del mercado. La energía que se produce no es para las viviendas del país, sino para empresas tales como Coca-Cola, Wallmart, Bimbo y CEMEX, que bajo la figura del autoabastecimiento acaparan 70 % de la energía producida en el Istmo (Juárez-Hernández y León, 2014; Avilés Hernández, 2018).

Las afectaciones ambientales de la industria eólica incluyen cambios en el paisaje y fragmentación del hábitat; desnivelación y consecuente inundación de terrenos agrícolas; muerte de aves y murciélagos por colisión; contaminación de suelo y agua por derrame de aceite y vertimiento de concreto (Sánchez Fonseca, 2008; Castillo Jara, 2010; Juárez-Hernández y León, 2014; Nahmad *et al.*, 2014; López Gómez, 2015; Levy Gálvez *et al.*, 2015). La Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) analizada por Levy Gálvez y Córdova Tapia (2015) identifica 147 posibles impactos, de los cuales 81.63 % son negativos (López Gómez, 2015). Por su parte, las afectaciones sociales incluyen conflictos por la propiedad de la tierra, falta de información sobre los proyectos e imposición de contratos, desarticulación de la vida social en familias y comunidades, pérdida de acceso y abandono de espacios productivos, desigualdades entre quienes reciben ingresos y quienes no, incremento en la inseguridad alimentaria, el costo de la vida y la criminalidad (Sánchez Fonseca, 2008; Nahmad *et al.*, 2014; Juárez-Hernández y León, 2014; Diego Quintana, 2015; López Gómez, 2015; Dunlap, 2018; Martínez Mendoza *et al.*, 2018).

Como puede verse, existe bastante información sobre las afectaciones socioambientales de la industria eólica en el Istmo de Tehuantepec. Sin embargo, los estudios aquí reseñados presentan tres limitaciones. La primera es la de separar los impactos ambientales de los sociales, ignorando las causas y consecuencias sociales de la deforestación, o las implicaciones ambientales de los conflictos agrarios, por dar algunos ejemplos. Segundo, los pocos trabajos que adoptan la perspectiva de género han sido realizados a escalas muy pequeñas (una localidad) (Gay-Antaki, 2016) o a partir de fuentes secundarias (García-Torres, 2018). Tercero, la violencia producida por la llegada de estos proyectos es mencionada de manera muy marginal (López Gómez, 2015; Diego Quintana, 2016). Este artículo tiene por objetivo analizar los impactos de la industria eólica desde la perspectiva de género. Se examina en particular la precarización del sustento, la pérdida de recursos y saberes de las mujeres, la masculinización de los ingresos y la violencia de género asociada con las empresas eólicas que operan en la región.

Zona de trabajo y estrategia metodológica

El Istmo de Tehuantepec es la franja de tierra continental más estrecha de México que conecta al océano Atlántico con el Pacífico a través de los puertos de Coatzacoalcos en Veracruz y Salina Cruz en Oaxaca. Tiene una extensión de 220 kilómetros de longitud y cuatro millones de hectáreas (García-Torres, 2018). Está integrado por 31 municipios en Veracruz y 49 en Oaxaca, para un total de 2 millones 200 mil habitantes. Por lo menos una cuarta parte de esta población pertenece a 12 pueblos originarios: zapotecos, popolucas, nahuatlacos, zoques, huaves, mixes, chontales, mixtecos, tsotsiles, chinantecos, mazatecos y chochocos. Es una de las regiones más biodiversas del país debido a que en ella confluyen los reinos neotropical y neártico, así como las biotas de los golfos de México y de Tehuantepec (Torres Fragoso, 2017).

Los pueblos originarios de la parte oaxaqueña del Istmo, específicamente Juchitán, han buscado el reconocimiento de sus tierras comunales desde que se tiene registro y particularmente a lo largo del siglo XX (Nahmad *et al.*, 2014). Entrados los años cincuenta, el 70-75 % de la población económicamente activa se dedicaba a la agricultura (Saynes, 2013). En 1964 se promulgó el decreto presidencial que autorizaba repartir 42,937.647 hectáreas bajo la modalidad de ejido, mientras que 25,175 fueron adjudicadas a 3,787 personas como bienes comunales. El decreto abarcó a Juchitán y anexos (Santa María Xadani, La Ventosa, El Espinal, Chicapa de Castro y Unión Hidalgo) (López Gómez, 2015).

El reparto de tierras vino acompañado de la construcción de la presa Benito Juárez y la creación del Distrito de Riego 19 en 1962. Esta situación desencadenó la especulación y concentración de tierras, la sustitución de cultivos de subsistencia por comerciales (arroz, caña de azúcar, sorgo), la deforestación y la expansión de pastizales para ganado bovino (Saynes, 2013). La propiedad comunal pasó de 83 % en 1963 a 9 % en 1980, mientras que la privada aumentó del 7 % al 76 % en el mismo período (Alonso Serna, 2017). Actualmente se sigue luchando en contra de la privatización de tierras ejidales y comunales ocasionada ya no tanto por la ganaderización del territorio sino más bien por la llegada de empresas eólicas que obligan a los dueños de terrenos a registrar sus propiedades como particulares ante notario público para formalizar contratos de arrendamiento.

El método utilizado para recabar información fue el etnográfico, entendido como aquel en que el dato se construye en una relación dialógica con la gente, acercando a la investigadora al contexto y la cultura local. La etnografía con enfoque de gé-

nero implica cuestionar el conjunto de prácticas que reproducen la inequidad y son asumidas como naturales (Oehmichen, 2014).

El trabajo de campo estuvo dividido en dos fases. En la primera nos acercamos a informantes clave con distintas visiones de la industria eólica: autoridades municipales y agrarias (generalmente a favor de los proyectos); periodistas y defensores/as del territorio (generalmente críticos/as de los mismos) para un total de 18 entrevistas, diez hombres y ocho mujeres. En la segunda nos concentramos en dos localidades: La Venta y Unión Hidalgo, con la finalidad de profundizar en la visión de personas que no ocupan cargos, no forman parte de alguna organización, y no tienen relación con medios de comunicación. Se realizaron cuatro talleres (dos con mujeres de cada lugar; dos con jóvenes de ambos sexos de Unión Hidalgo) y 15 entrevistas en espacios poco controlados con personas, parejas o familias que fueron visitadas más de una vez. Cuando fue posible, las entrevistas y talleres fueron grabadas, transcritas y analizadas con el programa Atlas Ti. Para fines de confidencialidad no se proporcionan los nombres de las personas participantes en el estudio, salvo que ellas explícitamente hayan solicitado lo contrario.

Las dos localidades

La Venta tiene una población predominantemente mestiza de 2,161 habitantes (1,115 mujeres y 1,046 varones). Es un ejido compuesto por 4,707 hectáreas de terrenos parcelados, 388 de uso común y 24 de asentamientos humanos. El municipio de Unión Hidalgo tiene 13,970 habitantes (7,221 mujeres y 6,749 varones). La población mayor de 18 años asciende a 9,503 personas, de las cuales 7,484 hablan zapoteco. Su forma de tenencia es la de comunidad agraria, con 2,712 hectáreas de tierras comunales (SAGARPA, 2017).

La Venta y Unión Hidalgo comparten entre sí su vocación agropecuaria. En sus terrenos se siembra maíz para autoconsumo y cultivos forrajeros que contribuyen a la producción y venta de lácteos (principalmente leche y queso) en el mercado regional. Es importante destacar que los cultivos coexisten con los aerogeneradores en los terrenos de siembra, de manera que el paisaje rural del Istmo actualmente está conformado por líneas de turbinas que se yerguen entre las milpas y los pastizales de donde se alimenta el ganado.

La Venta y Unión Hidalgo tienen historias contrastantes en relación con la industria eólica. La Venta tiene la particularidad de haber sido la primera en darle entrada a las empresas. En 1994 se construyó la primera central, que lleva por nombre La Venta, integrada por siete aerogeneradores. La Venta II entró en operación

en 2006 con 98 aerogeneradores (Sánchez Fonseca, 2008). El tercer parque eólico fue construido en 2009, se denomina Eurus y opera con 167 aerogeneradores; es el mayor parque eólico de América Latina (Castillo Jara, 2010; Nahmad Sittón, 2014). Finalmente, en 2012 comenzaron a operar los parques Oaxaca III y Oaxaca IV, con 68 aerogeneradores. Para la formalización de contratos las empresas utilizaron los certificados agrarios de cada ejidatario/a. El dinero producto de la renta de tierras se recibe de dos formas: una colectiva y otra individual. En el primer caso, el comisariado de bienes ejidales obtiene nueve millones de pesos anuales, cuyo destino se decide internamente. En el segundo, cada ejidatario/a recibe dos pagos anuales por tres conceptos: derecho de viento, ocupación por turbina y afectación por caminos.

Unión Hidalgo tiene una experiencia muy distinta. Hay cinco parques eólicos proyectados en su territorio, pero solo dos están funcionando: Piedra Larga Fase I y Fase II, con un total de 152 aerogeneradores (Avilés Hernández, 2018). Los otros tres se encuentran detenidos por problemas relacionados con la falta de aprobación del proyecto y la obligación de realizar la consulta previa, libre e informada estipulada en el Convenio OIT 169. La pandemia desatada por la COVID-19 también ha contribuido a detener la expansión de centrales eólicas en las tierras comunales de Unión Hidalgo. Estos tres parques actualmente se encuentran bajo el sistema de apartado, es decir, los propietario/as de los terrenos reciben de las empresas contratantes una cantidad anual, dividida en dos pagos, para asegurar exclusividad en el trato.

Los hombres de ambas localidades se dedican a la siembra de maíz y sorgo y a la cría de ganado. Algunos migran: “muchos hombres ya salen, se van a trabajar a la industria” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017), específicamente en el sector petrolero. Los que no se van y no se dedican al campo “se meten a conducir motos, autobuses” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). En Unión Hidalgo, más que en La Venta, “hay un sector amplio que se dedica a la docencia, hombres y mujeres por igual” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). También hay que mencionar la pesca en la Laguna Superior y el corte de palma para elaborar sombreros en Unión Hidalgo. Ambos son oficios masculinos heredados de padres y abuelos, al grado de que dos barrios de la localidad llevan el nombre de Pescadores y Palmeros, respectivamente. Así describe una de las participantes del taller las actividades de su abuelo: “tenía sus terrenos en... una parte húmeda que siempre daba cosechas dos veces al año... y pues aparte estaba la laguna... de ahí sacaban pescado y camarón” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017).

Las mujeres realizan todas las labores domésticas para la reproducción social, además de dedicarse a la comercialización de productos a los que ellas mismas agregan valor, por ejemplo, totopos y memelas hechas de maíz, queso hecho con la leche producida localmente y los tradicionales bordados. Los conocimientos utilizados en estas actividades son heredados de madres y abuelas, configurando de esta forma la

sólida identidad de las mujeres istmeñas que, a lo largo de la historia, han jugado un papel central en la vida social del Istmo (Dalton, 2010). Las mujeres describieron estas actividades así: “mi mamá por ejemplo es una mujer que... bordaba, nos enseñó a bordar, nosotros aprendimos el bordado, el típico de esta región” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). En relación con los productos de maíz, nos dijeron que “las compañeras echaban tortilla al horno... no había de fábrica. Esas tortillas nos daban de comer para ir a la escuela, antes no era de que ‘cómete una fruta’, pues no había” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017).

A pesar de las similitudes, una diferencia importante entre La Venta y Unión Hidalgo es que solo en la segunda localidad hay sitios donde las mujeres pueden comercializar sus productos. El mercado municipal de Unión Hidalgo registra mayores ventas por la tarde/noche, mientras que en “Las Vías” (lo que quedó del paso del ferrocarril transístmico) hay movimiento desde las primeras horas de la mañana, generalmente a cargo de mujeres que hacen honor a la fama de buenas comerciantes que tienen las zapotecas del Istmo (Dalton, 2010). En ambos espacios todavía se practica el trueque, de manera que una mujer que hace totopos todos los días vuelve a casa con otros alimentos (queso fresco, carne, verduras y frutas) para garantizar la seguridad alimentaria de su familia. La existencia de estos dos sitios de venta en Unión Hidalgo ha hecho posible que las mujeres de esta localidad conserven la tradición de hacer queso fresco todos los días, a diferencia de La Venta, donde la leche se vende sin procesar a queseros de la región.

Impacto socioambiental de la industria eólica: un análisis de género

Precarización del sustento familiar

La renta de terrenos agrícolas a las empresas eólicas ha afectado los roles de sustento de las mujeres. En relación con la siembra de granos, escuchamos lo siguiente: “si en un ladrillo no pueden hacer una milpa, ahora en toneladas de cemento, menos” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017). Guadalupe Ramírez Castellanos (Unión Hidalgo, octubre 2018) fue más explícita cuando habló del sorgo:

La cosecha del sorgo, desde hace tres años no ha habido buenas cosechas... la fertilidad de la tierra son 50 centímetros. Cuando ellos construyen un aerogenerador, es mucho el material que lleva las bases, material, varilla, cemento... la poca humedad que pudiera tener la tierra, lo absorbe el mismo material que está allá abajo. Ahora, si pasan por una vena de agua subterránea, la tapan, la bloquean. Entonces esa agua ya no sigue su curso, ya no hay humedad. Y ahora, con esta sequía, peor.

Sobre el corte de palma en Unión Hidalgo, constatamos que las familias que viven de ello son las más pobres del poblado. Se definen a sí mismas como campesinas: “principalmente yo vivo de eso, mi marido no tiene trabajo, ahorita me pongo a tejer y saco aunque sea para huevo, para café... los campesinos viven de El Palmar, porque de ahí van a sacar la palma los pobrecitos, las venden, tejen cintas” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). El Palmar es una reserva ecológica comunitaria de una extensión aproximada de 800 hectáreas que están siendo cercadas para instalar aerogeneradores, en colaboración con las autoridades: “ahorita el presidente actual... se está adueñando de El Palmar... ya lo quemaron” (joven de Unión Hidalgo, noviembre 2018).

La actividad pesquera generalmente es practicada por familias que no tienen tierra, y la resistencia en contra de las empresas ha logrado movilizar a las mujeres que pertenecen a ellas “porque dicen que, si ya no hay pescado, pues ¿de qué van a vivir? ¿Con qué van a alimentar a sus hijos? ¿Cómo lo van a mandar a la escuela?” (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017). Para María Isabel Jiménez Salinas (Juchitán, abril 2017), la afectación es considerable debido a los métodos de pesca de la región: “la pesca de arrastre, la pesca artesanal, es bajar a la laguna y llegar hasta que el agua nos dé, hasta aquí nada más, y de ahí regresar... por eso la afectación es más grande aquí en la región”. A orillas de la laguna se solía pescar camarón, pero ya no es posible porque en “esa laguna, donde está la vida más cercana a la población... hay dos aerogeneradores... En esta época sin lluvia llegas y pisas la tierra y son tierras cuarteadas, esa tierra está muerta” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017). A esto hay que añadir “que los peces se van... hay vibración del suelo por tantos parques eólicos instalados, se están yendo, la pesca es cada vez más baja (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017).

Pérdida de recursos y saberes femeninos

La recolección de plantas y animales con fines medicinales también se ha visto afectada por tres motivos principales: a) la pérdida de acceso a los terrenos; b) la construcción de cimientos para los aerogeneradores; c) la deforestación.

En relación con el primer punto, María Isabel Jiménez Salinas (Juchitán, abril 2017) señaló que las empresas “tienen guaruras ahí vigilando de día y de noche, no fácilmente podemos entrar a buscar nuestras hierbas medicinales”. La mayoría de los recursos que ella utiliza se encuentran en la zona húmeda del Istmo:

En cualquier época del año podíamos recolectar... nosotros protestamos porque en esa zona está también la zona lagunar, que son diferentes tipos de plantas... por la combinación del agua salada con el agua dulce o el tipo de tierra barroso, lodoso... en estos

momentos ya me veo muy afectada en el trabajo porque ya no fácilmente entramos en el polígono (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017).

La cimentación de los aerogeneradores también es relevante porque la base sobre la cual se coloca el aerogenerador lleva toneladas de cemento y varillas que “rellenan la tierra y... bloquean... la vena que alimenta los pozos, que es el manto freático. La corriente de agua que se conserva para el consumo humano... ha bajado considerablemente la presión del agua en los pozos” (hombre, La Venta, octubre 2018). En efecto, cada zapata puede llevar entre 412 y 445 metros cúbicos de hormigón y entre 74 y 115 kilogramos de acero por metro cuadrado, dependiendo del diseño de la misma, que puede ser cuadrada, hexagonal, octagonal o circular, siendo la primera la más inefectiva en el ahorro de material (Herrando Germán 2012). Esta situación representa un problema porque el agua se encuentra entre cuatro y nueve metros de profundidad, dependiendo de la zona.

En tercer lugar, el cambio en la cobertura forestal relacionada con la construcción de los parques también trajo impactos negativos en cuanto a la pérdida de la biodiversidad:

Empezaron a tirar la selva baja, que es lo que nosotros tenemos acá, la selva baja caducifolia... empezaron a moverse venados, empezaron a moverse osos hormigueros. Son una serie de animales, buscando donde guarecerse. Eso es un impacto muy grande, ¿sí? Y ese impacto de tirar, deforestar... directamente impacta al agua (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017).

La reducción de la biodiversidad afectó el uso medicinal y alimenticio de plantas y animales. En los siguientes dos testimonios María Isabel Jiménez Salinas (Juchitán, abril 2017) menciona plantas que curan determinadas enfermedades y que ya son difíciles de encontrar:

Antes yo salía aquí de la carretera para Playa Vicente al Paraje Cuatro Milpas, encontrábamos muchos árboles de anona [*Annona squamosa*], llenábamos costales de las hojas tiernas, de *julio* le llamamos, para preparar un jarabe para parásitos y para diarrea, o la misma fruta, comerla en ayunas. Ahorita ya no tiene esa zona un solo árbol y han estado a punto de tirar uno. Cada vez que limpian el canal ya un vecino me avisa y ya voy corriendo a defender ese árbol porque no me lo pueden tocar, ya es el último que me queda en esa zona.

En el paraje de Chillete, ahí era una zona de árboles de San Juan; la flor de San Juan y la cáscara de San Juan lo hacemos cápsula para cuando hay dengue, dengue hemorrágico,

quebradora le llaman, dolores de cuerpo... en Sector Salud lo reservan celosamente, te dan dos nada más cuando hay epidemia de dengue o paludismo... esta zona de Chillete era donde a carreta echábamos, pero ahorita con el parque... yo creo que ninguno quedó... En esa zona ya no hay; hay un solo árbol en Xadani, en el cerro de Xadani, ahí últimamente me lo recolectaron, pero pues un árbol no alcanza cuando hay epidemia de dengue.

Pérdida de patrimonio femenino

La llegada de las empresas ha trastocado el rol protagónico que jugaban las mujeres en la economía. Así lo dijo Bettina Cruz Velázquez (Juchitán, abril 2017):

Ahorita, por ejemplo, si ya no hay leche, si ya no hay queso, no hay maíz, no hay pitaya, no hay animalitos que se puedan cazar ¿no? ¿A quién va afectar eso directamente? Pues a las mujeres... muchas todavía están en esa parte de la reproducción de la vida ¿no? ¿Y cómo va a afectar? También en la reproducción de la economía, darle ese valor agregado a la economía que ha servido para mantener a este pueblo durante cientos de años. La economía está en manos de las mujeres. Esto nos afecta nuestra vida, nos afecta todo.

Las mujeres de La Venta y Unión Hidalgo coinciden con esta apreciación. Algunas comentaron que “ya viajamos a Juchitán, vamos por nuestros víveres, todo lo que necesitamos” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). El consumo de productos locales ha disminuido: “antes... se dedicaban más a la agricultura” (mujer de La Venta, octubre 2018). La escasez de maíz ha traído cambios en la división genérica del trabajo, de manera que las mujeres ya no hacen totopos a diario. Generalmente compran tortilla de tortillería o totopos hechos por otras mujeres de escasos recursos, por lo común sin pareja, que no tienen tierra ni ninguna otra manera de ganarse el sustento. De hecho, a las jóvenes de La Venta que “no quieren estudiar” se les amenaza con el castigo de “arrimarlas al horno” y ponerlas a hacer totopos.

Las mujeres tienen opiniones encontradas sobre estas transformaciones. Para algunas, la posibilidad de comprar tortillas ha significado mayor libertad: “somos más libres. Antes, pues las señoras de antes, por ejemplo, en el caso de mis abuelitas, mi suegra, eran de estar todo el tiempo pegadas en el horno” (mujer de Unión Hidalgo, mayo 2017). Para otras, las mujeres de hoy son más bien flojas: “ahorita ya están las máquinas... muchas mujeres flojitas nada más agarran el teléfono y trae mi pollo, mi pescado... todo a la puerta de la casa” (mujer de La Venta, octubre 2018). En este debate se percibe que la pérdida de totopos se atribuye a la desidia de las mujeres, ignorando las tres décadas de política neoliberal que ha decretado la muerte del campo, en particular la producción de granos básicos, afectando de

manera definitiva a los maíces nativos, que son los más utilizados para las tortillas hechas a mano. En el Istmo de Tehuantepec, esta caída en la producción de maíz y la consecuente reducción en la cantidad de mujeres que hacen totopos ha traído consigo no solo la culpabilización de las mujeres, sino también la pérdida de un importante patrimonio genético y gastronómico.

Lamentablemente, esta pérdida del patrimonio no se queda únicamente en el maíz y los totopos que con él se preparan. El traje típico del Istmo lleva, además de costosos bordados, joyas de oro que se lucen en días de fiesta. Es el traje que artistas de gran renombre han hecho famoso, entre ellas Frida Khalo y Elena Poniatowska. Cuando nace una niña, su mamá ahorrará para ella en forma de piezas de oro. Al casarse, la muchacha llevará a su nueva familia un patrimonio económico personal. La manera de incrementarlo será a través de lo que localmente se conoce como “tandas de oro”, que han dejado de practicarse debido a la inseguridad.

La falta de oro circulante ha precarizado la situación económica de las mujeres, haciendo que sufran estrés por compromisos sociales que no pueden cumplir. El oro ha ido a parar a casas de empeño o ha terminado en manos de delincuentes que asaltan indiscriminadamente en las fiestas comunitarias. Antes era mal visto que las mujeres usaran joyería de fantasía; actualmente es lo que más se ve, no solo en las fiestas sino también en sitios de venta de Juchitán. Si alguien desea tener una pieza de oro de verdad, debe mandarla a hacer con joyeros particulares que trabajan sobre pedido y solo para gente conocida. Así lo dijo un periodista:

...la costumbre es que cuando casaban a su hija le daban una pequeña joya. Esto se acabó con la llegada de los parques eólicos... y porque trajeron sicarios. En 2001, por la séptima sección había asaltos en las fiestas, llegaban los pistoleros con armas largas, saqueaban y comenzaban a recoger las joyas de las mujeres en las fiestas, o si no, en el camino... Y bueno, las casas de empeño también son de dudosa procedencia... eran parte del lavado de dinero... Las mujeres que a la luz hacían tandas de oro, ya no se hacen, ya aceptaron la fantasía. Ya la utilizan. Entonces en las velas son asaltadas por el traje regional. Las casas de empeño ahora están recibiendo trajes regionales (Juchitán, abril 2017).

Masculinización de los ingresos eólicos

Un beneficio frecuentemente mencionado en el análisis de la industria eólica son los pagos que las empresas realizan directamente a los dueños/as de terrenos por concepto de arrendamiento, generalmente en dos modalidades: a) renta del predio, cuyo monto se establece de manera individual con cada propietario en función del número de hectáreas afectadas por la empresa y de aerogeneradores instalados; b) pago por

regalías conforme a un porcentaje de ingresos brutos producto de la venta de la electricidad, los cuales se garantizan con una cantidad mínima. Los términos de pago se plasman en un contrato cuya vigencia normalmente es de 30 años. Los montos varían en función de la etapa en la que se encuentre el proyecto (apartado, construcción, operación) y la época en la que fueron firmados los contratos (López Gómez, 2015).

Los contratos de arrendamiento son machotes previamente elaborados por la empresa. Las críticas más comunes son las siguientes: falta de información sobre rendimiento, dividendos y actualización de pagos; no se especifica lo que sucederá con las instalaciones cuando termine el contrato; no se distingue entre fincas productivas y terrenos baldíos; los terrenos son hipotecados por la empresa sin que los propietarios/as conozcan las implicaciones de ello. Además, los contratos fueron negociados mediante la cooptación de representantes, la simulación de asambleas y el hostigamiento de opositores, por un lado, y la negociación individual, de casa en casa, por el otro. También se han reportado casos de incumplimiento por parte de las empresas estando ya los parques en operación (Nahmad *et al.*, 2014; Juárez-Hernández y León, 2014).

Desde la perspectiva de género, un importante cuestionamiento es la exclusión de la mayoría de las mujeres del proceso de negociación del contrato. A nivel nacional, de 10 ejidatarios/as, solo dos son de sexo femenino (Vázquez-García, 2016), lo cual quiere decir que las mujeres pueden ser beneficiarias directas de las rentas en esta misma proporción. Sobre la gran mayoría restante no queda más que esperar que el varón firmante comparta las ganancias con sus esposas. En palabras de un informante de La Venta, “sí han sido beneficiadas las mujeres, directamente las que tienen un contrato, y las que no... [dependen de] los buenos esposos como yo” (La Venta, octubre 2018). Según Gay-Antaki (2016:59, traducción propia), las esposas de los titulares deben firmar los contratos, no porque a las empresas les importe proteger sus derechos, sino más bien porque quieren evitar posibles demandas derivadas del régimen matrimonial de la pareja. Una de sus informantes señaló que “a las mujeres nunca se les dice por qué deben firmar. Solo les dicen a los hombres: ‘si estás casado, tu esposa también debe firmar’”.

Cuando preguntamos qué otros beneficios reciben las mujeres que no son dueñas de terrenos, el mismo informante citado en el párrafo anterior indicó que “ha habido programas de salud, de mastografía, la empresa Gas Natural se ha enfocado mucho más en esto de salud” (La Venta, octubre 2018). Sin embargo, al completar su respuesta admitió que el impacto de estos programas ha sido poco significativo: “ellos pues hacen lo que pueden a nivel empresa, pero debería haber un enlace con el gobierno municipal y hacer una campaña fuerte en beneficio también de las mujeres” (La Venta, octubre 2018). Además, es necesario cuestionar la ya clásica asociación

entre mujeres y salud de tantas y tantas intervenciones que no logran transformar de manera significativa las relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres.

La exclusión de las mujeres del proceso de negociación y de la firma del contrato ha significado la refuncionalización del patriarcado. Como lo señala García-Torres (2018), las empresas encarnan al hombre blanco, burgués, adulto, heterosexual y urbano que toma decisiones sobre territorios ajenos, fortaleciendo liderazgos masculinos locales. Esta situación refuerza aún más la posición de subordinación de las mujeres en sus comunidades, ya que les quita no solo la posibilidad de recibir beneficios económicos, sino incluso la de expresar sus propias opiniones. Así lo dijo una informante de La Venta citada por Gay-Antaki (2016:59, traducción propia): “los que no tienen tierra no reciben nada, y como no tienen tierra tampoco dicen nada”. Una mujer de Unión Hidalgo nos hizo un comentario similar: “el aire es un recurso natural, entonces como recurso natural nos pertenece a todos, tengamos o no tengamos terreno... ese punto debería de tomarlo muy en cuenta la autoridad municipal” (Unión Hidalgo, mayo 2017).

La precariedad que se observa en la situación de las mujeres responde a tres condiciones que determinan su relación con el territorio: “a) los Estados no reconocen el trabajo de las mujeres rurales; b) las mujeres rurales no tienen acceso a la tierra y no son dueñas de la misma; c) las mujeres rurales no son consultadas y, en su mayoría, no toman decisiones referentes a los usos de sus territorios” (Olivera, 2019:253). Cuando el capital penetra determinado territorio, se incrementa la feminización de los cuidados, la masculinización de la toma de decisiones y la pérdida de acceso a espacios de uso tradicional por parte de las mujeres. Esto, a su vez, tiene impactos negativos en su salud, uso de recursos y calidad de vida. La ocupación del territorio por empresas eólicas en el Istmo de Tehuantepec fortalece al sistema capitalista y patriarcal sobre el cual se asientan las jerarquías de género (Composto y Navarro, 2014). En pocas palabras, la industria eólica conlleva “la imposición de un determinado modelo de desarrollo colonial y... patriarcal dirigido a satisfacer los intereses de la clase capitalista global” (García-Torres, 2018:7).

Sindicatos y violencia de género

Uno de los argumentos más utilizados a favor de la energía eólica es la creación de empleos. En el Istmo de Tehuantepec esta industria ha creado 9,900 de ellos, agrupados en tres rubros: 4,700 directos, 4,900 indirectos y 300 en la fase de operación. La mayoría son temporales y se presentan en obra civil, es decir, durante el período de construcción del parque, que en promedio dura un año; solo 3% son permanentes. Dado que se trata de tecnología importada, los empleos generados en la manufactura del equipo no se crean en México, sino más bien en España (López

Gómez, 2015; Martínez Mendoza *et al.*, 2018). Además, la mayoría están dirigidos a hombres. Cerca de ocho millones de personas trabajan en industrias de energía renovable en el mundo y solo 20–25 % en países miembros de la OCDE son mujeres (Prebble y Rojas, 2017; Baruah, 2017).

En el Istmo de Tehuantepec las escasas fuentes de empleo que involucran a las mujeres tienen que ver con su función de cuidar a otros, como puede verse en el siguiente testimonio recabado por Sánchez Fonseca (2008:101): “primero... se construyó la Carretera Panamericana y luego el parque, los españoles me ofrecieron que rentara una parte y además me propusieron ampliar mi casa y poner en ella un comedor”. La compañía Acciona promovió en La Venta dos programas dirigidos a las mujeres: bordados y educación sobre el cuidado de la salud. Las participantes fueron capacitadas en ambos rubros con miras a fomentar su autoempleo. Algunas expresaron opiniones favorables de esta experiencia. El programa de bordados resultó útil porque “presentó una oportunidad de aclarar mi mente, porque estoy encerrada (en mi casa), se me alteran los nervios y me deprimó, así que cuando escuché de este taller, fui” (citada en Gay-Antaki, 2016:60; traducción propia). La capacitación sobre salud involucró a dos mujeres que aprendieron a hacer exámenes cervicales. El problema es que el número de participantes es extremadamente bajo y una de las mujeres incluso tuvo que pedirle permiso a su esposo para asistir a las reuniones, situación que ilustra la necesidad de ampliar la escala de estas iniciativas y fomentar la transformación de los roles tradicionales de género, incluyendo de manera explícita la defensa de los derechos de las mujeres.

Los empleos creados por la industria eólica actualmente están controlados por sindicatos predominantemente masculinos que fungen como intermediarios entre la empresa y las localidades. Así nos lo dijeron dos personas: “se están peleando los sindicatos... cada organización, la que tiene más fuerza, golpea a los otros” (hombre, Unión Hidalgo, octubre 2018). “Tienen que meter a su gente. Ellos ya tienen negociado” (hombre, Unión Hidalgo, octubre 2018). Según uno de los periodistas entrevistados, quien quiera trabajar en el sector debe acercarse al dirigente que “comanda eólicos, él dice qué sindicato va a entrar” (Juchitán, abril 2017).

A principios de 2018, una mujer relacionada con este dirigente se postuló como candidata a segunda concejala del ayuntamiento de Juchitán. Fue asesinada el 2 de junio del mismo año junto con otra mujer, la fotógrafa María del Sol Cruz Jarquín, quien había sido enviada por la Secretaría de Asuntos Indígenas para cubrir la campaña. La Fiscalía General de Justicia del Estado de Oaxaca investigó ambos asesinatos como homicidio calificado, a pesar de que una resolución del tribunal de justicia de Oaxaca solicitó que fueran catalogados como feminicidios de acuerdo al artículo 411 fracción VII del Código Penal del estado de Oaxaca (Primera Línea Oaxaca 2019). El

cuerpo de la candidata fue levantado del asfalto poco tiempo después de su asesinato, pero el de Cruz Jarquín fue dejado ahí por varias horas. En la mitad de los casos de feminicidio estudiados por Botello Arteaga y Valdés Figueroa (2010) en el Estado de México ha sucedido lo mismo. Los cuerpos de las mujeres son abandonados en plena calle, lotes baldíos o canales de desagüe como si fueran basura, demostrando así que el feminicidio es la expresión más extrema de la violencia de género porque anula la dignidad de las mujeres, incluso estando muertas.

Otro hecho violento en el que fallecieron cuatro mujeres fue la balacera ocurrida el 20 de mayo de 2019 en la carretera que une a Unión Hidalgo con La Venta. Eran jóvenes (entre 22 y 29 años de edad) que habían asistido a una reunión donde se iban a distribuir plazas de trabajo en los parques eólicos (Morales, 2019). En lugar de empleo, estas cuatro jóvenes se toparon con la muerte. Una quinta mujer resultó herida de gravedad y está discapacitada de por vida.

La defensa del territorio y la violencia de género

Durante el trabajo de campo fue posible entrevistar a tres defensoras del territorio que autorizaron el uso de sus nombres; las tres han sido citadas de manera directa en las secciones previas. María Isabel Jiménez Salinas, originaria de Juchitán de Zaragoza e integrante de la Asamblea Popular del Pueblo Juchiteco, forma parte junto con su compañero, Mariano López Gómez, de una familia de pescadores. Jiménez aprendió de su abuela el uso medicinal de plantas y animales. Así se define ella:

...soy médica tradicional, elaboro a través de las hierbas medicinales de la región tinturas, micro dosis, pomadas, jarabes, champús, tónicos y jarabes... ocupo mucho lo que es la flora y fauna de la región, sobre todo en este territorio de Juchitán, cada una de las partes del territorio tiene su hábitat natural, entonces cada uno de estos ecosistemas tiene una variedad de plantas medicinales o de animales que ocupamos para elaborar los productos (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017).

Como ya se mencionó, la construcción de los parques trajo consigo deforestación y pérdida de especies útiles para su trabajo. Jiménez y López se involucraron en la defensa del territorio porque su forma de vida se vio amenazada. Decidieron protestar “no en contra de la generación de energía, sino en contra de la manera en que ellos nos vienen despojando de nuestro territorio y maltratando a nuestra madre tierra” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017). Ambos han recibido amenazas “con llamadas telefónicas, con alguien en las casas” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017). López incluso ha tenido que esconderse por temporadas porque en una ocasión fue encañonado e introducido a golpes a un



Mural en la región Istmo Costa de Oaxaca. Fotografía de Verónica Vázquez.

vehículo; su liberación se debió a la oportuna intervención de una persona con formación en derechos humanos que hizo la denuncia.

Jiménez tiene una parcela que no ha querido rentar a las empresas porque lo que se reparte entre las personas es poco, “como uno por ciento... para mí es como si estuvieran mis papás vivos ahí, cómo crees que se las voy a dar a que ustedes la destrocen” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017). Trató de hacer un jardín botánico en esa parcela, pero se la quemaron: “mejor voy a hacer mi herbario acá, y empecé. Ante una intervención en la consulta quemaron mi parcela, o sea, lo que yo ya había avanzado era como una hectárea y media, lo quemaron todo” (María Isabel Jiménez Salinas, Juchitán, abril 2017).

Guadalupe Ramírez Castellanos es originaria de Unión Hidalgo. Es contadora de profesión y tanto ella como su esposo, el ingeniero Juan Regalado, pertenecen a la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y del Territorio (APIITDIT). Ramírez se considera a sí misma “defensora de los derechos humanos” (Guadalupe Ramírez Castellanos, Unión Hidalgo, octubre 2018). Se involucró en la lucha por haberse arrepentido de la firma de un contrato: “realmente la información era poca, y al firmar esos contratos pensamos que estábamos en lo correcto, porque a veces uno por ver que el vecino, que el primero firmó, pues vamos

a firmar también” (Guadalupe Ramírez Castellanos, Unión Hidalgo, octubre 2018). Al ver que no se cumplían las promesas hechas por las empresas ella y su esposo se juntaron con otras 70 personas inconformes (cerca de 560 hectáreas pertenecientes al territorio de Unión Hidalgo) para rescindir el contrato. Al enfrentar dificultades se dieron cuenta de que “las empresas y el gobierno son dos partes, dos gigantes... las empresas tienen toda la seguridad de que el gobierno las apoya, las cuida... eso hace más difícil la situación” (Guadalupe Ramírez Castellanos, Unión Hidalgo, octubre 2018). En dos ocasiones el grupo de 70 personas trató sin éxito de exponer su caso ante el gobernador de Oaxaca (Gabino Cué, 2010–2016). El grupo se fue desintegrando con el paso del tiempo. Al final quedaron 19; el asunto fue turnado a los tribunales agrarios del estado en 2014 y al día de hoy sigue sin resolverse.

Ramírez y Regalado también han sido amenazados e incluso atacados. En una ocasión fueron “acorralados en su propia casa”, motivo por el cual tienen “protección, vienen los policías estatales a dar la vuelta” (Guadalupe Ramírez Castellanos, Unión Hidalgo, octubre 2018). En otra ocasión fueron atacados en carretera. Así lo contó Ramírez:

...en el año de 2011 nos asaltaron en esta carretera, fue un 28 de marzo... Ahí nos dimos cuenta de que quien nos asaltó fue una persona que le trabajaba a las empresas, de los golpeadores de la empresa... Sí nos perjudicaron bastante, nos golpearon... Yo conducía y mi esposo se espantó porque veía que me tenían con la pistola... Ya cuando llegaron los policías y los del ministerio público y todo, ellos nos dijeron que era una [pistola de] nueve milímetros y [que] disparó dos veces (Guadalupe Ramírez Castellanos, Unión Hidalgo, octubre 2018).

Finalmente, Bettina Cruz Velázquez es originaria de Santa María Xadani y también pertenece a la APIITD'TT. Ella considera que “la primera gran afectación es que vengan y te impongan un modelo de desarrollo ajeno a aquí, ajeno a tus prácticas” (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017). Cruz concibe su territorio como su casa: “yo no te pedí que te vinieras a meter a mi casa y me dijeras dónde poner mis muebles... Es nuestra casa, es nuestro territorio... aquí vivimos y de aquí somos”. Cuestiona el hecho de que la energía generada sea utilizada por la industria privada: “Bimbo, Walmart, Soriana, Chedraui, Papalote Museo del Niño, Oxxo... Peñoles, Cemex... ya están incorporadas en la utilización de esta energía y se va a todo el país... no es para nosotros”. Los daños que traen son mayores que los beneficios: “no me quieran engañar de que van a traer desarrollo... [son] pocos empleos... traen conflictos y un poco de dinero para la gente” (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017). Este dinero, además, se concentra en pocas manos:

La gente que realmente recibe más dinero o beneficios de las empresas, son aquellos que tienen, por ejemplo, un promedio de 50 hectáreas, porque sí pueden recibir más dinero por cada aerogenerador instalado, por pago de suelo, por pago de no sé qué, entonces sí. Pero uno que tiene tres hectáreas, le ponen un aerogenerador o dos aerogeneradores, ya lo madrearon, porque ya le fragmentaron su terreno, ya no puede hacer nada ahí, y además le van a pagar no sé, 25 mil o 50 mil al mes pon tú (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2020).

Cruz fue encarcelada en 2011 bajo los cargos de privación ilegal de la libertad y delitos contra el consumo y la riqueza nacional por haber participado en una protesta en contra de las altas tarifas de luz. Ha sido físicamente agredida por personas que integran los sindicatos del sector eólico. Esta defensora considera que la criminalización de la protesta la ha afectado no solo a ella, sino a muchas otras personas que han tratado de detener el avance de las empresas:

En San Dionisio del Mar a más de 40 de nuestros compañeros... se les inició averiguaciones previas por parte del gobierno estatal. Seis compañeros de Unión Hidalgo... fueron sacados de su parcela... porque decían que estaban estorbando a la empresa, fueron llevados presos. Unos compañeros de Álvaro Obregón también [están] presos, como 15 compañeros (Bettina Cruz Velázquez, Juchitán, abril 2017).

Conclusiones

Este trabajo analiza el impacto de la expansión de la industria eólica en el Istmo de Tehuantepec desde la perspectiva de género. Estudios previos han registrado el deterioro no solo del paisaje y de los ecosistemas, sino también del tejido social que ha sostenido a la cultura indígena asentada por miles de años en la región. El presente artículo demuestra que los daños documentados en otras investigaciones afectan de manera distinta a mujeres y hombres específicamente en cuatro rubros: la precarización del sustento, la pérdida de recursos y saberes de las mujeres, la masculinización de los ingresos y la violencia de género asociada con las empresas que operan en la región.

La energía eólica tiene la capacidad de reducir la quema de combustibles fósiles, por lo que se ha convertido en una de las herramientas más importantes del combate al cambio climático. Sin embargo, hasta el día de hoy, la propuesta se ha quedado al nivel de lo tecnológico, sin transformar el modelo de desarrollo bajo el cual ha sido implementada. Los grupos más desfavorecidos en este tipo de iniciativas suelen ser aquellos que desde antes de la llegada del proyecto ya tenían limitado su

acceso a espacios de toma de decisiones y aprovechamiento de recursos. El único beneficio asociado a las empresas es el económico, que generalmente se concentra en manos masculinas. En otras palabras, aunque la industria eólica contribuye a la reducción de la quema de combustibles fósiles, deja mucho que desear en lo referente a la justicia social y de género para los y las dueñas del territorio, en particular los grupos más desfavorecidos, entre los cuales se encuentran las mujeres.

Se concluye que la industria eólica comparte con otras iniciativas del modelo extractivista la priorización abstracta de la sostenibilidad global a expensas del incremento de las desigualdades sociales a nivel local. Lo que la hace distinta de otras actividades extractivas (por ejemplo, la megaminería) es su supuesta benignidad ambiental, pero lo cierto es que la incapacidad de involucrar a amplios sectores de la población representa una enorme limitante de la industria eólica. Este problema se repite en cada lugar a donde llega, situación que obliga incluso a cuestionar los motivos por los cuales es necesaria la transición hacia el uso de energías renovables. Si el tan esperado cambio va a consistir en sacrificar la vocación agropecuaria de un lugar para beneficio de dos empresas (la que produce energía y la que la consume), habrá quienes digan que la búsqueda de la sustentabilidad no vale la pena.

Las mujeres del Istmo han sido víctimas del engranaje de violencia orquestado por poderes municipales, sindicatos y crimen organizado. Las jóvenes que buscan trabajo, las concejales del ayuntamiento, las periodistas, las defensoras del territorio, todas han sido víctimas, de una forma u otra, de esta violencia letal. Con los hechos documentados aquí queda claro que la propuesta de la energía eólica, por más verde que sea, debe ser reformulada desde la raíz. La tecnología por sí sola no es panacea del desarrollo cuando las personas dueñas del territorio pierden formas tradicionales de sustento, viven con miedo o incluso son asesinadas para dar paso al supuesto progreso.

Agradecimientos

La primera fase de este proyecto fue financiada por el Programa de Investigación en Cambio Climático de la UNAM, coordinado por el Dr. Carlos Gay García. Laura Olivia Martínez Montes y Dulce María Sosa Capistrán apoyaron con el trabajo de campo y la transcripción de las entrevistas. La segunda fase fue realizada con el apoyo de vario/as becario/as CONACYT, que también colaboraron con la realización y transcripción de entrevistas: Dann Ojeda Gutiérrez, Sac Nicté Martínez Reyes y Rubén Manuel Zepeda Cancino.

Referencias

- Alonso Serna, Lourdes (2017). “Las comunidades locales del Istmo oaxaqueño ante el megaproyecto eólico”. En Brisa Violeta Carrasco-Gallegos (coord.), *Respuestas comunitarias ante conflictos territoriales. Casos de estudio en México y Latinoamérica*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Avilés Hernández, Olinca Valeria (2018). “Conflictos territoriales y perspectivas de desarrollo de la energía eólica en el istmo de Tehuantepec”. En *Revista Mexicana de Opinión Pública*, núm. 9, pp. 67–79. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484911e.2010.9.41818>
- Baruah, Bipasha (2017). “Renewable inequity? Women’s employment in clean energy in industrialized, emerging and developing economies”. En *Natural Resources Forum*, núm. 41, pp. 18–29. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1477-8947.12105>
- Botello Arteaga, Nelson, y Jimena Valdés Figueroa (2010). “Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades femeninas”. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 1, pp. 5–35.
- Castillo Jara, Emiliano (2010). “La viabilidad socioambiental de los parques eólicos del istmo de Tehuantepec”. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Composto, Claudia, y Mina Lorena Navarro (2014). “Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina”. En Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (eds.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones y Jóvenes en Resistencia Alternativa.
- Dalton, Margarita (2010). *Mujeres, género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Diego Quintana, Roberto Serafín (2015). “Energía limpia o energía perversa: actores sociales y parques eólicos en Dinamarca y en el Istmo de Tehuantepec”. En Juan Manuel Corona (ed.), *Desarrollo sustentable: enfoques, políticas, gestión y desafíos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- Diego Quintana, Roberto Serafín (2016). “La disputa por los bienes de la nación mexicana: megaproyectos vs comunidades”. En *Revista Alternativa*, núm. 5, pp. 88–113.
- Dunlap, Alexander (2018). “The ‘solution’ is now the ‘problem:’ wind energy, colonisation and the ‘genocide-ecocide nexus’ in the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca”. En *International Journal of Human Rights*, vol. 22, núm. 4, pp. 550–573. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13642987.2017.1397633>
- García-Torres, Miriam (2018). *El IBEX 35 en guerra contra la vida. Un análisis ecofeminista*. Madrid: Ecologistas en Acción.
- Gay-Antaki, Miriam (2016). “‘Now We Have Equality’: A Feminist Political Ecology Analysis of Carbon Markets in Oaxaca, Mexico”. En *Journal of Latin American Geography*, vol. 15,

núm. 3, pp. 49–66.

- Herrando Germán, Víctor (2012). *Optimización del diseño de la cimentación para un aerogenerador de gran altura*. Barcelona: Universidad Politécnica de Cataluña. Disponible en: <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099.1/17202/OPTIMIZACIÓN DEL DISEÑO DE LA CIMENTACIÓN PARA UN AEROGENERA.pdf>
- INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Juárez-Hernández, Sergio, y Gabriel León (2014). “Energía eólica en el Istmo de Tehuantepec: desarrollo, actores y oposición social”. En *Problemas del Desarrollo*, vol. 178, núm. 45, pp. 139–62. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0301-7036\(14\)70879-X](https://doi.org/10.1016/S0301-7036(14)70879-X)
- Levy Gálvez, Karen, y Fernando Córdova Tapia (2015). *Análisis de la manifestación de impacto ambiental y del resolutive del proyecto ‘Eólica del Sur’ 200A13E0071*. Disponible en: https://fercordovatapia.files.wordpress.com/2014/07/anc3a1lisis_mia-y-resolutivo_-ec3b3lica-del-sur_juchitan_uccs1.pdf
- Levy Gálvez, Karen et al. (2015). *Informe del grupo asesor de las organizaciones de la sociedad civil en la consulta indígena en Juchitán de Zaragoza para la instalación de un parque eólico para la generación de 396 MW de energía eléctrica*. Juchitán de Zaragoza. Disponible en: <https://consultaindigenajuchitan.files.wordpress.com/2015/07/informe-del-grupo-asesor.pdf>
- López Gómez, Aida Luz (2015). *Cambio climático y conflictos ecológico distributivos en regiones indígenas de México. El caso de la industria eólica en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Martínez Mendoza, Eduardo, Luis Arturo Rivas Tovar y Paola Selene Vera Martínez (2018). “El sector eólico en México y España”. En *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 27, núm. 53, pp. 1–21. Disponible en: <https://doi.org/10.18504/pl2753-002-2019>
- Morales, Jorge (2019). “Asesinan a seis personas durante ataque en la Venta, Oaxaca”. *Televisa News* [en línea], 2019. Disponible en: <https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/asesinan-seis-personas-durante-ataque-venta-oaxaca/>
- Nahmad, Salomón, Abraham Nahón y Rubén Langlé (2014). *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos del Istmo de Tehuantepec*. Oaxaca: CONACYT, CIESAS Unidad Pacífico Sur.
- Oehmichen Bazán, Cristina. 2014. “Introducción”. En Cristina Oehmichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. Ciudad de México: IIA-UNAM.
- Olivera, Beatriz (2019). “La participación de las mujeres rurales en la defensa del territorio en México”. En Edmundo del Pozo Martínez y Juan Carlos Martínez (eds.), *Caminos desde abajo. Organización social y usos del Derecho en la defensa del territorio en México*. Ciudad de México: Fundar, Centro de Análisis e Investigación, A. C. y Gedisa Editorial.
- Prebble, María, y Ana Rojas (2017). *Energizando la igualdad*. Washington D.C.: UICN, USAID, ENERGIA. https://portals.iucn.org/union/sites/union/files/doc/energizando-igualdad_o.pdf

- Primera Línea Oaxaca (2019). “Asesinatos de Pamela Terán y Sol Cruz Jarquín son feminicidios”. En *Primera Línea Oaxaca* [en línea]. Disponible en: <http://www.primeralinea.mx/asesinatos-de-pamela-teran-y-sol-cruz-jarquín-son-feminicidios/>
- SAGARPA (2017). *Resumen por cultivo*. Servicio de Información Agrícola y Pesquera. Disponible en: <https://www.gob.mx/siap>
- Sánchez Fonseca, Martha (2008). *Energía eólica en el Istmo de Tehuantepec y sus impactos socioambientales*. Tesis de maestría. UAM Xochimilco.
- Saynes, Alfredo (2013). “Istmo de Tehuantepec: un paisaje biocultural construido históricamente”. Disponible en: <https://consultaindigenajuchitan.files.wordpress.com/2015/07/istmo-de-tehuantepec-un-paisaje-biocultural-construido-historicamente.pdf>
- Secretaría de Gobernación (2013). *La energía eólica en México*. Ciudad de México. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Torres Frago, Jaime (2017). “El corredor del Istmo de Tehuantepec: de los proyectos fallidos a las nuevas posibilidades para su desarrollo”. En *Espacios Públicos*, núm. 48, pp. 1665–8140. Disponible en: http://www.politicas.uaemex.mx/espaciospublicos/images/stories/Espacios_Publicos_7_CORREDOR.pdf
- Vázquez-García, Verónica (2016). “Género y derechos agrarios en México. Reflexiones a más de dos décadas de la reforma de 1992”. En Margarita Velázquez, Verónica Vázquez-García, Ana De Luca y Dulce María Sosa Capistrán (eds.), *Transformaciones ambientales e igualdad de género en América Latina*. Cuernavaca, Morelos: CRIM-UNAM.



“En todas las actividades de la Red de Mujeres Rurales se establece un altar de semillas y materiales para la reproducción de cultivos, fundamentalmente alimentos, que permite varios resultados; compartir entre unas y otras bienes tan valiosos como las semillas genera el sentimiento de solidaridad, de diseminar las semillas hacia otras comunidades”.

PÁGINA ANTERIOR: Ofrenda de semillas en encuentro de la Red de Mujeres Rurales.
Foto: Alejandra Bonilla Leiva.

Resistencias de mujeres del campo en una Costa Rica ni tan verde ni tan democrática

ALEJANDRA BONILLA LEIVA

*Lo que quieren es que yo aprenda a comer tortillas
de esa masa que venden empacada,¹
para que no siga sembrando maíz
y así no sepa qué hacer con la tierra.*

F.W.S. Mujer campesina

Resumen

El campo costarricense avanza apresuradamente en la destrucción de la biodiversidad y en la contaminación con plaguicidas derivados de la agricultura industrial. Se plantean algunos elementos de las políticas neoliberales que están llevando al despojo de los pueblos indígenas y campesinos respecto de la base material para la vida y la contaminación en la que deben sobrevivir las comunidades en el campo. En ese medio las mujeres del campo buscan espacios de articulación, de acompañamiento y defensa de sus derechos y sus bienes; derechos y bienes que son reñidos desde la violencia que viven sus cuerpos y la tierra y desde elementos de su historia. A partir de estas condiciones han descubierto su derecho a organizarse, su derecho a controlar sus cuerpos y sus bienes y su derecho a cambiar las relaciones de poder. Para abordarlo se retoma aquí básicamente el quehacer de las mujeres organizadas en la Red de Mujeres Rurales de Costa Rica en torno a la defensa del derecho a la tierra, a las semillas y a organizarse.

¹ Se refiere a la harina de maíz de producción industrial.

Presentación

Las mujeres organizadas en la Red de Mujeres Rurales de Costa Rica (en adelante la Red) han venido reflexionando, analizando y accionando sobre sus condiciones de vida y lo que las rodea. Estas reflexiones se han dado desde diversas relaciones, de ellas mismas y sus comunidades, en su quehacer cotidiano, con el entorno inmediato y más lejano, pero que incide en sus condiciones de vida. En un proceso organizativo desarrollado en las comunidades del campo costarricense, las mujeres redimensionan aspectos tan concretos como la posesión y relación con la tierra, vinculados con la producción de alimentos, la concentración de la tierra y de otros elementos que son base física de la reproducción de la vida, al lado de la reproducción de la cultura y sus formas de vida, mientras también se empiezan a acercar a temas como las decisiones que toman sobre su vida y sus relaciones.

La Red es una organización constituida por mujeres indígenas y campesinas² de distintas zonas rurales de Costa Rica, articuladas sobre los lazos comunes de vida en el campo, vinculadas con el trabajo en la tierra. Se fundó en agosto de 2006 con un primer encuentro de 22 mujeres pertenecientes a varias organizaciones locales de seis cantones.³ Las dos primeras líneas de trabajo serían constituir una organización de carácter permanente e informar en las comunidades y regiones sobre las amenazas para el campo costarricense del posible tratado de libre comercio con Estados Unidos.⁴ Hoy participan en la Red mujeres de más de cincuenta comunidades con permanencia variable dependiendo de las situaciones familiares y personales que enfrentan y siempre teniendo como común denominador la posesión y el trabajo de la tierra, la defensa de las semillas en manos de las comunidades campesinas y el derecho al agua y ambiente limpios.

² En Costa Rica, a diferencia de la mayoría de los pueblos mesoamericanos, es común que se establezca una diferenciación entre familias indígenas y campesinas, entendidas las primeras como las constituidas fundamentalmente por indígenas habitantes de los territorios indígenas y personas que se autodefinen culturalmente como indígenas, y las campesinas como la población cuya reproducción de la vida está vinculada al trabajo de la tierra, propietaria o no, que toma decisiones sobre esa unidad de producción, fundamentalmente mestiza.

³ El territorio de la República de Costa Rica se divide en siete unidades administrativas bajo el nombre de provincias y estas, a su vez, en cantones como unidades territoriales locales.

⁴ Aunque el TLC (Tratado de Libre Comercio) se establecía entre República Dominicana, Centroamérica y Estados Unidos de América, era mayoritariamente conocido como los acuerdos con Estados Unidos.

Desde el colectivo Tinamaste⁵ se ha acompañado, a lo largo de más de una década, el proceso de las mujeres indígenas y campesinas organizadas en la Red. De esa amplia experiencia se recogen en este documento algunos de los ejes temáticos trabajados en los últimos cuatro años en la organización. Ha sido un encuentro de diversas personas con conocimientos variados, un encuentro de sentires, de experiencias, de percepciones de la realidad política y económica que se vive en diversas regiones de este pequeño país. El proceso de organización de la Red, acompañado desde Tinamaste y unidades académicas involucradas en proyectos de extensión interuniversitaria, también ha sido puesto para el análisis y el diálogo con otras personas. La riqueza del proceso de interlocución es que no se ha circunscrito al quehacer académico-universitario, sino a la construcción de articulación desde diversas voces, visiones, elaboraciones conceptuales, formas de trabajo y acciones. Podría conceptualizarse como un proceso de Educación Popular en tanto acción pedagógica que permite el análisis de la realidad que se vive para la transformación social (Jara, 2018), pero también como un proceso de acción política y económica.

Desde nuestra percepción, el proceso organizativo procura el análisis y, a partir de ahí, contribuye a cambiar el estado de las subordinaciones y discriminaciones de las poblaciones indígenas y campesinas y de las mujeres en particular. Con las mujeres del campo hemos intentado combinar la discusión conceptual, desde el origen de las prácticas que hoy se dan, con las acciones que permitan generar esos cambios. De esta reflexión conjunta entre las facilitadoras y las mujeres del campo participantes surgen interrogantes que permiten avanzar en el análisis de la sociedad, de las condiciones del entorno, de las relaciones de actores con diversas cuotas de poder que van propiciando un mayor despojo de los bienes de las comunidades, de las familias y de las mujeres, despojo que a su vez profundiza las subordinaciones. Las mujeres se preguntan por esas relaciones de poder que no permiten un ejercicio pleno de derechos para la toma de decisiones y también se interrogan sobre cómo poder enfrentarlo y cómo hacer para defender sus derechos y bienes para vivir.

La Red de Mujeres Rurales de Costa Rica es una organización de mujeres campesinas e indígenas, formada en 2016, donde convergen para la lucha cotidiana en defensa de sus intereses. La estructura máxima la constituye la asamblea general, con delegadas de las diversas regiones que se reúnen una vez al año y donde se

⁵ Tinamaste es un colectivo constituido por diversos profesionales para facilitar el proceso de organización de las mujeres del campo en defensa de sus derechos. Posteriormente también ha correspondido a la autora coadyuvar en el proceso organizativo de la Red desde proyectos interuniversitarios de extensión y acción social.

nombran las responsabilidades por ejes de trabajo. Por regiones se congregan generalmente una vez al mes, o con mayor frecuencia si se está trabajando ante una situación específica, como defensa del agua, oposición a monocultivos o actividades productivas o comerciales de manera colectiva. La Red también se organiza por grandes ejes temáticos, como el acceso de las mujeres a la tierra, el acceso al agua limpia como derecho humano, el derecho de las mujeres a vivir sin violencia, la defensa de la biodiversidad y derecho a producir y reproducir las semillas, y la defensa de la identidad y la cultura.

En este documento se propone dar cuenta de una parte de los procesos desarrollados —del 2015 al 2019— con las mujeres del campo desde la perspectiva de su quehacer en defensa de los bienes comunes. Utilizamos como propuesta metodológica talleres —tanto para el análisis colectivo de las situaciones expuestas, referidas a sus problemáticas— como participación en foros, mesas de trabajo y diálogos con otras instancias y sesiones de planeamiento de actividades: expresiones gráficas, intervenciones en público, en programas radiales y televisivos.

Se abordan básicamente aspectos de la colectividad que construyen en la defensa de la tierra y las prácticas en defensa de las semillas, aunque también se ha trabajado en la defensa del agua, las culturas y los conocimientos para la producción. Todo ello en medio de un marco de avance neoliberal en el país, de concentración de la tierra y de la base material que sustenta la vida, junto con la negación de derechos de las mujeres y las comunidades.

Algunas características del campo costarricense

La agresiva avanzada del capitalismo en las últimas décadas se muestra en muchas relaciones de la vida cotidiana en las diversas latitudes. Algunas de ellas han sido las dinámicas de producción, comercialización y despojo de los alimentos o de otros elementos de la biodiversidad con usos conocidos o potenciales. La producción alimentaria en Costa Rica no se diferencia en términos generales de las características de la producción en el mundo, ya que sobreviven formas de producción en pequeña escala junto a concentraciones de tierra en monocultivos propiedad de empresas transnacionales. Estas tienen manifestaciones particularmente violentas en cómo impactan la vida de las comunidades y de las mujeres en específico: la pérdida de biodiversidad, la dinámica de concentración de los bienes y los altos niveles de contaminación son, entre otras, las características fundamentales del campo costarricense, base de los conflictos que hoy se viven.

Sobre la pérdida de la biodiversidad, tanto en cantidad como en autonomía de los pueblos sobre ella, el campo costarricense ha vivido una expansión de la producción en plantaciones desde la primera mitad del siglo XIX. El estado actual no es consecuencia de procesos de corta data, ya que desde los albores de la vida republicana, a mediados del siglo XIX,⁶ se da la expansión de la producción de café en plantaciones que fueron creciendo durante ese siglo y prácticamente todo el siglo XX en el Valle Central, aunque combinadas con pequeños cultivos cafetaleros (Peters, 2004; Samper, 1998). Este establecimiento de plantaciones de café se suma a la instalación de fincas de cultivo de banano (plátanos) desde la segunda mitad del siglo XIX en la zona Caribe, en primera instancia, que daría paso a la instalación de la transnacional United Fruit Company (Bourgeois, 1994). El cultivo del banano luego se extendería a la zona pacífico sur. Estos dos cultivos, café y banano, iniciarían la articulación de Costa Rica al mercado internacional; posteriormente, con el cultivo de palma aceitera, caña de azúcar y piña, constituyen la causa del avance en la destrucción de la biodiversidad existente en este puente continental y con ello la pérdida de una gran variedad de formas de vida, base de la alimentación y la salud de la población de este territorio.

Costa Rica como un país tropical, en contraste con los países templados, cuenta con una gran diversidad biológica por kilómetro cuadrado (Buades, 2010). También se ha promocionado como un país con un alto porcentaje de su territorio en áreas de conservación o protegidas; cerca del 25 % según el Estado costarricense (SINAC, 2019). Sin embargo, la expansión de las plantaciones de monocultivos llega hoy hasta las áreas de vida silvestre protegidas y humedales; en los últimos años se han puesto en marcha normativas que afectan las áreas de conservación ambiental en aras del agronegocio y el turismo, según denuncia la Federación Ecológica (FECON, 2019) y reporta el Programa Estado de la Nación (2019).

Históricamente hubo un libre trasiego de la diversidad biológica entre las diversas geografías, tanto por acciones del agua y del viento como de animales humanos y no humanos (Montecinos, 2014). Basten las referencias de los procesos colonizadores que permitieron llevar alimentos de un continente a otro (Silvertown, 2019), como papas peruanas y tomates mesoamericanos a Europa, café de África a América, y ni se diga del maíz mesoamericano poblando todo el planeta. Todo ello también resultado de las migraciones humanas y de procesos de colonización (Crosby, 1999, Silvertown, 2019). Estos movimientos entre diversas regiones no solo adquieren

⁶ El 31 de agosto de 1848 se funda la República de Costa Rica.

suma importancia por tratarse de la base de la agricultura y la alimentación, sino que se dan en lo que Silvia Rodríguez (2012) llama un “acuerdo ético”. Hasta hace poco tiempo no existieron “barreras económicas y políticas para obtenerlos”. Sin embargo, el modelo de agricultura comercial, profundizado durante el siglo XX, con el uso de tecnologías y prácticas de producción y de arrasamiento de especies, provocó la “erosión genética” que hoy constituye un verdadero problema para la vida en el planeta. Sin embargo, las respuestas políticas y tecnológicas no se dirigen a las causas, sino a “resolver los síntomas”, y han ido en la misma dirección que profundiza el problema: concentración y conservación artificial de los recursos biológicos (Rodríguez, 2012).

A pesar de la aprobación de una Ley de Biodiversidad en Costa Rica en 1998 que marca pautas para la protección de la biodiversidad y para que las comunidades indígenas y campesinas tengan el acceso y control de la misma, esta protección ha sido minada con el Tratado de Libre Comercio, con la promulgación de Decreto Ejecutivo N° 40.300 del Gobierno de Costa Rica (RMR, 2019) y con otros diversos intentos de proyectos de ley con el mismo propósito de regular, controlar y privatizar semillas y materiales genéticos vinculados a la producción de alimentos (Rodríguez, 2012). Podría resumirse que se ha arrasado con buena parte de la biodiversidad resultado de las prácticas de plantación de monocultivos y con la normativa legal que ha buscado despojar a las comunidades del acceso y protección de la biodiversidad. Según el Informe Estado de la Nación, 2019, “existen 3.824 hectáreas de cultivo de piña dentro de Áreas Silvestres Protegidas y otras 16.385 hectáreas en humedales. La precisión del estudio permite constatar que el problema es severo”. En estas áreas la desaparición de la biodiversidad es casi absoluta (Programa Estado de la Nación, 2019:11).

La industrialización de la agricultura, agravada con el neoliberalismo, ha desplazado a las poblaciones indígenas y campesinas. En Costa Rica se pasó de 11,000 ha de monocultivo de piña en el año 2000 a 60,000 ha en 2017 (Programa Estado de la Nación, 2017), mediante procesos ambiental y socialmente violentos, como usurpación de territorios indígenas, desaparición de comunidades campesinas y desaparición de 6,000 ha de bosque primario en el país, o como se ha mencionado, ante la invasión de áreas protegidas y humedales.

Respecto de los niveles de contaminación, en reiteradas ocasiones y por parte de diversas instancias nacionales e internacionales se ha conocido y denunciado el altísimo consumo de plaguicidas en el territorio costarricense, que ocupa el deshonroso primer lugar mundial en consumo de kilogramos de ingrediente activo de plaguicidas, por hectárea y por habitante (FAO, 2011; Angulo, 2019). La FAO

ha reportado desde hace casi una década que, según datos del World Resources Institute, en Costa Rica se consumen agroquímicos muy por encima del resto de países de la región latinoamericana, con 51.9 kg en ingredientes activos por hectárea (FAO, 2011). Los países que le siguen en América Latina son Colombia con 16.7 kg y Ecuador con 6 kg, con la tercera y novena parte de lo consumido en Costa Rica por hectárea. Y esta tendencia ha ido en aumento (FECON, 2019). Mientras Costa Rica se promueve como un país de conservación y protección de la naturaleza, las políticas que impulsan la producción de monocultivos en plantaciones para la exportación, la cotidianidad en la tala de bosques y zonas arboladas, así como el licenciamiento para la aplicación de agrotóxicos muestran una realidad muy diferente, caracterizada no solo por la constante amenaza a la biodiversidad, sino que consolida una fuerte concentración de la tierra en cultivos de alto impacto ambiental y prácticas que generan constantes y numerosos conflictos socio ambientales (Avendaño, 2018; Programa Estado de la Nación, 2018).

Este uso creciente de plaguicidas ha sido fomentado desde instancias estatales y por supuesto desde las empresas distribuidoras de estos productos en el mercado. Las familias entrevistadas en los asentamientos campesinos en tierras cedidas por el Estado comunican que una y otra vez las instituciones llegan con el “paquete tecnológico” (RMR, 2018–2019) y, por otra parte, en las plantaciones de monocultivos se usan crecientes cantidades de plaguicidas en fumigaciones aéreas de grandes extensiones. La producción de banano está vinculada a un uso masivo de plaguicidas. En su cultivo se emplean más de 3 millones de kilogramos de ingrediente activo por año (Ramírez, 2017) y, al aplicarse aéreamente, se rocían tanto a las plantaciones como a las comunidades aledañas.

A pesar de las llamadas de atención de diversos espacios, como Estado de la Nación, Defensoría de los Habitantes y organizaciones ecologistas, las importaciones de agrovenenos siguen creciendo y se considera que Costa Rica nunca había importando tantos agroquímicos en su historia como con la entrada en vigencia de los polémicos decretos ejecutivos del Ministerio de Agricultura y Ganadería y la Presidencia de la República 39995–MAG y 40059–MAG, que redujeron los controles de entrada y aplicación de agrotóxicos.

La construcción del pensamiento desarrollista en agricultura, centrada en el avance tecnológico, se ha dado asociada al uso de estos agroquímicos y manejos tecnológicos dependientes del exterior y no a formas sostenibles de producción. No usar los insumos sintéticos fue calificado como señal de atraso y la formación de profesionales en agronomía ha estado por décadas vinculada a la aplicación de insumos agrotóxicos. De ahí que la mayoría de las familias agroproductoras y trabajadores del agro simplemente se limitan a aplicar los tóxicos que los técni-

cos y comerciantes les recetan. Así lo refiere Fabián Pacheco, del Centro Nacional Especializado en Agricultura Orgánica (FAO, 2011).

En lo relativo al impacto en la salud, la contaminación de aguas por agrotóxicos es un tema que las comunidades han delatado desde hace más de una década, además de los casos denunciados y registrados de intoxicaciones masivas de trabajadores agrícolas o poblaciones vecinas a las plantaciones o en fincas. Por todas estas condiciones del manejo de la producción agrícola, no es sorprendente que la población rural costarricense esté enferma. Este impacto en la salud de las comunidades colindantes con las plantaciones es mucho más amplio que los casos denunciados. La población de estas comunidades, tanto en la zona sur como en el norte y Caribe, refiere que asisten a los centros de salud gran cantidad de personas de todas las edades que diariamente reportan problemas respiratorios y dermatológicos por vivir en un ambiente tan contaminado (UNICEF Costa Rica). Otros muchos, sobre todo adultos, no reportan su situación sino cuando las enfermedades están avanzadas, ya que en su mayoría se trata de trabajadores sin seguridad social ni estabilidad laboral.

Esta historia reciente del agro costarricense se traduce en un proceso de concentración de la tierra, con mayor extensión en fincas grandes, con más de 200 ha, que acaparan la mitad de los terrenos agrícolas, mientras que los plantíos en manos de pequeñas fincas han disminuido en los últimos años, con una significativa reducción en el área cultivable (Picado y Botella, 2015).

Esa reducción de fincas pequeñas habría que verla también relacionada con la expansión de los monocultivos para exportación, como el crecimiento de las áreas sembradas de piña y con la concentración de recursos en general. En septiembre de 2019 la Federación Ecologista denunciaba:

La Encuesta Nacional Agropecuaria recién publicada esta semana por parte del Instituto Nacional de Encuestas y Censos (INEC) omite ofrecer datos sobre la cantidad de piña sembrada en el país, la razón de esto es que las empresas piñeras, sobre todo las más grandes se niegan a dar información a los encuestadores desde al año 2017 (FECON, 2019).

Colonialismo ayer y hoy. ¿Qué se preguntan las mujeres de las comunidades del campo?

En esta condición del campo costarricense, reflejo de las políticas neoliberales, es preciso señalar que se suma un discurso en las propuestas de los sectores económica y políticamente dominantes con el enfoque de “interés nacional”, como si se tratara de la prioridad de toda la sociedad. Estos planteamientos neoliberales tienen el ca-

mino abierto desde el Estado. Solo para mencionar algunos elementos normativos que han profundizado el neoliberalismo: el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos–Centro América y República Dominicana (TLC) y sus trece leyes complementarias y, más recientemente, la ley regresiva en materia fiscal, titulada Ley de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas (Asamblea Legislativa, 2019) y la Ley de Apertura a la Importación de Agroquímicos.⁷ En estas condiciones surgen muchas contradicciones para la mayoría de la población que vive el impacto de tales políticas, pero escucha que debe sacrificarse y, mientras tanto, se profundiza la exclusión.

Las mujeres preguntan y se preguntan: ¿Por qué a la empresa transnacional no le importa rociarnos de venenos cuando hacen las fumigaciones aéreas? ¿Por qué no les importa si somos personas? ¿Por qué el gobierno permite eso?

Ante esas interrogantes sobre una acción tan violenta, se evidencia que la situación actual entra en conflicto con los principios de sensibilidad humana y de justicia, con el pensamiento que asume el respeto por seres humanos y los seres vivos. Cuando las mujeres están hablando de personas, seres humanos, están hablando de la vida, de la Naturaleza⁸ y desde quienes trabajan por la defensa de las personas y los bienes naturales. Y en este diálogo con las mujeres del campo reflexionamos y compartimos las preguntas que se hacen y nos hacemos colectivamente con ellas.

Ellas también se preguntan: ¿Por qué los huevos que producen las gallinas de las mujeres que estamos en el campo no se cuentan? ¿Por qué el trabajo de las mujeres no cuenta?

Desde ahí reflexionamos sobre lo colonial, las relaciones entre centro y periferia y cómo desde allí se dimensionaron los espacios, las personas y los bienes, para abordar desde la perspectiva colonial que vino a determinar cómo nos miraron, cómo nos miran y también cómo nos miramos a nosotras mismas, y a partir de eso mirar las formas de relacionar los pueblos y las sociedades en sus dinámicas económicas y políticas. A los pueblos indígenas y campesinos los ubicaron en la periferia de la periferia.

Por eso valoramos fundamental analizar junto con las mujeres la realidad que vivimos desde ahí, desde las preguntas que se hacen ellas mismas. Las leyes, las normas y el discurso oficial dicen que somos iguales como personas, pero en la

⁷ Decretos ejecutivos 39995-MAG y 40059-MAG, los cuales fueron impugnados ante la Sala Constitucional bajo los expedientes 18-009107-0007-CO y 18-019039-0007-CO.

⁸ Denominamos *Naturaleza*, con mayúscula, porque se desprende del concepto de universalidad, que engloba el todo, relacionado a su vez con el concepto de integralidad, que refiere la relación entre todas las partes y dadora de vida.

realidad eso no es lo que viven. En esta realidad pesan relaciones de poder para determinar cómo somos tratadas las personas. Las personas y nuestras vidas no somos atendidas con la misma importancia, no somos vistas con el mismo valor por las diversas instancias donde se toman decisiones, instituciones del Estado, iglesias, organizaciones de poder local o regional. Reflexionamos sobre la forma en que nuestras vidas están atravesadas por estas consideraciones de poder. Con las mujeres en el campo buscamos relaciones y pensamientos que ayuden a entender por qué sucede esto: la subordinación de nuestras vidas a los intereses del crecimiento del capital. Esta dimensión de la colonialidad de nuestros espacios y vidas, referida a un patrón de poder que, como lo expone Maldonado, “en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado, 2007:131).

Las mujeres indígenas han recibido de sus antepasados una transmisión de las opresiones vividas históricamente en sus comunidades ante la expansión colonial, hay relatos transmitidos de generación en generación sobre cómo vivieron y siguen viviendo discriminaciones. Las mujeres han expresado que, desde ese punto de partida, consideran que la comunidad tiene elementos en común, que desde ahí se construye identidad, para verse de frente a quienes las desplazaron y se apropiaron de territorios y culturas. En los territorios claramente definidos como pertenecientes a pueblos originarios⁹ se transmiten las experiencias vividas por los antepasados y se perciben muy fuertemente como vivencias coloniales-racistas. Pero en muchas ocasiones no se logra explicar la relación de lo que sucede hoy. Se hace evidente una contradicción entre el discurso oficial de la igualdad y las vivencias de opresión y discriminación que se experimentan hoy. Para analizar la relación entre el pasado y el presente, al abordar y descubrir relaciones de poder, de opresión, se preguntan: ¿Quiénes fueron antes y quiénes son ahora los que dominan? Las formas que adopta la dominación hoy pueden ser diferentes, en nombre del progreso se imponen diversas relaciones y prácticas económicas, como el turismo, la educación para el turismo, el uso de tecnologías, formas de producción basadas en agrotó-

⁹ Según la legislación costarricense se declaran reservas indígenas las establecidas en los decretos ejecutivos números 5904-G del 10 de abril de 1976, 6036-G del 12 de junio de 1976, 6037-G del 15 de junio de 1976, 7267-G y 7268-G del 20 de agosto de 1977, donde se delimitan los territorios por grupos étnicos (SCIJ, Ley Indígena).

xicos, trabajo asalariado en las plantaciones, formas y productos industrializados en la alimentación, en fin, cambios en la vida pero con características similares de dominación, y las mujeres continúan ubicadas en ese espacio determinado como periferia, como sector subordinado. Así, las mujeres se posicionan y definen sus territorios, sus cuerpos y espacios, para dimensionar que al ser considerados como periferia, no son valiosas para quienes ejercen poder sobre sus territorios, sus cuerpos y espacios. Esta desvalorización ayuda a comprender por qué hombres jóvenes de sus comunidades están destruyendo la biodiversidad y sembrando monocultivos de palma en el corazón de territorios indígenas, para tratar de asemejarse a los que tienen poder, a la forma de producir de los no indígenas o denominados “blancos”.

Como lo señala Quijano, la colonialidad se nutre de elementos como la idea de “raza”, que fue utilizada para justificar los tratos diferenciados entre conquistadores y conquistados y, con ello, diferenciando entre seres superiores e inferiores, desprendiéndose una estructura del control del trabajo, de control de recursos, en torno al capital (Quijano, 2014), que también se nutre del control de las mujeres desde el patriarcado. Los hombres jóvenes indígenas quieren verse como hombres modernos, fuertes y con dinero, sin escuchar las preocupaciones de las mujeres de la comunidad.

De manera que a partir de las fumigaciones de las comunidades y la revisión de las manifestaciones de la colonialidad y las discriminaciones, las mujeres ubican la lógica del sistema, desde la gran invasión colonial, con el despojo en toda su magnitud. Así, el conjunto de sus experiencias ya no son hechos aislados, sino parte de un despojo sistemático, que no se ha detenido, que tiene mayor intensidad en algunos momentos de expansión de las formas capitalistas de producción. Estas estructuras de dominación y subordinación que las mujeres van identificando en la vida cotidiana, en la vida de sus madres y comunidades, las reconocen también en la elaboración discursiva contradictoria que reciben desde diversas instancias (medios de difusión comercial, iglesias, instituciones y empresas donde laboran ellas o miembros de sus familias). Por una parte obtienen la idea de que somos iguales y valemos igual, pero también por siglos han ubicado las vidas y pensamientos de las comunidades, y de las mujeres en particular, en otra perspectiva distinta a lo que viene del centro, diferente a lo que oficialmente se considera lo bueno, lo moderno, lo blanco, lo científico, lo tecnológico, el desarrollo, el progreso, en fin, diferente a “la verdad” de ese centro.

Los hechos concretos y específicos que viven hoy las mujeres en el campo se pueden ubicar desde contribuciones conceptuales que los caracterizan y que han sido discutidos desde otras experiencias.

Concebimos la colonialidad como un sistema ideológico que, apoyándose en algunas ciencias sociales como la historia, la antropología y la sociología, justificó la lógica de la dominación de unos pueblos sobre otros. Dominación que, en la mayoría de los casos, también se validó con la ayuda de razonamientos filosóficos y preceptos morales que exponían argumentos altruistas, caritativos o benéficos para ayudar al otro, primitivo o atrasado, a superar los distintos estados de inferioridad en los que se encontraba respecto a la “Civilización” (Gómez-Quintero, 2010:89).

Las mujeres también han puesto en discusión sus condiciones, en lo relativo a sus actividades y conocimientos. Para referir las subordinaciones, se expresa que como mujeres también fueron despojadas de conocimientos, de pensamiento, y cómo son presionadas para pensar y actuar como impone el centro, el poder. La descalificación de su ideas se manifiesta no solo en el uso de la tierra, en las relaciones con la Naturaleza: “nos dicen que nuestro pensamiento es atrasado, que no sirve en estos tiempos modernos” (expresión de mujer en Territorio indígena Térraba, 2018).

Desde esa posición es posible analizar por qué a los empresarios, funcionarios y quienes deciden sobre las normas les resulta tan fácil considerar que los bienes y recursos, las vidas, deben estar al servicio de los centros de poder, como cuando se promueve que los territorios deben ser sacrificados para instalar una hidroeléctrica, a lo que las mujeres del campo manifiestan: “pero yo vivo ahí y quiero seguir ahí, ahí están mis ancestros, ahí está la vida de la comunidad y yo tengo derecho de estar ahí”. Pero eso no tiene valor para el poder y se plantea como un atraso, como una negación al progreso.

Cuando las mujeres reconocen la cadena de derechos negados, como lo expresa y escribe Cecilia Núñez en el boletín de la organización, pueden argumentar y accionar en defensa de esos derechos negados:

Primero: deforestan, ahí violan nuestro derecho al aire, al ambiente limpio. Segundo: echan químicos a la tierra. Con esto eliminan todos los seres vivos que hay en la tierra. Los residuos van a los ríos y contaminan nuestras aguas. Con esto violan nuestro derecho al agua y libertad de bañarnos y disfrutar de un río limpio. Cuando... pasan las avionetas fumigando todo lo que está alrededor... personas que vivimos cerca. Incluyendo niños y niñas... Eso nos da alergias y muchas enfermedades. Nos violentan el derecho a la salud. Denunciamos, pero están violando nuestro derecho a ser escuchadas (RMR, 2019).

Con manifestaciones como esta, las mujeres están articulando relaciones de diversos factores y espacios de toma de decisiones que confluyen en la negación

sistemática de sus derechos. Este proceso de crítica de las mujeres organizadas pone en discusión la construcción del discurso de igualdad desde la hegemonía de los sectores dominantes costarricenses. Aunque claramente la totalidad de la población en el territorio nacional no vive las mismas condiciones, el discurso oficial posiciona la idea que toda la población es igual y por lo tanto todas y todos deben sacrificarse en pro del desarrollo, como ha sido el discurso en torno a una política regresiva en impuestos, planteando que todos deben pagar impuestos, aunque se decreta amnistía tributaria para grandes empresas morosas.

En respuesta a los controles y subordinaciones coloniales, los pueblos, los cuerpos, migraron hacia fuera de ese centro, a territorios donde estuvieran a salvo, donde estuvieran más o menos seguros; espacios y territorios desde donde se ha hecho resistencia. En el caso costarricense la mayoría de los pueblos indígenas se refugiaron en las montañas, fundamentalmente del sur del país (Cordillera de Talamanca), inaccesible para los colonizadores en el período colonial. Y esa ocupación del territorio en las montañas, defendida también con las armas, permitió llegar al ahora con territorios indígenas definidos por ley como tierras exclusivamente destinadas a las poblaciones indígenas (Boza, 2014; Solórzano, 2011).

Los territorios vivieron, unos más y otros menos, relaciones con ese centro geográfico, de poder económico e ideológico, asentado en el Valle Central, centro colonial de Costa Rica. Así se dieron diferentes grados de contaminación con las ideas y relaciones coloniales. Los pueblos indígenas vivieron opresiones de clase y racializadas, y hoy todos los territorios indígenas sufren ocupación no indígena en proporciones importantes, invasión de finqueros y, en algunos casos, directamente de transnacionales (Zúñiga *et al.*, 2019).

Y de nuevo surgen preguntas de las mujeres en las comunidades: ¿Por qué ahora están interesados en nuestros territorios? ¿Por qué estas acciones tan agresivas ahora? Y es precisa esa revisión de la historia que se ha recogido, pero también de las transmisiones que se han hecho de generación en generación. Las relaciones capitalistas fueron avanzando sobre los territorios ocupados por las poblaciones indígenas. La fundación de centros de población, como Buenos Aires y Palmar, se convirtió en punta de lanza para colonizar los territorios ocupados por poblaciones originarias, tanto para la concentración de la tierra en manos de transnacionales, como el establecimiento de cordones de colonos mestizos, no indígenas. El avance de los finqueros sobre los territorios indígenas nunca se detuvo, pero recientemente se ha realizado una gran avanzada de ese despojo, en todos los ámbitos de la vida y en las diferentes regiones; con mucha similitud a lo que viven otros pueblos latinoamericanos. La complacencia del Estado ante la usurpación de los territorios

indígenas ha potenciado el despojo de tierras y bienes, promoviendo que la dinámica económica y todos los bienes estén produciendo y reproduciendo el capital transnacional (RMR, 2015; Zúñiga *et al.*, 2019; Bonilla, 2010).

Algunas personas de las comunidades indígenas expresaron, a lo largo de este proceso de trabajo con las mujeres del campo, que al vivir en un territorio demarcado no estaban en la dinámica general del país, del sistema, del capital, como si estuvieran protegidas de las dinámicas externas. Esto a su vez ha fortalecido la idea expresada por mujeres durante los encuentros de que todos estábamos bien y en paz. Sin embargo, en todos los territorios indígenas se fue dando ocupación no indígena y, por lo tanto, es ocupación no legítima ni legal, lo que ha transformado formas de producción, relaciones con la Naturaleza y relaciones con el consumo. Estas acciones de usurpación de finqueros en los territorios, a pesar de la ilegalidad, han sido secundadas y sostenidas desde los gobiernos, en diversos períodos, no solo con la omisión del cumplimiento de la Ley de Protección del Territorio, sino también con el recurrente incumplimiento del gobierno central de resoluciones judiciales sobre el desalojo de usurpadores (Mackay y Morales, 2014).

Las acciones invasivas se han fortalecido desde prácticas y políticas muy similares a otros Estados de la región. Las poblaciones discriminadas históricamente por clase y etnia están viviendo la destrucción de sus territorios y de las formas en que antes se reproducía la vida. Algunas veces esta destrucción se da con acciones más violentas y devastadoras, como incendios forestales, de fincas a punto de recoger sus cosechas, de ranchos habitacionales de familias indígenas y agresiones físicas o amenazas (Zúñiga *et al.*, 2019). O con políticas establecidas, como la aprobación desde el gobierno central de la construcción de proyectos hidroeléctricos que tendría como consecuencia la inundación de áreas del territorio, o la reducción de superficie del territorio por Ley. En el caso costarricense la Ley Indígena de 1977 disminuyó los territorios delimitados en 1956. Otras propuestas de despojo y destrucción que han provocado resistencia son: concesiones mineras, petroleras, concentración de la tierra, proyectos turísticos y agrícolas (Mackay y Morales, 2014).

Esta dinámica no diferencia a Costa Rica del resto de países de la región latinoamericana. Todos los días en nuestra América se talan árboles, todos los días se contaminan aguas, todos los días se persigue a personas que luchan por la defensa de los bienes de las comunidades. En Costa Rica ha venido acelerándose también el despojo, con agresivos cambios políticos. Desde las comunidades y en luchas muy aisladas se han dado resistencias y se ha puesto freno a proyectos de destrucción. Pero recurrentemente vuelven propuestas de exploración petrolera, se reabre el tema de la explotación minera, se retoman permisos para la instalación de nuevas

plantaciones, y se desconocen desde el mismo Estado resoluciones anteriores y acuerdos de los gobiernos locales, como la moratoria a la expansión de monocultivos aprobada en municipios de la zona norte del país, tal y como lo refiere el informe coordinado por Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), o como denuncian organizaciones ecologistas locales y la misma resolución de la Sala Constitucional (MINAE, 2018; Galvez, 2017; Madrigal, 2016).

Sobre el despojo en el campo y cómo lo viven las mujeres

Los cuerpos, las vidas, son expresión de los conflictos en los diversos territorios. Las particularidades en las posturas, en las formas de caminar, en el vestido, la realización de los trabajos, las condiciones de salud, los alimentos que se producen, los espacios donde se producen y la forma de producirlos, las tareas que se realizan individual y colectivamente, muestran la relación con el territorio y las afectaciones que este tiene. Todo está determinado o influenciado por esas relaciones de poder en el territorio. Los cuerpos y el espacio que habitan, que habitamos, se funden casi de manera indisoluble. Cada quien es parte de ese conjunto, con las condiciones en que se relacionan con el aire, la tierra, el agua y los alimentos. Por eso viven, vivimos, tantas violencias. En los casos específicos de las mujeres en el campo: poblaciones enfermas por agrotóxicos, por residuos de minería, desplazadas por megaproyectos, sin alimentos suficientes y de calidad por haber deteriorado la dieta al dejar de producir el maíz, frijoles y otros productos de la dieta tradicional y estar comiendo alimentos procesados, con harinas traídas de otras partes del planeta. Todas estas violencias se manifiestan sobre los cuerpos de las mujeres (Puleo, 2011).

Ante los conflictos en los territorios campesinos, indígenas y zonas de colindancia con megaproyectos, la violencia se acrecienta y, como se ha dicho, particularmente en las mujeres. El cuidado que recae en las mujeres es mayor ante la incidencia creciente de problemas de salud en las familias, lo que repercute en que las mujeres tengan menos posibilidades de salir a trabajar por una remuneración o salir a vender sus productos. Muchas mujeres maduras deben asumir cuidado de nietas y nietos, ya que las mujeres más jóvenes se desplazan a buscar trabajos remunerados cada vez más lejos de casa. Las mujeres maduras deben ahora cuidar a los y las mayores, cuidar enfermos, preparar alimentos, hacer ventas y cuidar niños y niñas para que mañana se incorporen a las plantaciones, pero también se les demanda tener ingresos monetarios.

Si sale a vender, el PANI¹⁰ le amenaza con quitarle los o las hijos. Si va a la toma de tierra o recuperar territorio indígena, el PANI la amenaza con quitarle los hijos. Si el agua está contaminada, las mujeres no pueden salir porque deben esperar el camión que distribuye agua en un cisterna (expresión en uno de los encuentros, RMR, 2018).

Estas condiciones han provocado que las mujeres controlen menos bienes, tengan cada vez más ocupaciones, controlen menos su tiempo, su trabajo y su cuerpo. A esta arremetida desde las instituciones como el PANI se suman discursos y prácticas religiosas retomando el papel de las “mujeres buenas”, en sus hogares, al servicio de los demás y bajo la tutela de los hombres de la familia, del vecindario o de la iglesia, planteándose un conflicto en las mujeres que están en lucha por la defensa de sus territorios y el mandato del regreso a sus casas. Cuando se controla más a las mujeres es más fácil el control del territorio-tierra. La participación de las mujeres en la mayoría de los conflictos ambientales y territoriales fortalece a las comunidades y sus luchas. El control y limitaciones impuestas por la institucionalidad impide en muchos casos esa participación. Las mujeres descubren que el control sobre ellas constituye un asunto de política, de poder.

Aunque la mayoría de los hombres en las comunidades rurales no tienen seguridad en sus ingresos, ya sea por la venta de productos de la tierra o por trabajos a destajo, sin continuidad laboral, el manejo del dinero les confiere una posición de mando. Las mujeres controlan menos tierra cada vez a causa de la concentración de esta ante el avance de los megaproyectos de plantaciones de piña, palma y banana, y en los casos en que pueden disponer de un solar o parcela, generalmente las fumigaciones aéreas no les permiten la realización de actividades agropecuarias por los altos niveles de toxicidad. Por lo tanto, a través de ese dinero controlado por los hombres de las familias, los niveles de dependencia de las mujeres se acrecientan, en el ciclo denominado por Federici (2018) como “patriarcado del salario”. A cada ciclo de despojo capitalista, las violencias específicas sobre las mujeres se multiplican (CLACSO, 2016).

A todo este entramado de despojo se unen las propuestas paliativas de los programas gubernamentales de emprendedurismo, donde más allá del despojo de los bienes, se intensifica el proceso de afectaciones emocionales. Estos programas ponen a las mujeres a competir por los financiamientos, si alguna no gana es porque supuestamente no fue capaz de hacer una buena propuesta, un buen proyecto; luego, si lo logra, obliga a las mujeres a competir, en condiciones muy desiguales,

¹⁰ PANI: Patronato Nacional de la Infancia

con las dinámicas globalizadas de la economía. Por último, cuando las mujeres no pueden sostener esas actividades, son culpabilizadas con la carga emocional de que son incompetentes, de que ha sido responsabilidad de ellas porque no lograron dar paso a la empresarialidad, porque no fueron competitivas. Todo esto genera una gran frustración en las mujeres. El Estado no asume la responsabilidad de no haber creado las condiciones adecuadas para la participación de las mujeres en la dinámica económica y no solo las deja en un mercado inhóspito, sino que se recrudecen las normativas y condiciones excluyentes para la producción y comercialización.

En el caso de Costa Rica, desde la Ley de Creación del Servicio Nacional de Salud Animal (SENASA), se ha ejecutado la prohibición de la producción de gallinas, pollos y cerdos en pequeñas unidades campesinas. Bajo el supuesto de que contaminan las producciones agroindustriales, el sistema genera despojo de semillas y variedades genéticas de gallinas de producción campesina, conocidas como gallinas criollas, situación que han reportado las mujeres en el campo.

De nuevo en el diálogo de las mujeres se concluye sobre las prácticas de esa economía de muerte, esa forma de sociedad donde unos se van adueñando de todo lo que antes era de los pueblos y comunidades: “nos va quitando no solo la tierra y los bienes, sino que van cambiando nuestras formas de pensar y de hacer” (RMR, 2018).

¿Cómo defienden las mujeres su territorio cuerpo-tierra, derechos y bienes para la vida?

Las luchas de los pueblos en defensa de sus territorios y de la vida se extienden por todo el continente. Conocemos de luchas en prácticamente todos los países, tanto en defensa del derecho a producir sus alimentos como en contra del arrasamiento por quemas de la biodiversidad, contra el control de biodiversidad por normas y artilugios legales, luchas contra otras formas de explotación de los recursos y despojo de bienes en función de la lógica del capital, como minería o hidroeléctricas (Navarro, 2016).

Para las mujeres, la participación en la defensa de los bienes comunes pasa por la conquista de los derechos sobre su cuerpo. Señalan el derecho a no ser agredidas y a salir de sus casas para poder organizarse. Con una muy limitada historia de organización de las mujeres en general y menos aún de las mujeres del campo, las campesinas e indígenas encuentran dificultad para salir, para juntarse y más aún para reflexionar y concebir por qué estar organizadas. “Yo creía que eran mujeres de afuera que venían y nos decían qué hacer. Fue luego que comprendí que la organización soy yo, con mis compañeras” (relatos de encuentro de la RMR, 2018).

En el proceso han encontrado la fuerza para defender su derecho a salir, a decidir sobre las actividades que pueden hacer, relacionarse con otras personas, moverse. Fundamentalmente relacionan su derecho a salir con problemas o situaciones que les están afectando. En el proceso las mujeres han manifestado que los familiares presionaban para que llevaran dinero después de una reunión, y eso muchas veces les impedía ver que la organización es también para acompañarse en las luchas.

Cuando las mujeres se han sentido más seguras de sus reflexiones, acompañadas en sus ideas, logran externarlas ya no solo con las otras mujeres, sino también en sus familias, comunidades y organizaciones locales. “Nos hemos abandonado porque todo tiene precio, antes no era así en las comunidades; lo hemos perdido hermanas, ¿qué hacemos para apoyarnos? Eso es la hermandad indígena y entre campesinas, debe ser igual”, según declaraciones de las mujeres en los encuentros de la RMR. Estos enunciados dibujan una intencionalidad de articulación, una ruptura del confinamiento, aunque observan que “es difícil tomar decisiones juntas, porque nos enseñaron que cada quien en su casa” (expresiones en encuentro RMR, 2019). Reconocen que es en la colectividad que pueden fortalecerse y apoyarse, esa colectividad censurada y condenada cotidianamente desde las relaciones patriarcales para impulsar el individualismo.

Con la participación cambian las perspectivas de la colectividad: “Aprendí que la organización es la que tiene la fuerza y cómo las mujeres de las regiones han podido reclamar sus derechos” (expresiones en encuentro RMR, 2019).

Sobre el papel de la organización en los procesos de recuperación de tierras, las mujeres ponderan la información que se comparte, el apoyo entre las mujeres, ya que “las amenazas crean clima de terror y nos hacen sentir solas”. Algunas mujeres del campo lo expresan desde la energía que les roba el sistema: “a veces digo que no puedo, me sacude este sistema agresor”. Por eso les revive y les fortalece poder encontrarse. “Llegar lo sentí como un milagro, estar aquí y ahora”.¹¹

Buena parte de las mujeres organizadas en la Red de Mujeres Rurales están en tierras cuya posesión o usufructo se da en condiciones de conflicto. Se trata de demandas colectivas, con ocupaciones de hecho por parte de familias campesinas en terrenos con dudosa propiedad registral o posesión de terrenos usurpados anteriormente por finqueros dentro de los territorios indígenas. La mayoría de las mujeres recuerdan conflictos por la tierra en sus regiones, también por ocupaciones de hecho de fincas antes acaparadas por terratenientes pero que no estaban cultivadas. Estas luchas por tierra sucedieron en diversos momentos de sus vidas y

¹¹ Todas las expresiones entrecomilladas son expresiones de las mujeres organizadas en la RMR.

muchas recuerdan pérdidas de la tierra familiar por decisiones de los hombres de la familia. Los recuentos que han hecho en los encuentros de la organización ponen en evidencia la conflictividad por la tierra desde los relatos de sus abuelas, a lo largo de más de 75 años, o desde lo que ellas con sus vidas, sus cuerpos y los de las mujeres cercanas tienen. Los conflictos por supuesto van más allá de este período del que las mujeres organizadas tienen recuerdos. La recuperación de la memoria colectiva sobre cómo llegaron a constituirse en comunidades ha sido fundamental para saber de dónde vienen y saber que antes no estuvieron en paz y sin conflictos y opresiones; para reconocer que no se trata de un problema nuevo.

Sin embargo, los conflictos en torno a la tierra y con la participación de las mujeres son cada vez más frecuentes. En la Red han participado mujeres en lucha por la tierra en zonas de antiguas fincas bananeras, en Finca 2-4, Finca 3, Finca 9, Finca Puntarenas, de la zona Sur, en Almendros y Perlita de Siquirres, en el Caribe, en Medio Queso, La Virgen y Cristorrey, en los Chiles, en Las Américas de Upala, zona Norte. No recuerdan las mujeres participantes casos en que el otorgamiento de tierra se haya dado sin presión ejercida por las familias. Aunque en algunos casos recuerdan que en la década de los ochenta y noventa, cuando había interés del finquero por vender la tierra al gobierno, el mismo finquero estimulaba la ocupación de la finca por familias campesinas para presionar por la compra de su terreno. “Era una manipulación entre los finqueros y los gobiernos” (RMR, 2015).

Sin embargo, en esos procesos se sacrificaban los derechos humanos de las familias ocupantes en un país que se promociona como respetuoso de los derechos humanos, ya que en muchos desalojos mediaron actos violentos y, en la mayoría de los casos, los policías destruyeron alimentos y otros bienes y los ocupantes recibieron golpizas que les causaron fuertes lesiones y, en algunos casos, el asesinato de los ocupantes. “Irrespetan la vida, utilizan la violencia contra los campesinos”¹² (RMR, 2015).

Sumadas a estos casos, existieron y existen conflictos en los que no medió una toma¹³ de tierra. En el caso de Perlita de Siquirres, las familias han ocupado estas tierras desde antes de que llegara la compañía bananera. Sin embargo, nunca

¹² Algunos casos documentados de campesinos muertos a manos de la policía o finqueros: Celso Garita, abril de 1994, en Chapernal de Puntarenas. Álvaro Monge Jiménez, 26 de noviembre de 1995, en Los Ángeles de Río Jiménez de Limón. Miguel Trejos Sandoval, 30 de diciembre 1995, en Centrales, 26 Millas de Batán Limón. Álvaro Aguilar a manos del norteamericano Max Dalton, 13 de noviembre de 1997.

¹³ El concepto de toma de tierra en el espacio rural se refiere comúnmente a la situación dada cuando un grupo de personas se organizan y entran simultáneamente para instalarse y quedarse viviendo y sembrando el terreno.

contaron con escritura registral y por ello, conforme la empresa transnacional fue extendiendo su área de plantación, los terrenos de las familias vecinas del pueblo quedaron subsumidas en los registros de la compañía, por lo que la demanda de las mujeres participantes es la escritura registral de los terrenos que han poseído sus familias durante varias generaciones.

Los casos de recuperación de los territorios indígenas se dan después de los acontecimientos de 2010, cuando un grupo de indígenas de diversos territorios toman la Sala de Beneméritos de la Asamblea Legislativa para presionar por la aprobación de la Ley de Autonomía Indígena. Después de esta acción son expulsados violentamente del edificio (Faerrón, 2014). A partir de ese momento, el movimiento que lucha por la autonomía indígena sostiene el planteamiento de que la defensa de los territorios indígenas se da recuperándolos de hecho. Así es expresado por una de las mujeres indígenas participantes en la Red: “No tenemos que venir a la ciudad a pedir nada, San José¹⁴ no es de nosotros, la Asamblea Legislativa no es de nosotros, es del gobierno. La autonomía se defiende en el territorio, que es nuestra casa” (RMR, 2015).

Ante las negativas del Estado costarricense para actuar de acuerdo a la Ley de Aprobación del Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, aprobado como ley 7316 por la Asamblea Legislativa en junio de 1989 (Asamblea Legislativa, 1989), las familias indígenas siguen realizando recuperaciones de hecho de fincas en los territorios indígenas.¹⁵

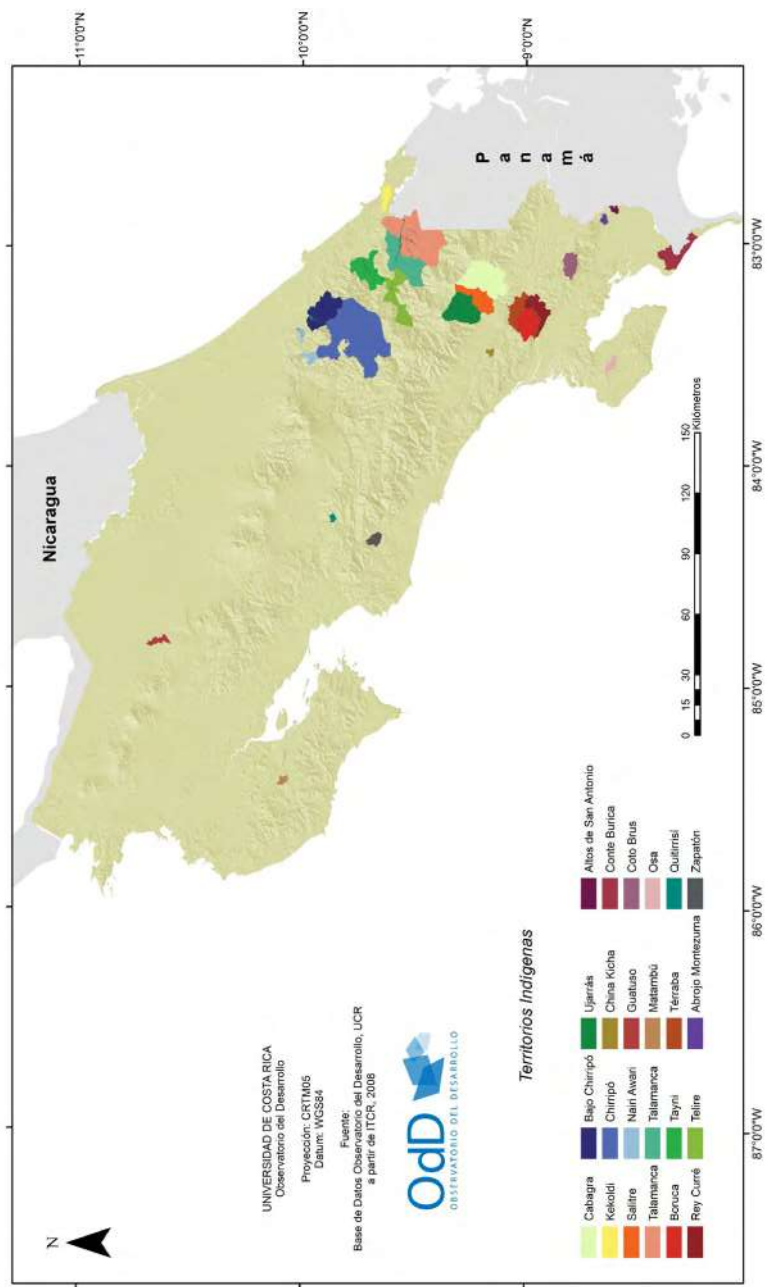
Desde entonces se han recuperado 43 fincas o lotes en el territorio indígena Salitre en el sur del país, algunos con el propósito de solucionar los problemas de vivienda en el centro de la comunidad, pero la mayoría con el fin de proteger nacientes, bosques, producir alimentos y seguir siendo pueblos indígenas. En muchos de estos casos, las mujeres están exigiendo su derecho a la tierra. También participan en la Red mujeres de recuperaciones de territorio Térraba, en la finca San Andrés y Crun Churim en Rey Curré (figura 1), todas en la zona sur del país. Podría decirse que las mujeres se organizan para apoyarse en sus procesos familiares y comunitarios, en la búsqueda de articulaciones desde sus necesidades como mujeres que no necesariamente encuentran en otros espacios.

Paralelo a estas acciones, las familias recuperadoras han iniciado procesos judiciales demandando el cumplimiento de la Ley, en tanto está claramente establecido: “Las reservas indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles

¹⁴ San José es la ciudad capital.

¹⁵ Se denominan recuperaciones a las ocupaciones de hecho por parte de familias indígenas de terrenos que están ocupados ilegalmente por no indígenas.

FIGURA 1. Ubicación de territorios indígenas en Costa Rica



FUENTE: Atlas de los Pueblos Indígenas de Costa Rica (Gómez, 2014)

y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar o de cualquier otra manera adquirir terrenos o fincas comprendidas dentro de estas reservas” (SCIJ, Ley 6172, 1977). Al amparo de esta normativa existen resoluciones judiciales que obligan al Estado costarricense a proceder al desalojo, pero el Poder Ejecutivo no lo llega a concretar.

La Defensoría de los Habitantes ha instado a las autoridades del Poder Ejecutivo, Legislativo y Judicial a emprender de manera prioritaria las acciones necesarias para garantizarles a los pueblos indígenas costarricenses su derecho primordial a la propiedad de sus tierras y territorios. Los pueblos indígenas han planteado y lo recoge la Defensoría de los habitantes en 2017:

Es necesario que el Estado costarricense elabore, con la participación de los pueblos indígenas, un proyecto nacional que contemple acciones de saneamiento, ordenamiento, demarcación, delimitación en el sitio, restitución y reparación de las tierras indígenas, incluidas aquellas consideradas ancestrales o de uso tradicional. En este proceso, debe contemplarse de manera particular y primordial la visión de las mujeres indígenas, reconociendo que generalmente han quedado rezagadas de estas discusiones (elmundo.cr, 2017).

En la mayoría de los casos, las mujeres han denunciado que se han presentado acciones violentas de finqueros, con la complicidad de los policías, contra la ocupación de la tierra, quemando los ranchos de las familias indígenas, cultivos y cosechas, y agrediendo a las mujeres (RMR, 2014). “Hemos decidido hacer ocupación de nuestros territorios, nos organizamos como mujeres y también las niñas y niños se integran para defender nuestro derecho a la tierra. Nos ha costado mucho, incluso el asesinato de nuestro líder Sergio Rojas, y aun así hay sectores donde se ignora nuestra lucha, no lo saben o lo hacen de lado” (RMR, 2019). Las mismas mujeres indígenas en su intervención lo vinculan con posiciones religiosas que antes y ahora desconocen los derechos de los pueblos a su vida. “Las religiones han venido a imponer, con la colonización fuimos casi exterminados, pero ahora queremos el reconocimiento a nuestro pueblo bribri” (expresiones en encuentros de la RMR, 2019).

Algunas mujeres identifican que el Estado patriarcal quiere mantener la invasión a los territorios indígenas. Como hay muchas mujeres en defensa de su tierra, “el PANI llega a las comunidades a amenazar a las madres con que les quitarán sus hijos si ellas están en la lucha. Las mujeres están resistiendo porque es la única manera de que las cosas cambien”, por eso plantean “El Estado firma y ratifica el Convenio de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales pero no lo cumple” (RMR, 2019).

La demanda de saneamiento de los territorios implica sacar a los finqueros, a los no indígenas, de los territorios indígenas y sus estructuras de autogobierno,

ya que actualmente no solo ocupan la tierra sino que ocupan cuotas de poder en la toma de decisiones de las instancias de gobierno local. El saneamiento del territorio implica la depuración del padrón de inscripción de los habitantes del territorio, y es ahí donde las mujeres solicitan la inclusión con plenos derechos de las mujeres indígenas, ya que paradójicamente hay finqueros no indígenas inscritos pero no lo están todas las mujeres indígenas de los territorios.

En los procesos de recuperaciones de tierra, en territorios indígenas y comunidades campesinas hay quienes han planteado que primero se debe dar la recuperación del territorio y después los derechos de las mujeres. Sin embargo, en la mayoría de las recuperaciones de tierra las mujeres tienen una activa participación y desde esa condición, donde ellas ponen el cuerpo, empiezan a demandar el ejercicio de derechos como mujeres, resquebrajando prácticas patriarcales y misóginas.

Se dan algunos casos en que las mujeres deciden en su tierra, pero hay muchos en donde ellas no deciden, aunque la propiedad esté a su nombre. También hay incidentes reportados por las mujeres, cuando han observado que otras mujeres no alcanzan a ejercer sus derechos. “Y muchas veces decimos que en las familias todo se decide en conjunto, pero no es cierto, ocultamos agresiones y así no reconocemos” (RMR, 2019).

En algunos momentos, las mujeres de comunidades vecinas se desplazan y reúnen en las fincas recuperadas o tomadas como muestra de solidaridad, inclusive realizan trabajos de siembra o cultivo para apoyar a las familias recuperadoras. “La Red nos permite tener otra vivencia, fuimos como colectivo a esa tierra, a ver las características de esa tierra, el terreno de uso colectivo y ya tenemos otra visión del uso de la tierra”, plantean sobre encuentros de la organización en el territorio. Y ponderan el proceso organizativo que acuerpa las recuperaciones en los territorios, con declaraciones como: “Me alegro porque hay muchas mujeres reforestando”, “No se dejen arrancar, echen raíces porque con raíces fuertes no nos arrancan”, “Me impresionó ir a la finca recuperada y sembrar un árbol. Es vida lo que estoy sembrando” (expresiones de las mujeres en encuentros, 2019).

Estas acciones constituyen posicionamientos sobre el derecho de las mujeres a la tierra y reflexionan y deciden qué hacer con la tierra.

Derecho a producir y defensa de las semillas

En este contexto de exclusión, en esta condición de crisis y de políticas neoliberales que siguen agravando la situación, las mujeres organizadas se posicionan y realizan una práctica de resistencia desde la organización y desde la producción que

realizan en sus predios. Las mujeres reconocen que deciden sobre menos cantidad de tierra y sobre bienes de menor valor: “Sabe y decide de gallinas pero no de ganado” (RMR, 2018). Los encuentros de las mujeres también pueden tener como eje el intercambio sobre prácticas y labores productivas, y con ello también un proceso de elaboración de conocimiento desde prácticas agrícolas conocidas y otras aportadas por otras personas.

Falta mucho por conocer sobre la contribución de las mujeres a la diversidad genética y nutricional de sus familias y comunidades en Costa Rica y de las mujeres organizadas en la Red de Mujeres Rurales. Queda por ampliar el conocimiento sobre la capacidad de resiliencia de estas prácticas a la crisis climática y para la conservación de vida silvestre. Todas estas prácticas derivadas de la agroecología promueven interconexión comunitaria, autonomía, independencia de insumos externos dañinos y de fuerzas políticas y económicas.

Desde esta condición y en el quehacer, las mujeres reflexionan y vinculan la precariedad de su situación a partir de las formas de dominación sobre ellas y sobre la tierra. El proceso ha permitido que las mujeres participantes reconozcan la necesidad de su participación en la toma de decisiones y el control del uso de la tierra y otros bienes. Su participación también ha conducido a que ellas demanden un mayor involucramiento familiar y comunitario en aspectos como manejo del agua, construcción de vías de acceso, formas de contaminación y elementos vinculados a la salud, sin dejar de lado también el acceso y toma de decisiones sobre el dinero. Quizá una de las áreas en las que se avanza más lentamente es en la distribución del trabajo doméstico. Sin embargo, también en este renglón las mujeres han empezado a demandar la participación de otros, al tiempo que defienden su derecho a estar organizadas (Tinamaste, 2016–2017).

En la mayoría de las actividades de la organización se establecen equipos que por turnos realizan la preparación de los alimentos durante el tiempo que dure el encuentro. Se le da valor a la elaboración de la comida, vinculada a la importancia de esta tarea para poder desarrollar el evento, tal y como es fundamental para la vida. Todas las personas participantes, incluidas las visitantes de universidades, deben participar en la preparación de alimentos y otros aspectos de cuidados, como limpieza del lugar y lavado de trastes. Este hecho permite un intercambio de conocimientos y experiencias sobre la preparación, pero también sobre el uso de algunos alimentos que están en desuso. Esto estimula la siembra de otros productos y cumple un papel en el rescate de alimentos tradicionales que han dejado de usarse (Tinamaste, 2016–2017).

El intercambio y la recuperación de semillas constituyen un eje fundamental en la vida de la organización de las mujeres del campo. Si bien están inmersas en

luchas de más largo alcance, las semillas son inmediatamente tangibles, con posibilidad de dar frutos, reproducirse o producir biomasa en poco tiempo. El brote de nuevas formas de vida en sus predios genera un estímulo emocional importante para seguir adelante. Pero, al mismo tiempo, son bienes que han sido reproducidos por generaciones y pueden seguir aportando en y para la reproducción de la vida. Esta condición permite una relación con el tiempo, una relación de ellas, de la naturaleza y el tiempo a partir de los ciclos vitales de cosechas y el resultado de su trabajo.

En todas las actividades de la Red de Mujeres Rurales se establece un altar de semillas y materiales para la reproducción de cultivos, fundamentalmente alimentos, que permite varios resultados; compartir entre unas y otras bienes tan valiosos como las semillas genera el sentimiento de solidaridad, de diseminar las semillas hacia otras comunidades. Partiendo del principio: a mayor distribución mayor protección de la vida, las mujeres adquieren más variedades de alimentos y plantas de otros usos, no se requiere dinero para sembrar otros cultivos, se promueve la adaptación a la diversidad de climas en tiempos de crisis climática, se intercambian conocimientos de sus usos y formas de preparación.

Por estas motivaciones y toda la vinculación que tienen las semillas como base de la reproducción en sus vidas, la reacción ante el Decreto Ejecutivo 40.300¹⁶ y los proyectos de Ley para el control y registro de las semillas ha causado gran indignación en las mujeres y sus familias. Estas políticas constituyen otro paso en el despojo de los bienes comunitarios. La Red ha interpuesto un Proceso Contencioso Administrativo planteando la ilegalidad del Decreto Ejecutivo al no respetar la Ley de Biodiversidad, ni el Convenio 169 de la OIT. Con esto, al igual que en los casos de conflicto por la tierra, las mujeres incursionan en acciones judiciales al tiempo que defienden en lo inmediato el derecho a los bienes de ellas y sus comunidades. Con la consigna “Las semillas deben ser libres como las mujeres”, articulan la defensa de sus derechos con la defensa de los bienes para la vida.

Lo que hacen las mujeres en el campo es definitivamente un quehacer feminista, un feminismo que se construye cotidianamente, que crece cada día con su pensamiento y su acción. Ellas están poniendo en diálogo sus trabajos, sus vidas, sus entornos, sus historias. Cuando se encuentran y se acompañan les permite cuestionar lo que viven.

¹⁶ Decreto Ejecutivo No. 40.300 MAG. Reglamento Procedimiento para el registro de variedades comerciales. Normativa que aunque en el enunciado plantea no incluir las semillas de uso campesino, en el articulado obliga al registro de cualquier semilla vendida y por lo tanto lesiona los derechos a la producción, reproducción y venta de semillas locales y tradicionales.

Conclusiones

Las políticas neoliberales han avanzado en la destrucción de la base física en la que se sustenta la vida y en el despojo de los bienes a las comunidades y a las mujeres del campo en particular.

Sin embargo, confluyen una serie de factores que provocan a las mujeres del campo a la articulación para la defensa de sus derechos y sus bienes. En este proceso, las mujeres descubren el derecho a organizarse y, con ello, descubren la capacidad de analizar y accionar sobre la posesión de bienes y sobre la toma de decisiones. Reconocen la subordinación para cambiarla. Ese proceso de reconocimiento de derechos negados se da desde lo tangible, donde se plantean interrogantes, ya que las situaciones que viven no están dadas, no son inamovibles.

También en el proceso organizativo se descubre que el despojo se acelera, así como su contraparte, la concentración de recursos. Las mujeres identifican los impactos en sus vidas, más allá de la comunicación oficial, y eso permite desarrollar capacidad crítica sobre la sociedad.

La metodología es un elemento consustancial del proceso organizativo en tanto parte de lo vivencial, de las experiencias mismas de las mujeres. En relación con lo interno de la organización, las mujeres externalizan criterios y preocupaciones. Dejan de callarlas, porque dejan de ver normalidad en lo que viven.

El discurso del desarrollo que demanda el sacrificio de las mujeres y las comunidades es criticado y visto como violencia contra sus cuerpos y sus territorios. La escalada en el despojo de los bienes colectivos es una escalada de violencia que provoca más trabajo en las mujeres. Y en esta dirección se articulan acciones institucionales, demandas económicas y discursos desde varios emisores. La institucionalidad exige que las mujeres estén cuidando a niños y niñas, bajo amenaza de quitarles la custodia, pero es preciso salir a buscar el sustento, con trabajos diversos, mientras los discursos religiosos presionan sobre el deber del trabajo, el confinamiento en casa y alejarse de las luchas. La organización ayuda a analizar estas relaciones de subordinación.

Desde la participación, las mujeres del campo avanzan en la ruptura del confinamiento, en la construcción de autonomía y en la perspectiva de construcción desde la colectividad.

Referencias

- Angulo, Yamileth (2019). “Costa Rica aumentó importación de plaguicidas desde la aprobación de ‘polémicos reglamentos’, denuncia FECON”. En *Elmundo.cr* [en línea], 27 de febrero. Disponible en <https://www.elmundo.cr/costa-rica/costa-rica-aumento-importacion-de-plaguicidas-desde-aprobacion-de-polemicos-reglamentos-denuncia-fecon>
- Asamblea Legislativa (1989). *Ley de Aprobación del Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes*. Costa Rica: Asamblea Legislativa.
- Asamblea Legislativa (2019). *Ley de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas*. Disponible en: http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=87720&nValor3=114361&strTipM=TC
- Avendaño Flores, Isabel (2016). *La relación ambiente y sociedad en Costa Rica. Entre gritos y silencios, entre amores y odios*. Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Bonilla, Alejandra (2010). *Mas desposeídas que propietarias. El acceso a la tierra también es una cuestión de género*. Costa Rica: AGEM-UNIFEM.
- Bourgois, Philippe (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José, Costa Rica: Editorial DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones).
- Boza Villarreal, Alejandra (2014). *La frontera indígena de la Gran Talamanca: 1840-1930*. San José, Costa Rica: EUCR-EUNED.
- Buades, Joan (2010). “Alerta climática, quimera turística y placebo REDD en Centroamérica, México y El Caribe”. En *Alba Sud*. Disponible en: <http://albasud.pangea.org/publ/docs/34.pdf>
- CLACSO (2016). “Grupo de Trabajo Cuerpos, territorios y feminismo”. CLACSO [en línea] Disponible en: <https://www.clacso.org/grupos-de-trabajo/listado-de-gt/?pag=detalle&refe=7&ficha=763>
- Crosby, Alfred (1999). *Imperialismo Ecológico. La expansión biológica de Europa. 900-1900*. Barcelona: Editorial Crítica.
- elmundo.cr* (2017). “Defensoría: Costa Rica debe cumplir con derechos de pueblos indígenas”. En *elmundo.cr* [en línea], 9 de agosto. Disponible en: <https://www.elmundo.cr/costa-rica/defensoria-costa-rica-cumplir-derechos-pueblos-indigenas/>
- Faerrón, Ana Lucía [Canal UCR] (13 de mayo de 2015). *Salir a volar/Documental* [archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=kK1sAcCyt58>
- Federación Ecologista (FECON) (2019). “Invasiones de Piñeras en Áreas Silvestres Protegidas y Humedales Aumentan 300%”. En *FECON* [en línea], 13 de noviembre. Disponible en: <https://feconcr.com/agronegocios/invasiones-de-pineras-en-areas-silvestres-protegidas-y-humedales-aumentan-300/>
- Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible en: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/>

[TDS_map49_federici_web_0.pdf](#)

- Galvez, Jorge (2017). “La aparofobia del Estado costarricense y su apoyo a los monocultivos”. En *Semanario Universidad* [en línea], 15 agosto. Disponible en: <https://semanariouniversidad.com/opinion/la-aporofobia-del-estado-costarricense-apoyo-los-monocultivos/>
- Gómez Meléndez, Agustín (2014). *Atlas de los pueblos indígenas de Costa Rica*. San José: Observatorio del Desarrollo. Universidad de Costa Rica. Disponible en: <http://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/15088/Atlas%20de%20los%20Pueblos%20Ind%c3%adgenas%20de%20Costa%20Rica.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Gómez-Quintero, Juan David (2010). “La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina”. En *El Agora USB*, vol. 10, núm. 1, pp. 87-105. Disponible en: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/366>
- Jara Holliday, Oscar (2018). *La Educación Popular latinoamericana. Historia y claves éticas, políticas y pedagógicas*. San José: Centro de Estudios y publicaciones Alforja.
- MacKay, Fergus y Alankay Morales Garro (2014). *Violaciones de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. El ejemplo de Costa Rica*. Moreton-in-Marsh: Forest People Programme. Disponible en: <https://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2014/02/violationsterritorialrightscostaricaspanishfeb2014.pdf>
- Madrigal, Luis Manuel (2016). “Sala Constitucional anula prohibición de siembra de piña en Los Chiles”. En elmundo.cr [en línea], agosto 27. Disponible en: <https://www.elmundo.cr/costa-rica/sala-constitucional-anula-prohibicion-de-siembra-de-pina-en-los-chiles/>
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
- MINAE-SINAC-CONAGEBIO-FONAFIFO (2018). *Sexto Informe Nacional de Costa Rica ante el Convenio de Diversidad Biológica*. Costa Rica: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo-Apoyo técnico para que las Partes Elegibles desarrollen el Sexto Informe Nacional para el CDB (6NR-LAC, SecCDB, GEF, PNUD). Disponible en: <https://www.cr.undp.org/content/costarica/es/home/library/SextoInformealCDB1.html>
- Montecinos, Camila y Francisca Rodríguez (2014). “UPOV 91: El ataque contra las semillas en Chile”. En Lucia Vicente y Maria Eugenia Jeria (eds.), *Leyes de semillas y otros pesares: Los pueblos de América Latina las cuestionan e impugnan*. Alianza Biodiversidad. Disponible en: <https://grain.org/e/5002>
- Navarro, Mina Lorena (2016). “Luchas por lo común contra el despojo capitalista en México: tramas indígenas y campesinas en defensa de la vida”. En Lucía Linsolata (coord.),

- Lo comunitario-popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2011). “Costa Rica: Número uno del mundo en uso de agroquímicos”. En *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura* [en línea]. Disponible en: <http://www.fao.org/in-action/agronoticias/detail/es/c/508248/>
- Peters Solórzano, Gertrud (2004). “Exportadores y consignatarios del café costarricense a finales del siglo XIX”. En *Revista de Historia*, núm. 49–50 (enero), pp. 59–109. Disponible en: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/1783>
- Picado, Wilson y Elsa Botella Rodríguez (2017). “Tenencia de la tierra y cambio territorial en Costa Rica (1950–2015)”. XII Congreso Internacional de la Asociación Española de Historia Económica, Salamanca, España, 6–9 de septiembre de 2017. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/319632403_Tenencia_de_la_tierra_y_cambio_territorial_en_Costa_Rica_1950-2015
- Programa Estado de la Nación (2019). *Informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible 2019*. Costa Rica: Programa Estado de la Nación, Consejo Nacional de Rectores. Disponible en: <http://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/7808>
- Programa Estado de la Nación (2018). *Informe estado de la nación 2018*. Costa Rica: Programa Estado de la Nación, Consejo Nacional de Rectores. Disponible en: <http://www.asamblea.go.cr/sd/Documents/analisis/Informe%20Estado%20de%20%20La%20Nación%202018.pdf>
- Programa Estado de la Nación (2017). *Informe Estado de la Nación 2017*. Costa Rica: Programa Estado de la Nación, Consejo Nacional de Rectores. Disponible en: <http://repositorio.conare.ac.cr/handle/20.500.12337/70>
- Puleo, Alicia (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Quijano, Aníbal (2014). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, Fernando *et al.* (2009). *Importación de Plaguicidas en Costa Rica; periodo 1977–2006*. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, IRET.
- Ramírez, Fernando, Viria Bravo y Gustavo Herrera-Ledezma (2017). “Uso del herbicida glifosato en Costa Rica en el periodo 2007 a 2015”. En *Uniciencia*, vol. 31, núm. 1, enero–junio, pp. 59–72. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/313232665_Uso_del_herbicida_glifosato_en_Costa_Rica_en_el_periodo_2007_a_2015.
- Red de Mujeres Rurales de Costa Rica (2014). Recurso presentado a Victoria Tauli–Corpuz. Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- Red de Mujeres Rurales de Costa Rica (2015–2019). Archivos de la organización sobre actividades realizadas.

- Red de Mujeres Rurales de Costa Rica (2019). Las Despiertas. Boletín núm. 11.
- Rodríguez Cervantes, Silvia (2012). *El despojo biológico de la riqueza biológica. De patrimonio de la humanidad a recurso bajo soberanía del Estado*. México: Editorial Itaca.
- Samper K., Mario (1998). *Producción cafetalera y poder político en Centroamérica*. San José: Editorial Educa.
- Sistema Costarricense de Información Jurídica (SCIJ). *Ley Indígena*. Disponible en: http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=66993&strTipM=TC
- Silvertown, Jonathan (2019). *A la mesa con Darwin. Tras las huellas de la evolución en nuestros alimentos*. Ciudad de México: Editorial Ariel.
- SINAC (2019). Áreas Silvestres Protegidas de Costa Rica. Disponible en: <http://www.sinac.go.cr/ES/asp/Paginas/default.aspx> (consultado el 25 de abril de 2020).
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2011). “La Rebelión de los indígenas bajo la dirección de Pablo Presbere (Talamanca 1709–1710)”. En *Cuadernos de antropología*, núm. 21. Disponible en: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/antropologia/article/view/1969>
- Surcos Digital (2019). “Duacaré de Guácimo: Denuncian contaminación de una quebrada junto a la piñera”. En *Surcos Digital* [en línea], 30 de mayo. Disponible en: <https://surcosdigital.com/duacari-de-guacimo-denuncian-contaminacion-de-una-quebrada-junto-a-la-pinera/>
- Tinamaste, 2016–2017. Archivos, Diseño y memorias de actividades con Red de Mujeres Rurales de Costa Rica.
- UNICEF, Costa Rica. https://www.unicef.org/costarica/overview_12394.html
- Zúñiga Muñoz, Xinia *et al.* (2018). *El territorio de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010–2017*. Informe Final de Investigación. Costa Rica: CICDE, UNED.



“Las mujeres, en sus propuestas para mejorar su acceso al territorio, señalan acciones en las que reproducen su trabajo doméstico en la escala comunitaria, pero lo complementan con ideas sobre brindar información o concienciar a los demás. Ellas señalan esa noción de tejer tramas comunitarias que sostengan la vida, más que apropiarse individualmente de espacios específicos que las confronten con la comunidad”.

PÁGINA ANTERIOR: Mujeres tseltales de La Grandeza (Amatenango, Chiapas) durante un taller realizado en 2019. Foto: Araceli Calderón.

La defensa del territorio desde la realidad cotidiana de las mujeres indígenas: apuestas y contradicciones

ARACELI CALDERÓN CISNEROS, CELFA IRAÍDA SANTIZ SANTIZ

Resumen

Se presentan los resultados de una serie de diagnósticos realizados en las comunidades a las que pertenecen mujeres participantes del Movimiento en la Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación de las Mujeres en la Toma de Decisiones. El objetivo fue investigar cómo las mujeres indígenas de este movimiento se relacionan con la tierra y la forma en que enfrentan las dinámicas ambientales de sus territorios en un contexto de feminización y crisis rural. Los resultados dejan ver que en el seno de las comunidades de las que las mujeres que colaboran en el movimiento son parte existen profundas desigualdades con respecto al acceso a la tierra y, con ello, se limita su capacidad de participar en la toma de decisiones o de disponer de mayores posibilidades acceso a recursos vitales en el entorno comunitario. En este contexto, la defensa de la tierra y el territorio que realizan estas mujeres en arenas políticas fuera de sus comunidades no parece tener correspondencia con lo que viven dentro de ellas. La defensa del territorio por estas mujeres indígenas aparece más como una aspiración de vida colectiva y su demanda de tierra constituye en realidad una demanda por el derecho a construir la vida desde sus espacios domésticos y cotidianos: su solar, su vivienda y los espacios comunitarios.

Antecedentes

El presente trabajo constituye un aporte a un proceso investigativo que se realiza desde hace años por el Grupo Tierra del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), perteneciente a la Universidad de Ciencias y Artes de

Chiapas (UNICACH), en estrecha colaboración con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A. C. (CDMCH), vinculando la teoría y la práctica feminista en torno a los derechos de las mujeres (Olivera, 2018). Desde su fundación en 2003, el CDMCH comenzó a documentar múltiples casos de despojos de tierra y vivienda hacia mujeres indígenas en ejidos y comunidades agrarias, que parecían exacerbados por los procesos de privatización neoliberal impulsados por políticas de los gobiernos estatal y federal en Chiapas. En un principio, este centro dio seguimiento a casos específicos en los que se recurría a los recursos que el marco legal del derecho positivo brindaba a las mujeres que consideraban vulnerados sus derechos individuales, pero pronto se vio que esa estrategia no resultaba fructífera para las demandas de las mujeres, quienes se veían confrontadas en el ámbito comunitario, ni parecía favorable para los procesos de defensa de la propiedad colectiva y comunitaria de la tierra (Vázquez Cruz, 2018; Eboli Santiago, 2018).

El análisis más amplio y profundo del problema de la exclusión de las mujeres de la tenencia de la tierra conlleva a pensar más desde claves territoriales en las que se resalta la reproducción de la vida comunitaria, donde las mujeres están adquiriendo un nuevo papel en el contexto actual de migraciones masculinas y embates privatizadores. Desde esta perspectiva política y territorial, el CDMCH impulsó el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación de las Mujeres en la Toma de Decisiones desde el año 2015¹ junto con colectivos de mujeres indígenas de distintas comunidades de Chiapas. Asimismo, en el proceso de análisis de esta problemática con las mujeres de este movimiento, se elaboró una propuesta con la que se busca incidir localmente para recuperar el sentido familiar de la tenencia de la tierra en ejidos y comunidades. La propuesta constituye una herramienta para defender los derechos colectivos de las comunidades, contemplando los derechos de las mujeres que a ellas pertenecen (CDMCH, 2017).

En un proceso paralelo, el CDMCH tiene entre sus estrategias, desde hace varios años, el impulso al trabajo productivo de las mujeres a través de la siembra de cultivos agroecológicos en espacios colectivos o en sus traspatios individuales, como una forma de incentivar y fortalecer el derecho a la tierra y la toma de decisiones desde este espacio concreto. Aunque esta estrategia ha sido importante para cohesionar a los grupos y el cuidado de la madre tierra es una parte central de su mística política y religiosa en torno a la vida comunitaria, no está claro hasta qué punto las mujeres

¹ <https://territoriuchiapas.wordpress.com/2015/03/08/d-e-c-l-a-r-a-t-o-r-i-a-del-movimiento-en-defensa-de-la-tierra-y-el-territorio-para-luchar-por-la-participacion-y-el-reconocimiento-de-las-mujeres-en-la-toma-de-decisiones/>

han integrado dichas acciones a su vida cotidiana y en el espacio comunitario o el significado que estas tienen para ellas.

Después de muchos años de trabajo organizativo compartido desde antes de construir el movimiento, las mujeres indígenas que participan en él se manifiestan como actoras² políticas que reivindican la defensa de su territorio. Dos veces al año, se reúnen en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, para asistir a las asambleas del movimiento en torno al día internacional de la mujer y el día de la no violencia hacia ellas (en marzo y noviembre respectivamente), que culminan con la participación de las mujeres en las marchas conmemorativas de esos días en la ciudad. No obstante, al regresar a sus comunidades todo su potencial y presencia política parece diluirse en sus entornos comunitarios, donde solo algunas de ellas tienen espacios claros de incidencia y escucha, y su transcurrir cotidiano se suma al de muchas mujeres cuyo trabajo constante e invisibilizado sostiene las tramas comunitarias de la vida a cargo del cuidado de sus familias, de la naturaleza, de las tradiciones y la cultura local.

Así, en el Grupo Tierra nos propusimos realizar una investigación que permitiera un acercamiento a las condiciones de vida de las mujeres en sus espacios comunitarios, tratando de dimensionar, comprender y fortalecer su participación en el movimiento en defensa de la tierra.³ El presente capítulo tiene como objetivo presentar los resultados de la fase de diagnóstico de este proyecto, realizada en cinco comunidades de la región de Los Altos-De los Llanos. Ubicamos tres elementos centrales: 1) describir la situación en torno a la tenencia de la tierra en las comunidades, 2) identificar las condiciones de uso y acceso a los recursos naturales comunitarios así como los problemas ambientales percibidos por las mujeres y 3) analizar la situación de las mujeres de los colectivos en las comunidades y la relevancia de su trabajo organizativo.

Ejes teóricos

El trabajo interdisciplinario que como equipo de investigación se desarrolló está centrado en el fortalecimiento de los derechos de las mujeres indígenas y tiene como

² Nos referimos a ellas como actoras políticas en tanto están expresando una capacidad de accionar ligada a una propuesta construida y reflexionada colectivamente y no como meras sujetas o participantes sin capacidad de decisión (García Sánchez, 2007).

³ Se obtuvo financiamiento del Programa de Atención a Problemas Nacionales del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) en su convocatoria de 2016, el cual se ha realizado desde la segunda mitad de 2018 hasta mediados de 2020.

punto de partida las distintas facetas de la crisis multidimensional que afecta la vida de las mujeres en el campo y que amenazan la sostenibilidad de la vida. Crisis cuyos orígenes y causas son de naturaleza social, económica, cultural, ambiental y política, y que desde hace varias décadas se ha ido agudizando, transformando cada vez más los entornos y las comunidades rurales de la mano de los procesos de desarrollo y la llegada de la economía neoliberal a todos los territorios. Consideramos que analizar la crisis del campo y la vida de las mujeres a partir de los problemas ambientales y de la biodiversidad presentes en sus territorios era una opción adecuada dada la importancia de estos recursos en la vida de las mujeres.

En este sentido, uno de los ejes teóricos de los que partimos al inicio de la investigación fue el concepto de patrimonio biocultural, con el que reconocemos los sistemas de manejo de bienes y recursos naturales por parte de las comunidades desde una perspectiva de defensa de los derechos colectivos y territoriales de los pueblos indígenas. En efecto, el patrimonio biocultural se refiere tanto a los recursos bióticos naturales presentes en los ecosistemas y paisajes (normalmente intervenidos), como a los agroecosistemas tradicionales y su diversidad biológica domesticada y adaptada localmente. Estos son utilizados, organizados y concebidos a través de sistemas de prácticas, conocimientos y creencias tradicionales de los pueblos indígenas (Boegue, 2008). No se trata solo de reconocer la presencia de pueblos en un espacio dado, sino de un proceso de largo plazo de interacción mutua (sociedad y ambiente) que configura territorios con una riqueza de contenidos naturales y culturales propios, cuya existencia no es fortuita ni casual: los territorios indígenas poseen una alta diversidad biológica natural y agrícola, y en sus habitantes (hombres y mujeres de diferentes edades) se distribuye el conocimiento en torno a ésta. Tales recursos naturales y culturales parecen hoy imprescindibles ante el grave deterioro ambiental que amenaza la vida humana y no humana del planeta, y paradójicamente también están siendo amenazados por procesos de extractivismo ambiental bajo la lógica del neoliberalismo.

Hablar del patrimonio biocultural y de los intereses diversos que se ciernen sobre la naturaleza en los territorios, requiere introducir la noción de la ecología política, la cual nos dice que más allá de la existencia de opciones racionales, *objetivas*, *naturales* o incluso *tradicionales*, que pueden guiar el uso de los ecosistemas, es necesario observar las relaciones de poder y los intereses que distintos sectores de la población pueden tener sobre un mismo recurso, espacio o ecosistema. Desde esta perspectiva son evidentes las diferencias de poder existentes entre los intereses extracomunitarios (muchas veces por empresas extractivistas) y los pueblos indígenas en un territorio que están configurando terribles lógicas de despojo tales como las empresas eólicas en el Istmo oaxaqueño, las concesiones mineras en varios puntos del país, las represas,

las plantaciones de palma y muchos otros casos⁴. No obstante, dada la naturaleza en las diferencias de poder en tales conflictos, los pueblos indígenas aparecen como entidades únicas, armónicas y autocontenidas, que representan uno de los polos de poder, normalmente en desventaja, con respecto a distintas lógicas del manejo de los recursos naturales. Es necesario introducir una óptica feminista a la ecología política para mirar de forma específica como las diferencias de género, asociados a otros marcadores sociales como la clase, la cultura y la etnicidad, configuran espacios de desigualdad y subordinación hacia las mujeres en el acceso y control de los recursos naturales y en los procesos de cambio ecológico (Rocheleau *et al.*, 2004). Así, podemos notar que las mujeres no solo tienen un menor derecho de uso y acceso a los ecosistemas en sus territorios en relación con los hombres, sino que son ellas las más vulnerables a los procesos de degradación ambiental tales como la deforestación o la contaminación ambiental. No obstante, nuestras experiencias previas y las primeras aproximaciones al campo, nos hicieron ver la importancia de fortalecer nuestra propuesta de análisis a partir de otros referentes teóricos, tratando de complejizar nuestra mirada en torno a lo común y lo comunitario.

Entre la última década del siglo pasado y la primera de éste, los sistemas colectivos de manejo de recursos naturales fueron ampliamente analizados desde la teoría de los comunes (Ostrom, 2009), que contradecía la llamada “tragedia de los comunes”,⁵ mostrando, a través de evidencia empírica documentada en todo el mundo, que este tipo de sistemas estaban regulados por una serie de normas y reglas que, en la búsqueda del beneficio colectivo, evitaban la apropiación particular y resultaban exitosos.⁶ Estos estudios resultan un tanto limitados para entender la complejidad de todo lo que está involucrado en los territorios comunitarios, que va mucho más allá de la apropiación de recursos naturales específicos. Las perspectivas feministas de lo comunitario nos señalan un vacío y la necesidad de explorar otros referentes.

⁴ Algunos de estos han sido llamados conflictos socioambientales y están siendo documentados por autores como Toledo (2013), Paz Salinas (2017) y a través de plataformas colaborativas de carácter global (<https://ejatlas.org/>).

⁵ Garret Hardin (1968) sostenía que los sistemas de recursos colectivos estaban condenados a la sobreexplotación debido a la tendencia de los individuos a buscar “racionalmente” el beneficio privado.

⁶ Un territorio con límites y un grupo de usuarios claramente definidos, reglas claras de apropiación definidas colectivamente, existencia de sistemas de supervisión y sanciones dentro de la organización, así como mecanismos para la resolución interna de conflictos y el reconocimiento de derechos de los participantes.

En este sentido, consideramos necesario incorporar nociones que trascienden el tema de lo común en función de recursos o bienes específicos, rescatando nociones que aluden a los procesos de construcción de *un sentido de vida común*. Desde el feminismo, algunas autoras proponen entender la comunidad a partir de las *tramas comunitarias*, tratando de recuperar el sentido comunal o comunitario de la reproducción de la vida y los cuidados que permiten construir colectivamente una vida en sentido opuesto al capitalismo, pero que no está libre de conflictos y disensos (Gutiérrez y Navarro, 2019; Vega Solís, 2019). Díaz (2007) desde una posición situada en los pueblos indígenas, propone el concepto de *comunalidad*, la cual estaría integrada por: a) la Tierra como madre y como territorio, b) el consenso en asamblea para la toma de decisiones, c) el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, d) el trabajo colectivo como un acto de recreación y e) los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.

Gladys Tzul, como mujer intelectual indígena, propone entender lo colectivo a partir de los sistemas de gobierno comunal indígena, los que define como:

...las plurales tramas de hombres y mujeres que crean relaciones histórico sociales que tienen cuerpo, fuerza y contenido en un espacio concreto: territorios comunales que producen estructuras de gobierno para compartir, defender y recuperar los medios materiales para la reproducción de la vida humana y de animales domésticos y no domésticos (Tzul, 2018:72).

Estos sistemas de gobierno producen y controlan los medios concretos para la reproducción de la vida cotidiana (el territorio y sus componentes, como el agua, los bosques, los caminos, las fiestas, la escuela, el cementerio, los sitios sagrados, entre otros) a través de tres mecanismos: el trabajo comunitario que enlaza lo personal y lo cotidiano con lo colectivo y trascendental; las tramas de parentesco (patrilineales) en que se organiza el uso del espacio y las condiciones para reproducir la vida; y la asamblea como espacio de deliberación comunitaria para múltiples decisiones colectivas. La autora nos recuerda que estas formas de gobierno no responden a prácticas esencialistas ancladas en el pasado ni están exentas de conflictos o jerarquías, sino que son estructuras y tramas que se recomponen y actualizan para mantener su capacidad para la defensa de sus territorios y la posibilidad de seguir construyendo su vida comunitaria. En estas tramas comunitarias fundadas en la familia, las mujeres indígenas tienen papeles estructurales más que marginales, aunque subordinados a estructuras patriarcales.

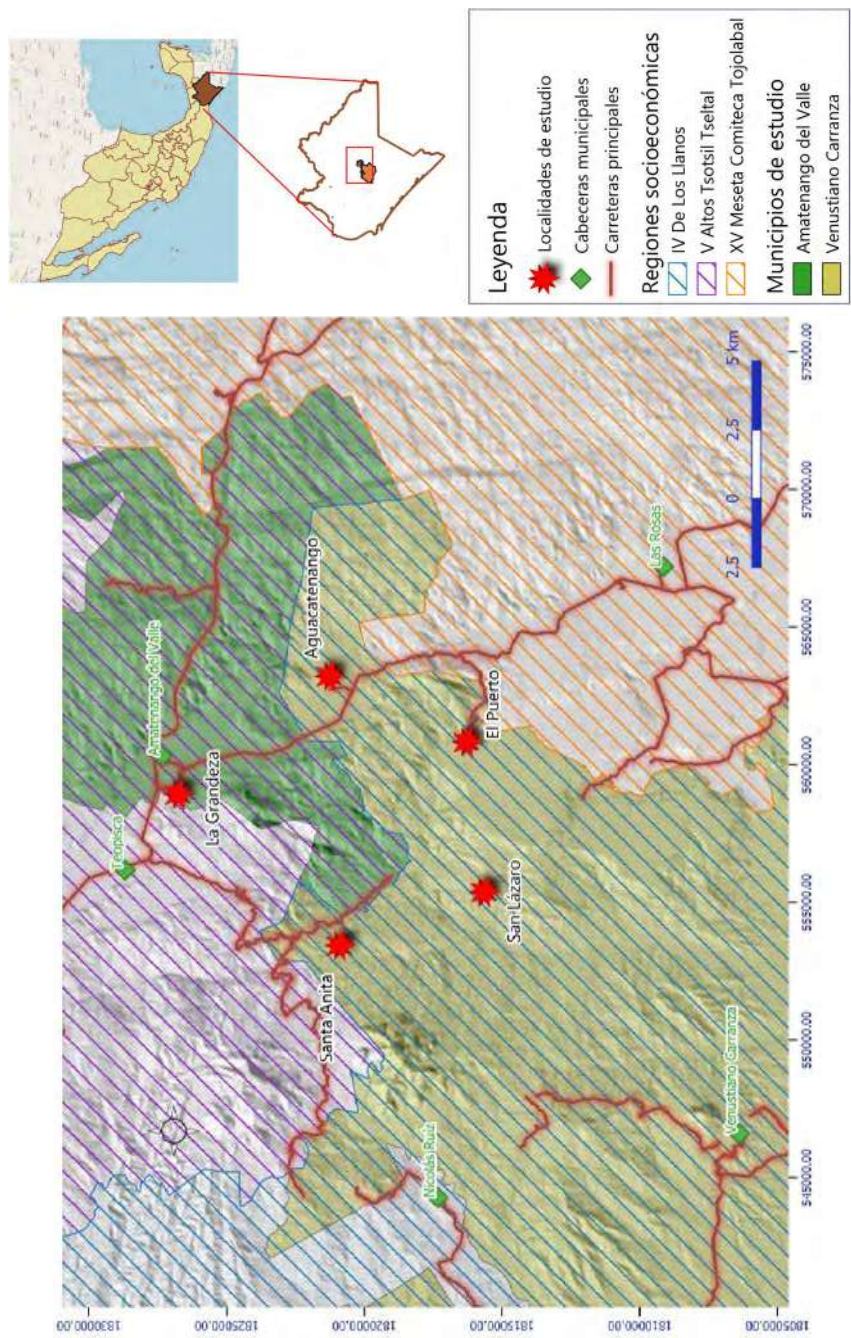
La región de Los Altos-De los Llanos

Las comunidades analizadas se encuentran ubicadas en los límites geográficos y culturales de dos regiones Chiapanecas: Los Altos y De los Llanos. La primera es una región predominantemente montañosa con clima templado y originalmente cubierta por bosques de encino y pino, abarca 18 municipios con población que en su mayoría pertenece a pueblos tsotsiles y, en menor medida, tseltales. La región De los Llanos comprende siete municipios con una mayoría de población no indígena y se caracteriza por poseer un clima más cálido donde la producción agrícola es importante (figura 1).

La localidad de La Grandeza pertenece al municipio de Amatenango del Valle (región Altos), y las localidades de Aguacatenango, el Puerto, San Lázaro y Santa Anita pertenecen al municipio de Venustiano Carranza (región De los Llanos). Aunque administrativamente estas comunidades están separadas en municipios diferentes, presentan una cierta homogeneidad en su paisaje y, como se describirá más adelante, se encuentran emparentadas culturalmente, pues han existido movimientos de población entre estas localidades y comparten tanto mitos fundacionales como gestiones conjuntas de recursos. La Grandeza es en realidad un barrio que forma parte de la cabecera municipal de Amatenango del Valle, no así las otras localidades, que están alejadas física y culturalmente de la cabecera municipal de Venustiano Carranza.

La calidad de vida de la población depende de las condiciones de servicios y de la organización interna de cada comunidad, cuyas características generales se indican en el cuadro 1. Todas las localidades disponen de servicios básicos, pero de forma marginal; las personas requieren trasladarse a centros urbanos cercanos para la compra de bienes y la venta de productos o para tener acceso a servicios financieros, educativos y de salud, entre otros (las ciudades de Teopisca o Villa Las Rosas en el entorno inmediato, con menor presencia de servicios, o las ciudades de San Cristóbal de Las Casas, Comitán y Tuxtla Gutiérrez como centros urbanos con servicios más completos). Solo Aguacatenango y Amatenango tienen pequeñas clínicas, las cuales proporcionan servicios básicos de salud, pero en la mayoría de los casos las personas deben acudir a los hospitales públicos o clínicas privadas de San Cristóbal; algunas recurren a la medicina tradicional y la partería. En general, según el último censo de Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) y datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO), todas las localidades son catalogadas como de alta y muy alta marginación, como se indica en el cuadro 2.

FIGURA 1. Comunidades de estudio



FUENTE: CEIEG-Chiapas, OSM y Marco Geoestadístico Nacional, INEGI. SRC: UTM-15 WGS84. Elaborado por Gabriela Fenner, CESMECA, julio 15, 2020.

Las comunidades responden a formas de organización que entretajan los planos comunitarios tradicionales, los administrativos municipales, la organización agraria, las estructuras religiosas y la integración en distintos movimientos sociales. En algunas localidades este tejido comunitario adquiere un cierto equilibrio, no exento de conflictos, pero en otras existen procesos de fuerte división interna derivada de la pertenencia a distintas religiones o a la participación en movimientos de resistencia contra el gobierno, lo que genera problemas de gobernabilidad interna. Un caso extremo sería el de la comunidad de San Lázaro, donde existen estructuras paralelas a partir de divisiones político-religiosas (dos comités de agua, dos agentes, dos escuelas).

La subsistencia de las familias en las localidades se basa en el cultivo de maíz y frijol para el consumo, que se complementa con la búsqueda de ingresos económicos a través del empleo o el comercio, la mayor de las veces informal. Otros ingresos

CUADRO 1. Características de las comunidades

COMUNIDAD	POBLACIÓN	VIVIENDAS HABITADAS	SERVICIOS PÚBLICOS
La Grandeza (Amatenango)	1,100 (4,661)	220 (1,120)	Escuelas preescolar y primaria (secundaria) Camino asfaltado, calle principal Agua entubada (Centro de salud)
Aguacatenango	3,413	606	Escuelas preescolar y primaria (5), secundaria y bachillerato Camino asfaltado, calles del centro Agua entubada Centro de salud
El Puerto	1,092	215	Escuelas preescolar, primaria y secundaria Camino asfaltado parcial, calle principal Agua entubada sucia, pozo insuficiente
San Lázaro	345	83	Escuela preescolar y primaria oficial y zapatista Camino terracería Tomas de agua de distintos manantiales
Santa Anita	160	36	Escuela Primaria Camino de terracería Agua de manantial

FUENTE: INEGI, 2010; trabajo de campo, 2018.

dependen de la migración de los jóvenes por temporadas para trabajar en distintas partes del país, principalmente en el ramo de la construcción, y algunas mujeres que migran para emplearse en el trabajo doméstico en las ciudades cercanas. El trabajo artesanal (textil y barro) que realizan las mujeres también contribuye considerablemente a la economía familiar.

Según trabajo de campo realizado en 2018, las localidades presentan diversos problemas relacionados con la desestructuración de la vida comunitaria y el contexto regional de crisis socioeconómica, como sería el alcoholismo, la drogadicción, los suicidios, la inseguridad o los robos. Existe una fuerte tensión generacional, ya

CUADRO 2. Indicadores y grado de marginación por localidad

LOCALIDAD	AMATENANGO DEL VALLE	AGUACATENANGO	EL PUERTO	SAN LÁZARO	SANTA ANITA
Viviendas particulares habitadas	1,065	577	138	41	30
% Población de 15 años o más analfabeta	34.7	45.34	37.9	33.1	25.5
% Población de 15 años o más sin primaria completa	60.4	68.4	62.3	66.1	40.2
% Viviendas particulares habitadas sin excusado	12.4	51.1	97.8	48.8	6.7
% Viviendas particulares habitadas sin energía eléctrica	2.8	3.7	0.7	14.6	0.0
% Viviendas particulares habitadas sin disponibilidad de agua entubada	1.5	3.7	18.3	17.1	0.0
Promedio de ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas	1.7	2.3	2.5	2.1	1.6
% Viviendas particulares habitadas con piso de tierra	29.8	22.5	42.3	24.4	40.0
% Viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador	92.7	90.0	94.2	95.1	63.3
Grado de marginación	Alto	Muy alto	Muy alto	Muy alto	Alto
Índice de marginación escala 0 a 100	18.2	22.6	25.5	21.9	14.4

FUENTE: CONAPO, 2012.

que los jóvenes cuentan con muy pocos espacios de participación y constantemente entran en conflicto con las normatividades adultas.

Métodos

La estrategia metodológica de la investigación ha integrado la participación de investigadoras, estudiantes, profesionales y promotoras del CDMCH, así como a las propias mujeres indígenas. Se utilizan herramientas en las que se favorece la indagación profunda y participativa con las mujeres desde un posicionamiento feminista comprometido con la búsqueda de opciones para transformar la desigualdad de género (Castañeda, 2012).

La primera fase del diagnóstico se basó en entrevistas en profundidad dirigidas a distintos tipos de actores sociales de las cinco comunidades, realizadas por las investigadoras de CESMECA y personal del CDMCH e incluyendo siempre a traductoras de origen tseltal capacitadas en el centro desde hace tiempo para la interpretación y traducción en el contexto de las comunidades de estudio. Se diseñaron guiones de entrevistas diferenciados para ancianas/os, autoridades civiles, tradicionales y ejidales, mujeres adultas y hombres y mujeres jóvenes,⁷ organizados para la obtención de información en torno a: a) historia de la comunidad, b) tipo de propiedad y tenencia de la tierra, c) organización social comunitaria, d) recursos naturales y medio ambiente, e) actividades productivas, f) situación de las mujeres y g) dinámica familiar y juventud. Se analizó cuidadosamente la guía de preguntas elaboradas para asegurar su pertinencia sociocultural, así como la traducción más adecuada.

En cada comunidad se aplicaron entre 10 y 20 entrevistas, seleccionadas estratégicamente para poder recopilar la información relevante a partir de las visiones de los distintos sectores, sumando en total 74 entrevistas realizadas de septiembre a octubre de 2018 (ver cuadro 3). Más de la mitad se hicieron en tseltal; las respuestas fueron grabadas.

La cantidad de información recopilada en las entrevistas fue muy amplia y su calidad muy variada. Para ser adecuadamente aprovechadas fueron calificadas en

⁷ La diferenciación entre jóvenes, adultas y ancianas se hizo en función de categorías que operan localmente: las mujeres jóvenes son solteras, algunas estudiantes, con edades alrededor de 14 a 20 años, las mujeres adultas básicamente son mujeres casadas o con responsabilidades de manutención en el hogar y las ancianas son mujeres localmente reconocidas como tal cuya edad suele ser mayor a 50 años.

CUADRO 3. Entrevistas levantadas para la región Altos-De los Llanos por el equipo de trabajo

COMUNIDAD	ENTREVISTAS	TIPO DE ENTREVISTA						
		ABUELA	ABUELO	MUJER	JOVEN MUJER	JOVEN HOMBRE	AUTORIDAD	OTRA
Santa Anita	10	3		3	1	1	1	1
San Lázaro	18	2	2	5	2	2	3	2
La Grandeza	12	1	1	4	1	2	3	
Aguacatenango	19	4	0	4	1	2	5	3
El Puerto	15	3	2	4	1	2	3	
TOTAL	74	13	5	20	6	9	15	6

su contenido y calidad general, posteriormente traducidas del tseltal al español, para transcribirse al final. Este complejo trabajo se realizó con la participación de dos jóvenes de origen tseltal que cuentan con formación académica en antropología y desarrollo rural, quienes fueron inducidas previamente en los objetivos y la temática del proyecto.

Los textos de transcripción obtenidos se analizaron en el programa de análisis cualitativo Miner Lite, con la finalidad de agrupar por temas la información en códigos que inicialmente respondieron a los contenidos del guion de entrevistas, más otros códigos que emergieron del análisis de los textos, que fue realizado por las coordinadoras académicas y una de las traductoras.⁸ Con esta información se elaboró un primer borrador de documentos de diagnósticos para cada localidad.

La siguiente fase en el diagnóstico consistió en la realización de talleres participativos con los colectivos de mujeres a fin de corroborar y profundizar en la información obtenida en las entrevistas, así como analizar con ellas los recursos naturales de su comunidad, las problemáticas ambientales a las que se enfrentan y sus posibles respuestas.

Se elaboraron cartas descriptivas de los talleres, utilizando metodología participativa, a través de técnicas lúdicas mediante dibujos y dinámicas adecuadas al contexto cultural. La realización de los talleres tuvo en cuenta también una

⁸ Las autoras de este documento y la Dra. Amaranta Cornejo.

perspectiva de género y un posicionamiento feminista en el sentido de entender las dinámicas de género que determinan su participación en el uso y acceso a los recursos naturales de su comunidad y propiciar espacios de diálogo y reflexión a partir del análisis de sus realidades específicas. Esto significa que entendemos los talleres no solo como herramientas metodológicas que nos permiten obtener información, sino como espacios de encuentro y reflexión desde y con las mujeres indígenas sobre sus condiciones materiales de vida y como espacios que propicien su fortalecimiento personal y organizativo.

Se realizaron talleres en tres comunidades de la región (La Grandeza, Aguacatenango y Santa Anita) con la asistencia de mujeres de las cinco comunidades de estudio. En total participaron 46 mujeres (14, 21 y 11 respectivamente en cada taller) cuyas edades promedio son de 44, 53 y 41 años respectivamente. El equipo de facilitación de nuevo estuvo integrado por una responsable académica del CESMECA, el apoyo de una colaboradora tseltal, así como dos compañeras del CDMCH. En cada taller se realizó una relatoría detallada sobre las actividades llevadas a cabo.

Uno de los resultados principales de la metodología empleada fue el mapa de recursos comunitarios elaborado por las mujeres participantes, el cual contenía una representación de su territorio y los elementos que les son significativos según su cultura y sus posibilidades de acceso y uso. Los resultados de los talleres participativos, así como las observaciones de campo realizadas por el equipo, fueron integrados en la redacción final del documento de diagnóstico de cada comunidad.

Las observaciones, recolectadas en las notas y diario de campo de nuestra estancia en las comunidades, así como el registro fotográfico, también constituyeron herramientas importantes de indagación, en las que se incluyen encuentros casuales, charlas y situaciones que se presentan en los descansos de los talleres. Asimismo, se recogieron observaciones y notas derivadas de los espacios de encuentro en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas durante las asambleas del movimiento. Cabe señalar que, desafortunadamente, la participación colectiva que se dio para realizar las entrevistas y talleres no pudo mantenerse en el proceso de análisis de la información y la escritura de los informes técnicos o del presente capítulo, lo cual estuvo a cargo de las autoras de este texto.

Tenencia de la tierra: eje articulador de la lucha y de las desigualdades entre las mujeres

La historia agraria de cada localidad presenta similitudes y diferencias. Amatenango y Aguacatenango son pueblos cuya presencia en la zona se remonta a los tiempos

previos a la llegada de los españoles (Tzontajal y Tzej te eran sus nombres originarios, los cuales aluden a la remoción de la vegetación en el lugar cuando llegaron a establecerse). Amatenango logró mantener su estatus como pueblo indígena durante la colonia y se convirtió en municipio libre en 1930 (INEGI, s/f), logrando también la dotación de tierras ejidales en 1926 y 1930 por un total de 4,873 hectáreas.⁹ Aguacatenango, por su parte, no tuvo el mismo reconocimiento y es catalogada como localidad rural perteneciente al municipio de Venustiano Carranza; ha tenido un largo proceso legal para poder tener la titulación de sus tierras como ejido, el cual llega hasta la actualidad: en 1941 y 1994 le fueron adjudicados tres polígonos con una superficie total de alrededor de 3,124 hectáreas, pero aún no ha podido obtener los derechos de las tierras en las que actualmente está ubicada el área urbana y otras tierras de uso común correspondientes a 1,447 hectáreas más (Cruz Rueda, 2018). En ambos casos se cuenta con una población cuya presencia en el lugar se remonta a muchísimas generaciones, que ha pasado por procesos históricos de definición territorial y con una cierta homogeneidad cultural. Hoy son los poblados más urbanizados y que cuentan con mayor presencia de servicios entre las localidades de trabajo.

Santa Anita, San Lázaro y El Puerto, en cambio, son localidades cuya relación con su tierra es más reciente y compleja. El Puerto es en realidad una escisión de Aguacatenango, formada por pobladores que se desplazaron a vivir cerca de las tierras que trabajaban desde principios del siglo pasado; la localidad se ha mantenido en una situación marginal en términos de presencia de servicios. Santa Anita y San Lázaro, por su parte, muestran la historia de familias cuyas generaciones recientes, en los ochenta, emprendieron un proceso de búsqueda y lucha por la tierra cada vez más escasa en sus localidades de origen.¹⁰ En ambos casos se trata de tierras que fueron fincas pertenecientes a propietarios particulares, las cuales fueron tomadas por los indígenas y, después de un proceso de negociación con el gobierno estatal, adquiridas bajo la forma de copropiedad.¹¹ Estamos hablando aquí de familias cuya

⁹ Diario Oficial de la Federación, 4 de marzo de 1937.

¹⁰ Las mujeres tuvieron un papel activo en estos procesos de lucha por la tierra, asumiendo un mayor trabajo de cuidados, quedándose al frente de las actividades productivas en sus hogares y, sobre todo, trasladándose a vivir a los terrenos tomados en situaciones sumamente precarias.

¹¹ En Chiapas, esta fue una modalidad que tomó la búsqueda de opciones a las demandas de tierras por campesinos, sin reconocer derechos agrarios tradicionales. Recuérdese que las reformas constitucionales de 1992 dieron por concluido el reparto de tierras en México, pero el levantamiento armado zapatista de 1994 y la toma de tierras por parte de grupos campesinos obligó a la creación de nuevas formas de

presencia en el territorio es reciente, con procesos de apropiación que aún son dinámicos (en Santa Anita, por ejemplo, la población permanece mucho tiempo en la ciudad de Teopisca, de donde la mayoría son originarios) y donde la compra-venta de la tierra es factible. Son localidades con pocos servicios básicos y de difícil acceso.

Realizar un detalle de la historia agraria de cada comunidad excede los propósitos de este escrito, pero nos interesa resaltar aquí cómo estas configuran en cierto modo las relaciones actuales de las y los pobladores con su territorio y representan el contexto a partir del cual la tenencia de la tierra es hoy uno de los elementos centrales en la vida comunitaria. Solo dos localidades cuentan con una presencia de larga data en sus territorios, lo que no las ha eximido de procesos de lucha por la tierra, mientras que otras han sido de ocupación reciente a partir de un prolongado proceso de gestión y organización colectiva por vías legales e ilegales.

Pero ¿de qué hablamos cuando decimos *tierra* o cuando nombramos al *territorio*? El uso y los significados de estos dos términos es polisémico y depende de los contextos espaciales o temporales en que se insertan.¹² Por eso es preciso hacer algunas aclaraciones que nos permitan plasmar diferenciaciones analíticas iniciales basadas en las nociones empíricas de este contexto específico. En las localidades estudiadas, las familias despliegan su vida en al menos tres espacios: el primero es el sitio o el solar, que es ese espacio en el que construyen sus viviendas, cultivan sus huertos y mantienen animales menores con preeminencia del trabajo de las mujeres; en el solar discurre la vida cotidiana y puede pertenecer a una familia nuclear o bien a una familia extensa que incluye una familia mayor y algunos hijos con sus esposas (aunque sea temporalmente). Otro espacio es la parcela, ese pedazo de tierra que será destinado solo a actividades productivas, como la milpa o algunos cultivos comerciales, aunque en algunos casos puede ser también un potrero para ganado; en la parcela o potrero comúnmente trabajan los hombres y pueden estar cerca o lejos del poblado. El tercer espacio es el comunitario, que abarca tanto las áreas forestales de donde se puede obtener leña y otros recursos, donde se ubican

reparto agrario a partir de mecanismos que involucraron la negociación entre gobierno, campesinos y el mercado. Mediante este mecanismo se pudieron crear nuevos ejidos a partir de la aportación de tierras privadas por 20 o más campesinos, las cuales se adquirieron con la mediación del gobierno (Reyes Ramos 2006). Según la autora, este mercado forzado de tierras llevó al traslado de más de 235 mil hectáreas de propietarios privados a manos campesinas entre 1994 y 1998.

12 El México rural postrevolucionario consideró a la tierra como el centro de las demandas campesinas y la condición necesaria para la vida individual y colectiva de los campesinos; en los últimos años, el énfasis de los movimientos indígenas y campesinos se ha desplazado más hacia el territorio, abarcando los derechos colectivos de los pueblos a las tierras que han habitado.

los manantiales y los sitios sagrados, como los espacios donde ocurre la vida comunitaria (la plaza, la iglesia, el salón de reuniones, la escuela, las calles). Estos tres espacios en realidad forman parte del territorio comunitario y, en principio, todos pertenecen originalmente a las dotaciones ejidales. Se podría decir que localmente la noción de *tierra* corresponde al solar o a la parcela, ese pedazo de terreno apropiado familiarmente que posibilita el cultivo de los alimentos y otras actividades necesarias para reproducir y sustentar la vida, mientras que el *territorio* se refiere al espacio de pertenencia colectiva.

No obstante, las superficies de tierra disponibles en las localidades¹³ cada vez son más insuficientes para dotar a una población en permanente crecimiento, haciendo que la posibilidad de acceder a un fragmento de la geografía sea cada vez más lejana para algunas familias jóvenes. La lucha por la tierra, las normas ejidales, la posibilidad de heredar, la compra-venta, la renta y hasta distintas formas de despojo configuran una situación compleja en el acceso a la tierra dentro de las comunidades.

Los datos obtenidos en campo nos muestran cómo la situación de tenencia de la tierra y las formas de propiedad de la misma son muy variadas. El cuadro 4 expone la gran diferencia que existe entre el número de familias que viven en cada localidad y el número de personas (en teoría cada una representa a una familia) que cuentan con derechos de ejidales o de propiedad. Como puede verse, en todos los casos el número de familias con derechos agrarios y posesión de parcela es hoy en día solo un porcentaje menor con respecto a la cantidad de familias totales establecidas en cada comunidad, y esto sucede tanto en localidades que tienen propiedad ejidal como en las que se formaron a partir de la compra común de propiedades particulares (copropiedad). Cabe señalar que en todas las localidades nos indicaron que la cantidad de tierra comunitaria disponible para parcelas se ha agotado y las familias solo pueden acceder (vía la solicitud o la compra) a terrenos o solares para establecer sus viviendas.

En este contexto, las familias tratan de obtener parcelas para cultivar en función de sus posibilidades a través de la compra, la renta o de acuerdos con otros propietarios. El resultado de todo ello es que en el interior de las comunidades existe un gradiente de posesión de tierra que genera una diferenciación social entre las familias que va desde: a) familias que tienen derecho de uso y propiedad de diferentes parcelas en las que está zonificado el espacio (por ejemplo riego, temporal, tierra caliente, con bosque o montaña), b) familias que disponen solo de una parcela

¹³ Que en principio fueron definidas de acuerdo a un número determinado de solicitantes capacitados para recibirla, o bien de adquirirla.

CUADRO 4. Características de la propiedad de la tierra y acceso al agua en cada comunidad

COMUNIDAD	TIPO DE PROPIEDAD	EXTENSIÓN	FUNDACIÓN	TITULARES /FAMILIAS TOTALES	FUENTES DE ACCESO AL AGUA
La Grandeza (Amatenango)	Ejidal no parcelada	(4,873 ha)	1970 (Precolonial)	8-10/ 220 (380 / 1120)	Manantial comunitario San Nicolás
Aguacatenango	Ejidal parcelada y comunal	4,500 ha aprox.	Precolonial	297 / 606	Manantial comunitario San Nicolás Pozos en barrios
El Puerto	Ejidal no parcelada	844	1920s	50 / 215 1 mujer	Pozo Demasía del riego Amatenango
San Lázaro	Copropiedad	560	1980 (gestión)	32 / 150	Diversos manantiales
Santa Anita	Copropiedad	200	1990 (gestión)	14 / 60	Manantiales

(generalmente de temporal) y un solar, c) familias sin parcela pero que poseen un solar grande, que les permite cultivar maíz y algunos alimentos en él, d) familias con un solar pequeño solo para su vivienda, pero incluso hay e) familias en algunas comunidades que no tienen terreno y rentan o prestan un lugar para vivir.

Los traspatios son espacios en los que las mujeres producen árboles frutales, hortalizas, pollos, hierbas comestibles y medicinales necesarias para el consumo doméstico. Los terrenos agrícolas disponibles son utilizados para la siembra de maíz y frijol y algunos otros productos, como la calabaza, que también se destinan para el autoconsumo. Unas pocas familias que disponen de más tierra o recursos también llegan a producir maíz para la venta en la región. Actualmente existe un uso intensivo y cada vez mayor de agroquímicos,¹⁴ que generan una alta y crecien-

¹⁴ Hasta mediados de los 80, en la región se realizaba de forma manual el cultivo de la milpa, pero a partir de esa década la introducción de agroquímicos provocó cambios profundos en la producción y la vida de las personas, ya que el uso de fertilizantes y herbicidas incrementó las cosechas y redujo sustancialmente la cantidad de mano de obra necesaria en la parcela. El uso de agroquímicos ha generado también la pérdida de especies silvestres comestibles que crecían en la milpa, así como de saberes culinarios y ecológicos, además de severos daños a la salud.

te dependencia ya que se requieren los ingresos monetarios para adquirirlos y así asegurar la producción, lo cual se logra a partir de la migración temporal de los hombres para trabajar en otras zonas del país o el trabajo artesanal de las mujeres.

Por lo tanto, aunque muchas familias dependen económicamente de otras actividades (comercio, empleo, artesanías, remesas), tener tierra marca diferencias importantes. Por un lado representa la posibilidad de sembrar y producir al menos para el consumo o incluso para venta, pero por otro, disponer de tierra y derechos agrarios permite el acceso a recursos productivos, como por ejemplo programas de gobierno de apoyo al campo o financiamientos. Además, los derechos agrarios traen consigo la facultad de la participación en la toma de decisiones comunitarias que la mayoría de las veces no se restringen solo a lo agrícola: las asambleas de ejidatarios (o propietarios) en las que únicamente participan los jefes de familias con tales derechos agrarios (casi siempre hombres) regulan aspectos como el acceso al uso de agua o leña, obligaciones comunitarias, normas y sanciones en el uso de servicios y hasta se imponen restricciones al matrimonio de mujeres locales con hombres de fuera.

En este sentido, existe una tensión entre formas de tenencia de la tierra y la organización social. Si la colectividad parte de un supuesto de equidad entre los miembros de esta, es evidente que la configuración de relaciones desiguales de poder genera un acceso diferencial a recursos o espacios. Tal situación no es privativa de estas localidades, la diferenciación entre ejidatarios y vecindados es el común denominador de los ejidos del país en las últimas décadas y fuente de diversos conflictos.

Acceso y control de los recursos naturales

El acceso a recursos naturales necesarios para la vida cotidiana, como son el agua y la leña, está atravesado también por las dinámicas de derechos y pertenencia comunitarios. En los ejidos existen áreas de montaña que pueden utilizarse de forma colectiva para la extracción de leña siguiendo normatividades internas: no cortar en ciertas zonas, limitar el número de árboles que se pueden cortar, pedir permiso al agente o comisariado, etcétera. Pero para muchas familias, sobre todo en localidades donde hay propiedad privada, el acceso a la leña se logra únicamente a partir de los árboles presentes en la parcela o la propiedad de la que se disponga, lo que nos lleva al apartado anterior. Esto propicia procesos de cercamiento de tierras dentro de las comunidades por parte de los poseedores de los derechos agrarios para limitar el acceso a otras personas. Las mujeres hablan de que tienen que

“robar” leña, lo cual parece contradictorio en un contexto de uso comunitario; sin embargo, las diferencias de poder en el interior de la comunidad se expresan por ellas en la existencia de algunos “ricos” locales, quienes disponen de más tierra para utilizar y que también suelen tener más incidencia en la toma de decisiones en las asambleas comunitarias.

Ante ello, en numerosos hogares de la región la solución final es la de comprar la leña que proviene de otros lugares, adquiriendo uno o dos camiones al año que suelen complementarse con lo que las mujeres y otros miembros de la familia lleguen a colectar. De este modo, a pesar de que la leña es un recurso que se está volviendo crítico, el problema que se percibe en el entorno comunitario está centrado en el acceso a ingresos económicos para poder adquirirla, lo que traslada, por este momento, la dependencia de recursos naturales hacia los recursos monetarios.

El agua es otro bien que se vuelve problemático para la mayoría de las familias ante la reducción en la captación de este líquido como resultado de los procesos de deforestación o cambio climático, un creciente número de usuarios por el aumento poblacional y la modificación en los hábitos de vida (la instalación de drenaje en lugar de letrinas en las comunidades es el ejemplo más claro). En el cuadro 4 podemos ver que existe un sistema importante que, desde el manantial de San Nicolás, ubicado en Amatenango, surte de agua a tres comunidades y algunos negocios particulares. Este sistema abastece el consumo doméstico de las localidades de Amatenango y de Aguacatenango; de ahí se obtiene también el agua para las tierras de regadío de Amatenango y, cuando ya ha pasado por dichas parcelas, continúa todavía para abastecer parte del uso doméstico de la comunidad de El Puerto.¹⁵ Finalmente, también utilizan el agua de este manantial algunos negocios particulares, como un restaurante y una gasolinera. Las comunidades más pequeñas se abastecen de manantiales menores o de pozos y, en algunos casos, recurren a la captación de agua de lluvia. Como puede suponerse, la demanda de agua se incrementa y la captación de la misma disminuye, lo que significa que se va desarrollando un entramado cada vez más complejo de normas y reglas para acceder al agua, gestionar su uso y mantener los sistemas de distribución, que incluyen procedimientos, multas, sanciones, obligaciones, etcétera, así como de procesos rituales para pedir por la

¹⁵ Cabe señalar que en El Puerto existe una situación particularmente precaria de disponibilidad del líquido, lo que llevó a sus habitantes a solicitar dicho suministro; sin embargo, las mujeres manifiestan que el agua está contaminada por el arrastre de residuos de los agroquímicos que se utilizan en las parcelas de maíz de Amatenango.

disponibilidad del agua. En épocas de secas, el abasto es más crítico y hace que se redoblen las medidas de control.

Ahora bien, los derechos de acceso al agua y la participación en los espacios de decisión y establecimiento de normativas están nuevamente vinculados a la disposición de derechos agrarios y los derechos de participación social en espacios como las asambleas. De este modo, nuevamente hay sectores cuyas voces y necesidades no se escuchan, por ejemplo, las mujeres, quienes no pueden participar en las asambleas a pesar de que se discuta y decida sobre aspectos en los que ellas son las usuarias principales del agua. La prohibición de regar sus huertos con el agua del tubo que llega a sus viviendas, la imposición de multas si alguien observa el desperdicio de este líquido por ellas o las diversas formas que tienen para la distribución del agua cuando no es posible proveerla de manera continua (tandeo), son muestra de cómo las mujeres se ven afectadas por las decisiones que toma la asamblea. Pero incluso se expresan otras subordinaciones territoriales, como puede ser la dependencia de Aguacatenango con respecto al manantial de Amatenango, donde los habitantes del primero consideran que el segundo les impone condiciones sin consultarles para proporcionarles el agua.

Situación de las mujeres

Las mujeres en las comunidades señalan una escasa posibilidad de participación comunitaria y, cuando esta se da, está asociada a su rol de género (cocinar o limpiar en la escuela y otros espacios comunitarios). Ellas no participan en las asambleas comunitarias puesto que están encabezadas por los titulares de los derechos agrarios o por los jefes de familia cuando son asambleas generales, no se les asignan cargos tradicionales o civiles, tampoco forman parte de los comités de la escuela, pero sí son las encargadas de asistir a preparar los alimentos para los niños y niñas. Los únicos espacios en los que ellas están presentes son las reuniones de organizaciones o movimientos sociales a los que pertenecen, así como en algunos espacios religiosos.

De este modo, la vida de las mujeres está vinculada a su entorno doméstico, principalmente en el solar, ahí pueden disponer y decidir la mayoría de las veces la producción de hortalizas o frutales, aunque con las restricciones de riego señaladas antes, así como la cría de animales menores para consumo familiar. En la parcela participan muy poco. No obstante, es notorio su trabajo para obtener ingresos monetarios, fundamentalmente a través del bordado, aunque eventualmente venden pollos, algunos productos del solar o elaboran alfarería. El bordado de blusas, al

que ellas se refieren como “el trapo”, es su actividad económica central. La demanda casi masiva de este producto en las ciudades turísticas cercanas propicia una producción generalizada de muy bajo costo que crea relaciones mercantilizadas entre las mujeres, desvalorizando su trabajo. Algunas mujeres dentro de las comunidades, o compradoras externas, pagan a otras mujeres, ancianos y niñas/os por realizar alguna parte del proceso de elaboración de la prenda (cortar, dibujar, bordar), donde cada eslabón obtiene una baja ganancia que se refleja en un precio final de venta también bajo (200 o 250 pesos cada prenda). El trabajo del bordado es tan absorbente que aparentemente ha propiciado el abandono de otros trabajos, como el cultivo de la huerta, y un nulo autocuidado por parte de las mujeres. No obstante, el bordado artesanal es el mecanismo más seguro con que cuentan las mujeres para poder disponer del dinero que es necesario para comprar la leña, los agroquímicos y otras cosas que requiera la familia.

Los programas de asistencia social dirigidos a las mujeres y que estaban presentes al momento del trabajo de campo¹⁶ formaban parte de la economía de la mayoría de las familias, aunque dentro de las comunidades había mujeres (varias de ellas pertenecientes a los colectivos) que se habían mantenido en resistencia a la aceptación de tales programas, ante los que mostraban una posición crítica.

En varios casos señalaron la presencia de violencia intrafamiliar, la que asocian al consumo de alcohol por parte de los hombres. En la opinión de las mujeres, no hay suficientes sanciones a esta violencia, y consideran que les cuesta más a ellas el proceso de solicitud de sanción ante sus autoridades comunitarias que lo que logran realmente en estos espacios. Cabe señalar que existe un contexto de creciente violencia en las comunidades que se expresa a en problemas como robos, consumo de drogas, asesinatos y suicidios, que antes estaban ausentes; esta violencia afecta de manera particular a las mujeres. Algunas mujeres jóvenes sienten restringida su libertad de caminar en el pueblo porque son molestadas, mientras que las mujeres mayores expresan un gran pesar por la dificultad a la que se enfrentan para la crianza de sus hijos debido a problemas con drogas o casos de suicidios que han ocurrido entre los jóvenes de una de las comunidades.

¹⁶ En el momento de trabajo de campo (finales de 2018) aún estaba vigente el programa Prospera, que funcionó bajo ese nombre desde 2017, pero que en realidad era la continuación de un programa implementado desde finales de los noventa con los nombres de Progres y Oportunidades, el cual se enfocaba a la población en situación de pobreza atendiendo tres aspectos básicos: alimentación, educación y salud. Aunque el enfoque era la familia, buena parte de este programa recaía en las mujeres, a quienes se considera como las responsables de la alimentación familiar y la educación de los hijos.

Así, el trabajo de cuidados es vivido distinto por las mujeres de acuerdo al estatus que les confiere la tenencia de la tierra, mediada por los hombres. Una mujer cuya familia dispone de espacios productivos, terreno familiar y redes de apoyo, tendrá condiciones de vida más favorables que una mujer con menores recursos, y mucho más que otras que, al enviudar o separarse de sus maridos, son despojadas de sus espacios vitales, ya que estos siempre se consideran derecho patrilíneal.

Consideramos que para las mujeres, las estructuras comunitarias parecen tener un sentido doble y contradictorio: por un lado son espacios de protección y seguridad de acuerdo a la tradición y las costumbres locales, pero también significan un control de sus cuerpos y de sus comportamientos. En este contexto, desde una perspectiva externa, resulta casi sorprendente escucharlas y presenciar su movilización en defensa del territorio y de la vida comunitaria, por lo que nos preguntamos ¿cuáles territorios y cual vida es la que ellas defienden?

Los colectivos de mujeres: construyendo espacios de pertenencia y esperanza

En este contexto comunitario, las mujeres se han organizado para formar grupos o colectivos que trabajan vinculados con el CDMCH y participan en el movimiento: Colectivo Nichim Balumilal (Amatenango) y Colectivo Las Estrellas (Aguacatenango), a los que se suman las mujeres de las comunidades de San Lázaro, El Puerto y Santa Anita. Las mujeres que participan en estos colectivos comparten una afinidad política y religiosa, y algunas de ellas han caminado juntas desde hace muchos años a partir de su participación en los grupos de mujeres de la Diócesis de San Cristóbal, ligada a la corriente de la teología de la liberación. Algunas han formado parte de procesos de formación política sobre derechos de las mujeres desde hace ya más de 20 años.

Una de las actividades que los colectivos realizan en el ámbito comunitario es la estrategia implementada por el CDMCH para la promoción y capacitación de las mujeres y sus familias en la instalación de huertos y prácticas agroecológicas, que a veces se han implementado de forma comunitaria y a veces de forma individual. Las mujeres disponen de huertos pequeños en los que siembran zanahorias, lechugas, acelgas u otros productos alimenticios de los que normalmente el CDMCH provee la semilla. A partir de estos espacios, las mujeres se capacitan y se sensibilizan sobre la importancia de la producción alimenticia, el cuidado de las semillas, la producción orgánica, los problemas de la contaminación; pero también se reflexiona en torno a los aspectos estructurales y políticos que propician esos problemas que les afectan de forma personal y colectiva. En el caso de la agroecología, la información práctica

se vincula, por ejemplo, al análisis de los sistemas alimentarios agroempresariales, las políticas públicas alimentarias, la soberanía alimentaria y otras cuestiones estructurales que tienen diferentes implicaciones para la vida y la alimentación de las familias en las comunidades.

En el ámbito familiar y doméstico, observamos que el trabajo de las mujeres en los huertos es poco regular y muy diverso, algunas tienen sistemas más complejos y productivos, mientras otras tienen espacios pequeños y desordenados. Las mujeres señalan que tienen problemas, como la falta de agua o las limitaciones para usarla para este fin, así como la carencia de recursos materiales (como mallas de buena calidad). Otra restricción importante para mejorar sus sistemas productivos tiene que ver con su condición de salud, puesto que muchas de estas mujeres son ya abuelas y los sistemas de atención a la salud en las comunidades son muy precarios.

Además de acoger el huerto, en el solar las mujeres también disponen de árboles frutales, crían pollos u otros animales menores, cultivan plantas medicinales y ornamentales; a veces usan el espacio para recibir capacitaciones y convivir con otras mujeres. El solar constituye ese pequeño territorio en el cual ellas pueden tomar decisiones y representa el escenario en que transcurre gran parte de su vida cotidiana.

Más allá de su huerto está el *balumilal*, término con el cual las mujeres se refieren al espacio comunitario y el territorio (algunas de ellas usaron explícitamente esta traducción). El *balumilal* es para ellas el espacio de donde pueden obtener recursos comunitarios como la arena, el agua, el barro, la leña, las palmas que venden en semana santa; pero también donde se ubican marcadores importantes de su vida colectiva: el cerro de la adoración, los manantiales, el tanque del agua, la iglesia, el quiosco, la escuela, los pozos, la casa del juez rural (figuras 2 y 3).

Las mujeres se apropian de su territorio a través de actividades que realizan de forma colectiva, como ir a cortar leña, a sacar barro o a sacar agua. Señalan que cada vez hay una menor disponibilidad de leña, crece la contaminación del agua y la presencia de basura. En los talleres fue visible que el espacio del que hacen uso las mujeres cada vez es más restringido; los procesos de privatización de la tierra, el uso de agroquímicos, la inseguridad y la urbanización (con su consecuente contaminación) les han cerrado el acceso a actividades de las que antes disfrutaban o al menos podían elegir hacer, tales como pescar en la laguna, lavar en el río, trabajar en la milpa; así su existencia cada vez discurre más en el interior del solar y dentro de las áreas urbanas.

Durante el trabajo de campo también observamos que entre algunas mujeres de los colectivos existe una sensación de soledad y de aislamiento que viven de forma individual y, a veces, como colectivo de mujeres. Esta soledad se debe a sentirse no

FIGURA 2. Mapa comunitario de San Lázaro, elaborado por las mujeres durante un taller realizado en mayo de 2019



FIGURA 3. Mapa comunitario de Aguacatenango, elaborado por las mujeres durante un taller en mayo de 2019



escuchadas por sus hijos o esposos, ya que ellos son quienes toman las decisiones respecto al uso de agroquímicos en sus parcelas, a pesar de que ellas les comparten información sobre sus efectos negativos. Tampoco se consideran tomadas en cuenta por las autoridades, a quienes no les interesa conocer la información que ellas reciben, e incluso por otras mujeres y familias de la comunidad que no las comprenden, no les interesa saber más, e incluso las critican.¹⁷ Las mujeres consideran que tienen muchísima información, pero en ocasiones no saben qué hacer con ella, no la pueden compartir ni la pueden aplicar más allá de sus pequeños espacios en el traspatio.

Entonces, nuevamente nos preguntamos, ¿cuál es la tierra que las mujeres defienden? ¿El territorio comunitario o la seguridad de su solar? Si el acceso a los recursos colectivos implica para ellas una inclusión y sentido de pertenencia, pero al mismo tiempo una exclusión y sentido de desposesión, ¿en dónde está su lucha? Consideramos que la respuesta es mucho más compleja que seleccionar una u otra, porque nos parece que su incidencia se da desde ese espacio personal, íntimo y doméstico de su solar, pero vinculado al territorio amplio al que sienten su pertenencia: el cultivo que realizan en sus solares es también una forma de pertenecer al *balumilal*. El cultivo y el *balumilal* son para las mujeres espacios de esperanza y, a nuestro parecer, constituyen la lucha política aterrizada en un espacio concreto desde el que reproducen la vida.

Las mujeres, en sus propuestas para mejorar su acceso al territorio, señalan acciones en las que reproducen su trabajo doméstico en la escala comunitaria, pero lo complementan con ideas sobre brindar información o concienciar a los demás. Ellas señalan esa noción de tejer tramas comunitarias que sostengan la vida, más que apropiarse individualmente de espacios específicos que las confronten con la comunidad; se trata de formar parte de esas tramas familiares que organizan el espacio señaladas por Tzul (2018). Su lucha es hacia dentro de la comunidad por tejer tramas más justas y equitativas, pero también hacia afuera para fortalecerse como comunidad en un contexto que empuja al despojo comunitario: “Inmersas en estas singulares condiciones y relaciones de poder, las mujeres indígenas hemos producido condiciones de posibilidad para vivirnos en trama comunal y con ello tener un piso concreto y afectivo para resolvernos las dificultades” (Tzul, 2018:78).

¹⁷ Esta emoción compartida fue muy clara en una de las comunidades, en la que el colectivo de mujeres se mantiene en una posición de resistencia a los proyectos de gobierno dada su opción política cercana a las corrientes autonómicas y zapatistas, mientras que la mayoría de las mujeres de la pequeña comunidad no cuestionan las políticas oficiales.

Este sentido de pertenencia es una fuerza emocional muy importante entre las mujeres de los colectivos, como lo observó Cornejo (2018) con un grupo de mujeres de este movimiento que tenían el propósito de ser las voces que en sus comunidades replicaran la palabra y la información recibida. Las mujeres comunicadoras señalaban haber vivido burlas o descrédito por parte de las autoridades o la población hacia la labor que ellas habían asumido, lo que les generaba “miedo” a expresar su palabra. La autora identifica este miedo, cuya manifestación es polisémica, asociado al sentido de la comunidad y lo común: miedo a quedar fuera del espacio social al que pertenecen, ya sea por el rechazo y la crítica desde el interior de la comunidad, o bien ante procesos de despojo del territorio. A pesar de este miedo, la participación de las mujeres en los espacios de formación y de intercambio es constante y su posición de defensa de la tierra es clara y firme. Y es que los sentires y las emociones, más que procesos individuales, cuando se viven de forma colectiva, se politizan y se convierten en elementos que fortalecen los procesos de defensa (Cornejo, 2018). Citando a Gutiérrez y Navarro:

Cuando las mujeres perseveran en su alianza política cotidiana y la refuerzan, vencen el miedo que las silencia y alzan la voz: en esa acción de habla, desplazamiento y grito, se mantienen enlazadas, erosionan y rompen con la mediación patriarcal, que es la más íntima de las formas de relacionamiento entre varones y mujeres para garantizar el orden que sostiene capitalismo y colonialidad (Gutiérrez y Navarro, 2019:18).

Reflexiones finales

Iniciamos esta investigación tratando de comprender cómo las mujeres indígenas de los colectivos que participan en el Movimiento se relacionan con sus territorios y los recursos naturales que contienen, para entender desde esa base su participación en ese proceso de defensa de la tierra.

Desde la óptica de la ecología política, observamos que existe una situación muy desigual con respecto al derecho a la tierra entre las familias de las comunidades, que incide también en una diferenciación de derechos de acceso a recursos, así como de la participación comunitaria. Estas desigualdades, sumadas a factores políticos y religiosos, apuntan hacia un deterioro de la noción colectiva de la vida comunitaria, donde las lógicas de apropiación y acaparamiento se van incrementando en las comunidades.

Ante esta situación de diferenciación cabría preguntarse sobre la pertinencia de los análisis que resaltan el sentido de lo común y lo comunitario, cuestionándonos

incluso si en el contexto del capitalismo neoliberal actual la tesis de la “tragedia de los comunes” no resulta cierta. Consideramos necesario, desde una perspectiva de la ecología política feminista, reconocer y visibilizar los procesos de diferenciación social y económica que pueden existir en las comunidades como resultado de formas diferenciadas de poder. No obstante, a pesar de la gran erosión que han causado las políticas neoliberales en el campo mexicano, la apuesta por lo comunitario sigue plenamente presente en las comunidades indígenas y, acaso, reforzada por ese mismo contexto neoliberal que genera procesos de defensa comunitaria frente a los intereses externos sobre los territorios (Paz Salinas, 2017). En este aspecto, el interés por reconocer la diversidad de elementos que conforman el sentido de lo común adquiere un mayor valor, pero partiendo de una identificación de la complejidad de las condiciones del contexto desde el cual se despliegan las luchas por lo comunitario, en las cuales existen tensiones diversas (Tzul, 2017).

La situación de las mujeres depende en gran medida de la posición que su familia ocupe en ese entramado comunitario con sus desigualdades. La disponibilidad familiar de tierra, así como el acceso a recursos necesarios en el entorno doméstico, como la leña y el agua, son elementos importantes para dotar a las mujeres de una mayor seguridad y una mejor calidad de vida. Desde este punto, parece natural que las mujeres que participan en los colectivos, cuya situación comunitaria es marginal y menos favorecida, sean quienes se involucren en procesos de defensa de la tierra y del territorio; su lucha adquiere connotaciones de una demanda al exterior por el respeto a los bienes comunitarios y una demanda interna por la igualdad y el derecho a participar. Pero este no es un caso aislado, las mujeres cada vez están adquiriendo una centralidad y un papel más activo en la producción de lo común y en la defensa de la tierra, algunas de ellas incluyendo cada vez más contenidos antipatriarcales (Gutiérrez y Navarro, 2019).

El papel de las mujeres de los colectivos por la defensa de la tierra es un actuar situado y anclado al territorio, en el solar y en el huerto, desde los cuales reproducen la vida. Defensa que empieza en el huerto y se lleva al ámbito político territorial. La organización y la defensa de la tierra no es una tarea sencilla. Las mujeres llevan auestas un intenso trabajo en el espacio doméstico, pues se ha recargado en ellas la responsabilidad de reproducir la vida por la vía del cuidado y la generación de ingresos monetarios. A ese trabajo y ese mandato patriarcal de sus comunidades, las mujeres incorporan el trabajo organizativo y el tiempo de las reuniones, que está influido también por su necesidad de escucha y acompañamiento. Este camino no es fácil, pues también las confronta con estructuras comunitarias, con lógicas capitalistas.

El acompañamiento del CDMCH y los procesos de formación a través de la investigación y acción que impulsamos en el Grupo Tierra debe reconocer la magnitud y la relevancia de este proceso para las mujeres y para sus territorios.

Referencias

- Boegue, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). “Etnografía feminista”. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: UNAM.
- CDMCH (2017). *Propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra*. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C.
- CONAPO (2012). *Índice de marginación por localidad 2010*. México: Consejo Nacional de Población.
- Cornejo, Amaranta (2018). “Las comunidades emocionales como un espejo para reconocernos y actuar: red de comunicadoras Kasesel K’op”. En Mercedes Olivera *et al.* (coords.), *Simbolismos y realidades, las mujeres y la tierra en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: UNICACH–CESMECA–CONACYT.
- Cruz Rueda, Elisa (2018). Cien años de la Constitución mexicana y el Derecho Agrario. En *Mundo Agrario*, vol. 19, núm. 42, e101. Disponible en: <https://doi.org/10.24215/15155994e101>
- Díaz, Floriberto, Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe: Ayuujktsenaa’yen–ayuujkwenmaa’ny–ayuujk mek’ajten*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Eboli Santiago, Verónica (2018). “Los reglamentos ejidales internos, medios jurídicos para la institucionalización de la exclusión de las campesinas en la toma de decisiones”. En Mercedes Olivera *et al.* (coords.), *Simbolismos y realidades, las mujeres y la tierra en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: UNICACH–CESMECA–CONACYT.
- García Sánchez, E. (2007). “El concepto de actor: Reflexiones y propuestas para la ciencia política”. En *Andamios*, vol. 3, núm. 6, pp. 199–216. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632007000100008&lng=es&tlng=es (consultado el 7 de noviembre de 2020).
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, y Mina Lorena Navarro Trujillo (2019). “Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia”. En *Confluências. Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, vol. 21, núm. 2, pp. 298–324.
- Hardin, Garrett (1968). The Tragedy of the Commons. En *Science*, 162, vol. 162, núm. 3858,

- 13 de diciembre de 1968, pp. 1243-1248.
- INEGI (2010). *Censo general de población y vivienda*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (s/f). *Archivo histórico de localidades*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>
- Olivera, Mercedes (2018). "Investigar colectivamente para conocer y transformar". En Xochitl Leyva *et al.* (coords.), *Entre crisis, entre guerras*. Tomo III. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial RETOS, CLACSO.
- Ostrom, Elinor (2009). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México: FCE-UNAM-CRIM-IIS.
- Paz Salinas, María Fernanda (2017). "Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socio ambientales en México". En *Acta Sociológica*, núm 73, pp. 197-219. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.acso.2017.08.007>.
- Reyes Ramos, María Eugenia (2006). Mujeres y tierra en Chiapas. En *El cotidiano*, vol. 21, núm. 139.
- Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari (2004). "Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista". En Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez (coords.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sostenibles con equidad de género*. México: UNAM, CRIM; PUEG; Ottawa: Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo.
- Toledo, Víctor M., David Garrido y Narciso Barrera-Basols (2013). "Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México". En *Ecología política*, núm. 46, pp. 115-124.
- Tzul, Gladys (2018). "Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida". En María Paula Meneses y Karina Andrea Bidaseca (coords.), *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO.
- Vázquez Cruz, Claudia (2018). "La propuesta de tenencia familiar de la tierra en ejidos y comunidades". En Mercedes Olivera *et al.* (coords.), *Simbolismos y realidades, las mujeres y la tierra en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: UNICACH, CESMECA, CONACYT.
- Vega Solís, Cristina (2019). "Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos". En *Revista de estudios sociales*, núm. 70, pp. 49-63. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/res70.2019.05>



“La relación que establecen las mujeres con la tierra y su acceso a ella demarca sus posibilidades para vivir de manera digna. Este acceso en ocasiones se ve mermado cuando, por ejemplo, los padres deciden heredar las tierras solo a sus hijos o a otros varones de la familia, cuando las mujeres no realizan un contrato matrimonial con ningún hombre de la comunidad o incluso cuando el esposo se va o fallece. En esos casos las dinámicas patriarcales y capitalistas de la propiedad operan en el nivel local, quedando las mujeres fuera del acceso y usufructo de las tierras y los bienes naturales”.

PÁGINA ANTERIOR: Diálogo de saberes sobre conservación y germinación de semillas en la zona Selva Norte de Chiapas, 2020. Foto: Archivo fotográfico del Grupo Tierra-CDMCH.

Mujeres campesinas-indígenas de la Selva Norte de Chiapas en defensa de la vida y de sus bienes naturales

MAURICIO ARELLANO NUCAMENDI, MERCEDES OLIVERA BUSTAMANTE,
BLANCA LUZ ÁLVAREZ HERNÁNDEZ, REYBEL PÉREZ CRUZ

Resumen

En este capítulo planteamos algunas reflexiones teórico-políticas derivadas de nuestra articulación con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y los colectivos de mujeres tseltales y ch'oles de la zona Selva Norte de Chiapas, México, vinculados a este. Reflexionamos sobre el trabajo que realizan las mujeres desde lo cotidiano de su lucha por la tierra, por la producción agroecológica de sus alimentos y el cuidado de sus bienes naturales frente a las políticas neoliberales y la opresión patriarcal que dinamizan el despojo de los bienes materiales y simbólicos que sostienen la reproducción de su vida campesina-indígena, en la actualidad. Concluimos que el diálogo entre las mujeres, las organizaciones y la academia nos permite conocer un significado más profundo sobre la tierra y su relación con la integridad de la vida, transforma nuestras perspectivas y nos posibilita ir formulando un nuevo sentido político de nuestro trabajo, en colaboración con ellas y con las organizaciones, como compañeras y compañeros de lucha. Es en este proceso que podríamos llegar a construir principios organizativos de lucha por los bienes naturales y conceptualizar un horizonte político distinto.

Introducción

En los últimos años, los integrantes del Grupo Tierra nos hemos vinculado con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) y con colectivos de mujeres indígenas, en su mayoría tseltales y algunas ch'oles, en torno a la reflexión teórica

sobre —y la práctica política contra— la relación entre la opresión hacia las mujeres campesinas-indígenas, su exclusión de la tenencia y toma de decisiones sobre la tierra y la acumulación capitalista neoliberal. Desde un posicionamiento feminista y antipatriarcal hemos ahondado en los mecanismos estructurales por los cuales este sistema de opresiones reproduce socialmente la marginalidad, al desestructurar la economía campesina, invisibilizar, desvalorar y enajenar la riqueza biocultural re-producida por el trabajo campesino-indígena, que en el caso del realizado por las mujeres a veces es conceptualizado como trabajo doméstico, reproductivo y de cuidados (Olivera, Bermúdez y Arellano, 2014).

Desde el año 2016, para replantear nuestra articulación y aportes desde el espacio académico, consideramos importante dar énfasis, además de las condiciones objetivas, a los aspectos subjetivos de las relaciones que las mujeres campesinas-indígenas establecen con la tierra. Por este motivo, durante 2018-2020 realizamos la investigación “Territorios para la vida: Las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales” financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).¹

La base de esta investigación ha sido la colaboración con el CDMCH y los colectivos de mujeres tseltales y ch’oles articulados a éste, en la zona Selva Norte de Chiapas, quienes sostienen importantes luchas por una vida comunitaria, libre de violencias y en apego a la tierra. La base de nuestra colaboración es el reconocimiento de las campesinas-indígenas como sujeto de lucha por un horizonte comunitario-popular (Gutiérrez, 2018) y el reto de asumir nuestras diferencias culturales (Hernández, 2000) y las de género, nuestros distintos campos de acción política, así como la especificidad de nuestra colaboración como grupo académico respecto del incomparable trabajo político desplegado, de manera cotidiana y concreta, por las mujeres en sus colectivos y por el CDMCH.

De forma conjunta, en noviembre de 2018 abundamos sobre la relación de las mujeres con la tierra y la situación de los bienes naturales en sus localidades; de abril a junio de 2019 ampliamos la información y la reflexión en talleres con un enfoque biocultural (Boege, 2008), enriquecidas con aportes de la Dra. Luisa Paré y el Dr. Eckart Boege en el Foro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural. Desde finales de 2019, a partir de las preocupaciones y problemáticas situadas, acordamos llevar a cabo actividades relacionadas con

¹ Esta investigación se desarrolló en comunidades de las regiones Selva Norte y Llanos de Chiapas; aquí recuperamos las reflexiones del trabajo realizado en la primera.

la recuperación de plantas silvestres, alimenticias y medicinales, así como de los saberes asociados,² lo que a su vez ha abierto otros caminos y horizontes de lucha.

La experiencia de replantear nuestra relación con las mujeres campesinas-indígenas y con el CDMCH ha conllevado importantes aprendizajes epistemológicos, metodológicos y conceptuales que han nutrido nuestra práctica política en la defensa de la tierra y el territorio. Con base en estos aprendizajes y desde la economía feminista emancipatoria, en este capítulo ahondamos sobre las estrategias y acciones cotidianas de la lucha de los colectivos de mujeres por la sostenibilidad de la vida campesina-indígena y el control sobre los bienes naturales que sostienen su reproducción social, en el marco de las políticas neoliberales.

De manera específica, reflexionamos sobre cómo viven las mujeres indígenas su relación (saberes, relaciones, principios y valores) con la tierra en tanto propiedad social y con los bienes naturales en tanto riqueza material y simbólica re-producidas por la lucha y el trabajo campesino. Consideramos que esta reflexión, situada en el espacio académico, nos permitirá dar nuevos pasos en la construcción de estrategias políticas dialógicas y colaborativas con las organizaciones y grupos que luchan por la sostenibilidad de la vida en su sentido integral.

En este capítulo iniciamos con un contexto para situar la lucha por la defensa de la madre tierra y de la vida en la zona Selva Norte de Chiapas; en seguida abordamos las tensiones en la vida comunitaria y en la vida de las mujeres a consecuencia de la imposición de leyes y normas de corte liberal sobre la propiedad social. Después ahondamos en las luchas y los aportes de las campesinas-indígenas a la sostenibilidad de la vida y, por último, hacemos algunas reflexiones sobre los retos políticos y académicos que plantea la lucha de las mujeres por el territorio.

Territorio comunal, tierra ejidal y lucha campesina-indígena por la Madre Tierra

De los 68 pueblos originarios que se reconocen en México, en Chiapas tienen mayor presencia, además del zoque, 12 de raíz maya, entre ellos los pueblos ch'ol y tseltal que habitan la zona Selva Norte de Chiapas desde tiempos ancestrales. En esta zona, la población hablante de tseltal es mayoritaria en tres municipios (INEGI,

² Estas actividades fueron desarrolladas con la participación del Centro de Capacitación de Medicinas Tradicionales Nichim O'tanil (ver: <https://www.facebook.com/Nichim-Otanil-746854588762751/>) y de Crisalium Educación, Naturaleza y Transición, A. C. (ver: <https://crisalium.org/>).

2010): Sitalá (93 %), Chilón (95 %) y Ocosingo (80 %). La forma de vida de estos pueblos está centrada en el cultivo de temporal (arriba del 70 % de la población está ocupada en el sector primario), arraigada a una cultura de milpa, cuya concepción del tiempo, espacio y de la vida no corresponde a los tiempos y lógicas del capital.

Para nuestra investigación, nos centramos en tres rancherías (Tim, Corostic y Coquilt'e'l) del ejido San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón, en donde se encuentran los colectivos de mujeres tseltales articuladas al CDMCH; al igual que en los ejidos Peña Limonar y Agua Dulce Tehuacán (este de población ch'ol) al norte de Ocosingo.

El ejido San Sebastián Bachajón es expresión de la lucha por mantener el control y la totalidad del territorio comunal, llevada a cabo por el pueblo colonial de Bachajón³ ante las amenazas que sucedieron a la política de reducción impuesta por el régimen colonial español para facilitar su evangelización y afianzar el control de los pueblos sometidos. Así como ante las amenazas derivadas de las políticas liberales impuestas por el Estado nacional mexicano desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

Al respecto, por ser una región selvática, la escasa producción de excedentes, el tamaño de su población y “su agresividad hacia el exterior” (Breton, 1986:87), el pueblo tseltal de Bachajón logró conservar casi la totalidad de su territorio comunal pese a la expansión de las estancias ganaderas y el crecimiento de las haciendas durante los siglos XVII y XVIII. La presión sobre las tierras comunales en la zona tseltal norte cobra magnitud con las políticas liberales del siglo XIX. Entonces, Bachajón se vio afectada en unas 8 mil hectáreas por la expansión de ranchos y fincas de ladinos que se hicieron del control político y económico de la región.

Para contrarrestar estas amenazas y asegurar la posesión de sus tierras comunales, priorizaron las vías jurídicas. Por ejemplo, en 1876 denunciaron ante instancias agrarias casi 7 mil hectáreas que aun cuando las trabajaban y conocían como *Alumtenam*, *Alamquinal* y *Chalamchén*, se consideraban terrenos baldíos (ociosos) porque no contaban con títulos legales (Fenner, 2007:38; 2015:373). Con las políticas de reparto agrario, los pueblos de San Jerónimo y San Sebastián iniciaron un largo proceso jurídico para garantizar la posesión legal de sus tierras comunales como

³ El pueblo colonial de Bachajón es producto de la congregación inducida por fray Pedro Lorenzo de la Nada hacia 1564, de tres poblados que se encontraban asentados en la selva: *Xuxuycapa*, *Tuni* y *Lakma'*. Bachajón fue reorganizado en dos barrios, San Jerónimo y San Sebastián, luego de la rebelión de Los Zendales en 1712 y de las epidemias y hambrunas que diezmaron a los diversos pueblos de la región (de Vos, 2001).

ejidales. La importancia dada a estas gestiones por las mujeres vive en el recuerdo de una compañera (noviembre de 2018): “Nuestras madres y abuelas eran quienes se levantaban en las madrugadas a hacer las tortillas y pozol para que nuestros abuelos pudieran ver el trámite de las tierras”.

Es así que en 1926, tseltales de San Sebastián Bachajón solicitaron la *dotación* de tierras ante el Departamento Agrario; en 1929 se documentó que Bachajón se constituía de dos barrios vecinos (San Sebastián y San Jerónimo) que “aun cuando reconocen las mismas autoridades, no se tratan entre sí y arreglan sus asuntos por separado” (Diario Oficial de la Federación [DOF], 1935, 21 de agosto). En el caso de San Sebastián, en 1933 se listaron 1,117 capacitados a quienes les dotaron 22,870 hectáreas de *terrenos nacionales* en 1935; en 1962 solicitan la ampliación ejidal y se otorgaron derechos a 1,215 capacitados sobre 13,586 hectáreas *propiedad de la nación* (DOF, 1964, 12 de junio) de unas 26,500 hectáreas de tierras comunales pendientes de legalizar y otras 8 mil por recuperar de manos de los finqueros que las tenían invadidas (Breton, 1986). Todavía en el Congreso Indígena de 1974 ejidatarios de San Sebastián manifestaron la urgencia de “que se legalice a la mayor brevedad posible nuestro ejido y que nos devuelvan el terreno despojado” (Esparza, 2013:129), sus tierras más ricas y planas en los márgenes del río Tulijá y sus tierras colindantes con Chilón.

Esta importante lucha también ha significado cambios sustanciales en la vida comunitaria. La respectiva dotación de los ejidos San Sebastián Bachajón y San Jerónimo Bachajón remarcó sus linderos, acentuó sus dinámicas internas propias y dio inicio a un proceso de parcelación de las tierras comunales. Hasta los años setenta (Breton, 1986), la tenencia y el uso colectivo de la tierra (ríos, montañas, bosques y pastizales) se fundamentaban por su pertenencia a los ancestros de linaje que las desmontaron y cultivaron; se heredaba entre los hombres del linaje, quienes adquirían la obligación de recibir la tierra, de cultivarla y transmitirla a sus descendientes, misma que usufructuaban con las mujeres al casarse.

En esta fase del reparto agrario, salvo algunas mujeres (en general se trata de viudas con hijos pequeños), se reconoció específicamente a los hombres como ejidatarios con derecho a la parcela familiar, con autoridad para decidir, representar, administrar y salvaguardar los bienes del ejido a través de la asamblea, el consejo de vigilancia y el comisariado ejidales. Este proceso se afianzó con el integracionismo de la política indigenista y la incorporación campesina-indígena al mercado regional y nacional (maíz y café sobre todo) desde 1950.

La organización socioterritorial también ha tenido cambios profundos desde finales de los años cincuenta, cuando la Diócesis de San Cristóbal estableció diferentes órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús para la que se creó la Misión de Bachajón en la zona Selva Norte. Con objeto de reconquistar su territorio y con-

trarrestar el avance del Evangelio protestante en la región,⁴ la misión impulsó la formación de hombres y mujeres indígenas jóvenes, como catequistas y promotores de salud atacando la costumbre⁵ (Breton, 1986; de Vos, 2002).

Acorde con las políticas integracionistas del momento, esta labor incluyó la introducción de obras como agua potable, alumbrado público, escuelas, dispensario médico, proyectos agrícolas, catequesis y la traducción de la Biblia al tseltal; todo lo cual aún es ampliamente valorado en las distintas localidades. También se aplicaron reformas a la concepción indígena de la salud-enfermedad, la prohibición del consumo de alcohol, la modificación del calendario ritual, el reemplazo de los santos tradicionales (con excepción de los santos patronos) por representaciones más ortodoxas de la Virgen de Guadalupe y de Jesucristo (Breton, 1986).

Cabe señalar que todavía hacia los años setenta del siglo XX, Breton (1986) documenta que en los pueblos de Bachajón aún se daba gran importancia al gobierno de los *k'atinabetik* (Principales), considerados *ts'umbajom* (ancestros vivientes), *jalwanej* (quien establece el diálogo ritual) y *poxtawanej* (quien alivia) o *ak'chamel* (quien enferma). A través de las festividades de los santos patronos, del Carnaval y del saludo del corazón a la sagrada tierra y a los guardianes en los cerros, ojos de agua y milpas, los Principales garantizaban la protección de los *kananlum* (antepasados, guardianes de la tierra/pueblo) y del santo patrón a los miembros de su *k'atinab* (*kalpul*), para salvaguarda de la salud individual (*ch'ulel/ch'ulelal*) y colectiva (crecimiento de las milpas, protección de las casas). Lo cual también tuvo cambios importantes.⁶

⁴ De acuerdo con Morales (2005:93), el Estado nacional emergente de la Revolución Mexicana favoreció el ingreso de los protestantismos a México, dando facilidades al Instituto Lingüístico de Verano que se explican como medidas del Estado para acotar el poder de la Iglesia católica y afirmar su perspectiva de modernidad.

⁵ Reybel Pérez Cruz (2020) documentó el testimonio de don Pío Quinto (t), Diácono del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón quien manifestó que hacia 1964 unos catequistas tseltales de Zapata fueron a un curso en la Diócesis de San Cristóbal y a su regreso dijeron que no era bueno orar en los cerros, que adorar a otras cosas que no fuese Dios era no creer en él, por lo cual la gente dejó de ir a orar a El Calvario, ubicado en la cima del cerro de *Ahk'abalnah*, de hacer las fiestas de san Pedro y de pedir por el crecimiento de las milpas y de los animales. Pasaron 20 años para que algunos Principales retomaran las oraciones en El Calvario e hicieran la fiesta de la Santa Cruz y de los santos.

⁶ Es importante señalar las limitantes que impone el uso de los artículos la/el/las/los para referirnos a aspectos sustanciales de la vida tseltal; lo anterior debido a que en el tseltal suele emplearse el artículo *te* que no se reduce al sexo masculino o femenino de algún objeto, persona o poder sobrenatural, como ocurre con *Ajaw* o su plural *Ajawetik*, al cual en este capítulo nos referiremos como *te Ajaw* o *te Ajawetik*.

En el contexto de las tensiones intracomunitarias por los cambios en la costumbre, el incremento del gasto (familiar) de los capitanes en maíz, frijol, puerco, alcohol y refrescos para sostener las fiestas de los santos y del Carnaval, el aumento de la población y de hombres sin tierra (Breton, 1986), del alcoholismo, las acusaciones de brujería, la violencia homicida y los conflictos agrarios en sus comunidades (Lobato, 2012), tseltales de Bachajón y ch'oles de Tumbalá —y algunos rancheros mestizos de Palenque y Salto de Agua— inician la colonización de la zona norte de la Selva Lacandona. Es así que en 1966 y 1971, tseltales y ch'oles hicieron respectivas solicitudes de tierras, por cuyas dotaciones fueron creados los ejidos Peña Limonar y Agua Dulce Tehuacán (DOF, 1969, 18 de abril; 1981, 26 de octubre; 1981, 4 de noviembre).

En general, se ha documentado que las demandas por la tierra de los pueblos indígenas en Chiapas se posicionaron política y organizativamente con el Congreso Indígena de 1974, ya sea para señalar los abusos de los finqueros por malos tratos o invasión de tierras, así como para denunciar la corrupción de los ingenieros encargados de ejecutar las dotaciones agrarias y el retraso de los trámites. Ante esta situación, de acuerdo a Villalobos (2020), de 1974 a 1980 la Misión de Bachajón impulsó procesos de lucha por la tierra, tradujo la Ley Agraria al tseltal y encauzó la solución legal de la restitución de bienes comunales invadidos al ejido San Sebastián Bachajón (arriba mencionado) y de las nuevas dotaciones a campesinos-indígenas en la selva.⁷

A través del trabajo de los agentes de la pastoral y de las comunidades eclesiales de base, conocidas como pueblo creyente, se fue constituyendo una demanda de justicia social⁸ que ha transitado de la promoción y defensa de los derechos huma-

⁷ Lo anterior como parte del viraje de la Diócesis de San Cristóbal (Morales, 2005), que a partir de 1971 asume la actitud profética enunciada en el Concilio Vaticano II. Desde la acción pastoral proclamada en la Asamblea Diocesana de 1975 se impulsa un proceso liberador del indio concebido como pobre entre los pobres, como marginado, explotado y oprimido; se gesta una Iglesia autóctona que encarna una teología india en el proyecto de catequesis indígena. Así, en la toma de conciencia del pueblo de sí mismo se privilegia la cosmovisión y la organización comunitaria mesoamericanas como pilares de su línea pastoral (Lerma, 2015), en donde tierra, acuerdo, comunidad y el servicio a esta son partes consustanciales de la liberación del indio y de la resurrección de nuestra sociedad (Morales, 2005).

⁸ Enriqueta Lerma destaca que “Los catequistas que se formaron en la diócesis fueron promotores del desarrollo de sus comunidades en varios sentidos: se habían preparado en antropología, en leyes agrarias, en capacitación de talleres, en educación y en salud. Además, fungían como traductores y enlaces de sus comunidades con la sociedad regional mestiza y promovían la discusión de la palabra de Dios a la luz del presente. Serían también los encargados de organizar la discusión en sus comunidades y de despertar la reflexión acerca de su situación social” (2015:71).

nos y el desarrollo comunitario (pastoral social⁹) a la construcción, desde el año 2008, de la Pastoral de la Madre Tierra como posicionamiento ecologista y contra el extractivismo y a la conformación, en 2013, del Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio (MODEVITE) (Lerma, 2015). Con sus *megaperegrinaciones*, como llaman a sus movilizaciones, lograron la cancelación de la autopista San Cristóbal-Palenque a pesar de las presiones y amenazas de las que han sido víctimas y, en el caso de los ejidos de Bachajón, el desvío del tramo proyectado originalmente de la misma sobre sus tierras ejidales. La Misión de Bachajón, por su parte, desde los años 2000 impulsó la construcción de reglamentos internos ejidales como mecanismo jurídico frente a la certificación ejidal, como los aprobados en Peña Limonar y en los ejidos de Bachajón.

Cabe señalar que la violencia paramilitar también ha estado presente en la zona Selva Norte, la cual se padeció en 1996 con los robos, secuestros, asesinatos y torturas que el grupo “Los Chinchulines”, de filiación priista, llevó a cabo para condicionar al gobierno municipal de Chilón (1995-1998), emanado de la alianza entre *Yomlej* (“Todos Juntos”, proceso organizativo impulsado por la Misión de Bachajón) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). En la actualidad, ante la reciente creación del Concejo de Gobierno Comunitario de Chilón¹⁰ estas amenazas se han reactivado hacia las comunidades, en particular hacia las mujeres, y a los sacerdotes de la misión, que movilizan esta iniciativa; quienes viven bajo amenaza permanente derivada de las disputas por el gobierno local (asamblea ejidal, ayuntamiento municipal) y los recursos, acrecentada por la presión de los partidos políticos, los gobiernos municipal y estatal y los grupos de poder regional para la imposición de los proyectos extractivos.

En especial, en la zona Selva Norte se llevaron a cabo procesos de recuperación de tierras posteriores al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. En 2007 un grupo de ejidatarios de San Sebastián Bachajón se organizaron como Adherentes a la Otra Campaña “por la defensa de nuestra madre tierra”, con objeto de contrarrestar el poder del grupo de ejidatarios que, denun-

⁹ De acuerdo con Villalobos (2020), en el caso de la Misión de Bachajón, se trata de una estructura vertical y regionalizada de áreas, procesos y cargos eclesiales a través de la cual impulsa sus proyectos, líneas estratégicas y se gestan subjetividades políticas y procesos organizativos que no están exentos de asimetrías.

¹⁰ Las iniciativas indígenas de gobierno comunitario en los municipios de Sitalá y Chilón han denunciado e iniciado procesos jurídicos ante la falta de reglamentación de las leyes secundarias del artículo 2.º constitucional, que les impide ejercer su derecho a la libre determinación y autonomía.

ciaron, favorecían los proyectos del gobierno federal y estatal dentro del núcleo ejidal, en particular al ceder a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) más de 600 hectáreas de tierras ejidales, entrada al Parque Nacional Cascadas de Agua Azul. En 2009, parte de sus acciones implicaron la recuperación de tierras “que despojaron los *caxlanes* [mestizos] a nuestros antepasados”. Esta lucha en defensa del territorio ha implicado represión y asesinatos, como los de Juan Vázquez Guzmán en 2013 y de Juan Carlos Gómez Silvano en 2014.

El proyecto político zapatista confiere complejidad a las relaciones con la tierra y el territorio en lo familiar, ejidal y regional de la zona Selva Norte, que se concreta en la creación del Municipio Autónomo en Rebeldía (MAR) Ricardo Flores Magón, Junta de Buen Gobierno de La Garrucha, así como el MAR 21 de Diciembre, creado en agosto de 2018 en el municipio de Chilón. De gran trascendencia, sin duda, es la articulación que se gesta entre las mujeres zapatistas y otras mujeres que luchan y que no están “dispuestas a seguir soportando violencia, humillaciones, burlas y chingaderas de parte de los hombres, ni del sistema”, así como las reflexiones y propuestas contra la *hidra capitalista*.¹¹

Por su parte, a partir de los años ochenta, con grupos de reflexión, y en los noventa, con la creación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) como Área de Mujeres en la Diócesis de San Cristóbal, mujeres tsotsiles, tseltales, ch’oles, tojolabales, mestizas y religiosas de la diócesis discutían las desigualdades que experimentan como indígenas, como campesinas y como mujeres, también sus formas específicas de vivir y concebir la espiritualidad con mirada, mente y corazón de mujer. En espacios organizativos como estos, en diálogos y tensiones con el pensamiento y la práctica feminista, las campesinas-indígenas usualmente han teorizado como desigualdad en la complementariedad a la violencia estructural que ha significado la reorganización patriarcal, capitalista y neoliberal de la vida comunitaria (Espinosa, 2009). En los últimos años, en esta Área de Mujeres han reflexionado y puesto en práctica alternativas contra los transgénicos y el uso de agroquímicos, la violencia patriarcal, el sistema neoliberal, los megaproyectos y por el *Lekil Kuxlejal-Ich’el Ta Muk’* (Buen vivir con respeto).

Por su parte, el CDMCH ha priorizado la formación política y la defensa jurídica de las campesinas e indígenas para su reconocimiento como sujetos de derechos a la tierra, al territorio y por una vida libre de violencias; su trabajo se sitúa en el entre-

¹¹ Convocatoria al Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan (25 de junio de 2018). Enlace Zapatista. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/12/29/convocatoria-al-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>

cruce territorial de los sistemas de justicia positivo, consuetudinario y autonómico. En sus 15 años de trayectoria, el CDMCH ha denunciado la violencia sistémica, manifiesta en la desvaloración, precarización, marginalización, explotación y muerte, perpetrada contra las mujeres por instituciones del Estado, el sector privado, grupos narco-paramilitares, familiares, vecinos, entre otros. Sus estrategias políticas van desde la Campaña ¡Mujeres sin tierra y sin derechos nunca más!, la *propuesta de tenencia familiar de la parcela* para reivindicar la colectividad de la propiedad social, a la construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir.

En el contexto de mayor presión para la certificación agraria, ante el cierre del PROCEDE¹² en 2006, grupos de mujeres indígenas se articularon con el CDMCH, preocupadas por las implicaciones que tendría la aceptación de este programa por parte de las asambleas ejidales, entre ellas tseltales del ejido San Sebastián Bachajón y del ejido Peña Limonar (ahora organizadas en los colectivos Las Gaviotas, T'sunun, Y'etal Witz y Xanich'). Hacia 2018, un grupo de mujeres ch'oles del ejido Agua Dulce Tehuacán, alarmadas por la violencia hacia las mujeres, se acercó al CDMCH y un año después formaron el colectivo Balam. Estas articulaciones han permitido a las mujeres y al CDMCH asumir, dentro y fuera de los ejidos, el reto de construir espacios para colectivizar sus preocupaciones, miedos y dolores, tales como huertos, talleres, foros, encuentros, ferias de intercambio de semillas, entre otros. También para allanar un camino que engrandezca su corazón, denunciar la violencia ejercida hacia ellas y sus territorios y replantear el significado profundo de vivir bien en comunidad.

Al respecto, en las reflexiones colectivas y en las entrevistas que realizamos, además de su importante sentido agrario, las compañeras tseltales y ch'oles nos plantearon que la tierra es la sagrada madre (*jch'ul jmetik*) que amamanta y alimenta el cuerpo, entendido como mente, corazón y espíritu; es de donde emerge y se sostiene la vida de cada persona y de la comunidad entera: “lo que me mantiene viva, de pie”. En esta noción del cuerpo arraigado a la tierra expresan una concepción de unidad, donde *jmetik bahlumilal* refiere a todo lo que está sobre la tierra y *jmetik lum k'in al* a todo lo existente en la tierra, lo visible y no visible, como sucede con los seres sobrehumanos que viven en la Madre Tierra: *te Ajawetik* de las cuevas, cerros, ojos de agua, alimentos y animales dentro del espacio/territorio.

¹² De 1993 a 2006, el gobierno federal implementó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE) para hacer operativa la reforma agraria de 1992; posteriormente creó el Fondo de Apoyo a Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR, 2007-2016) y a su cierre el Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos (RRAJA, 2016 a la actualidad).

De acuerdo con lo que ellas han visto y saben, en estas cuevas todavía algunos grupos realizan rituales que invocan la sacralidad de los cultivos, de la tierra y de los manantiales custodiados por guardianes con poderes sobrehumanos (*Ajawetik*) e imploran por la protección a la comunidad. Este espesor mitológico persiste en la figura de los *kuxul antswiniketik*, es decir, hombres y mujeres que son “meros Principales” porque se les revela el don de comunicarse con *te Ajawetik* y asumen el mandato de velar por la comunidad y ofrendar a la *jch’ulmetik*, ceremonias y rituales que, en algunos casos, son realizados de forma oculta por su categorización como brujería y que, sobre todo las mujeres, han dejado de llevar a cabo.

En este espacio/territorio existen lugares que ellas consideran son cuidados por *te Ajawetik*. Por ello, todo lo existente toma carácter sagrado, como la Madre Tierra, cuya conexión se materializa con los rituales como muestra de respeto y amor, incluso desbordando los límites del ejido y de la división política administrativa del municipio. Estas ceremonias se diferencian del altar maya que desde el año 2000 ha impulsado la Misión de Bachajón (ver imagen 1), a través de los *j’ateletik yu’un ch’ul na’* (trabajadores de la iglesia) que hacen parte de la estructura de cargos de la pastoral social.¹³ Algunas compañeras mencionaron al respecto: “Tenemos nuestra cruz en la casa pero ese es con la misión, [el ofrendar en] la parcela es aparte”.

Tensiones entre la primacía de la propiedad privada en el régimen de propiedad social y el sentido comunitario de la tenencia de la tierra

Los pueblos campesino-indígenas y sus territorios en la zona Selva Norte han vivido bajo una permanente amenaza, ante lo cual han planteado distintas estrategias y acciones colectivas para la defensa, recuperación y preservación de sus tierras; también importantes cambios internos, cuyos causes han significado la expansión del territorio indígena hacia la Selva Lacandona. En la actualidad, observamos que

¹³ El altar maya es una representación del mundo que en la zona Selva Norte es impulsada por la Misión de Bachajón, un medio para relacionarse con Dios, para fortalecer la espiritualidad y la relación con la Madre Tierra dentro de la comunidad. Consiste en un círculo en el suelo hecho con hojas de palma, en el que con velas de color se simbolizan los cuatro puntos cardinales (roja donde sale el sol, negra donde se oculta, amarilla hacia el sur y blanca para el norte) que a su vez son adornados con flores y diversos alimentos que provee la tierra, también el centro de la tierra (vela verde) y el cielo (vela azul). En el medio se colocan símbolos cristianos, como la Virgen de Guadalupe, una cruz o la Biblia. Este altar suele realizarse dentro de la ermita en reuniones, procesos y eventos importantes, en particular impulsados por la misión, a cargo de los diáconos, pre diáconos o catequistas, quienes realizan el discurso ritual.

IMAGEN 1: Altar maya



FUENTE: Archivo del Grupo Tierra-CDMCH.

existen diversos planteamientos de lo comunitario y del papel de las mujeres en ellos, como el que se construye en torno al ejido, el que se formula desde la Misión de Bachajón, el que se gesta desde el proyecto zapatista de liberación nacional, así como el que se plantea desde la mirada feminista y la incidencia jurídica y política del CDMCH, sin obviar el Proyecto de Nación, ahora impulsado por la Cuarta Transformación (2019–2024).

Ubicamos las luchas colectivas por la construcción de lo comunitario como apertura de otros horizontes posibles frente a la privatización de la tierra y de la riqueza biocultural, la negación del ejercicio de los derechos primordiales que anteceden a la propiedad de la Nación y la instauración de una comunidad campesina-indígena funcional al modelo neoliberal de acumulación capitalista. Es decir, contra la imposición de mecanismos jurídicos, políticos y narco-paramilitares para asegurar la inversión neoextractivista.

La reforma al artículo 27.º constitucional de 1992 ha implicado cambios sustanciales en el derecho de propiedad social que ahora se encuentra regulada por leyes

y normas de corte liberal que otorgan primacía a la propiedad privada. De acuerdo con Pérez y Mackinlay (2015), con la reforma agraria de 1992 se eliminaron las restricciones jurídicas a los derechos agrarios individuales que obligaban al titular (ejidatario) a actuar con intereses en beneficio de la familia, el ejido y la sociedad en su conjunto. En cambio, se instauró el derecho del propietario, que desprotege a la familia; la libertad testamentaria, que desmonta la sucesión familiar; la libertad contractual irrestricta del titular del derecho agrario y la libertad de usufructo, que elimina la explotación directa obligatoria. Así, se abrió la posibilidad de parcelar y titular individualmente la tierra ejidal y, con salvaguardas que brinda el derecho indígena, la comunal.

En el mismo sentido, se han realizado reformas constitucionales que violentan el derecho a la consulta previa, libre, informada y culturalmente adecuada ante proyectos extractivos. Ejemplo de ello es la Ley Minera de 1992, cuyo artículo 6.º es calificado de inconstitucional porque el Estado se agenció facultades para decretar que las actividades de exploración, explotación y aprovechamiento de los minerales son de utilidad pública y por tanto preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno, contrario a los derechos reconocidos a los ejidos y a los pueblos indígenas.¹⁴ Facultades ampliadas hacia las actividades relacionadas con los hidrocarburos y la energía eléctrica (reforma energética), mientras sigue siendo una deuda constitucional el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público.

En los núcleos agrarios, las consecuencias generadas por la imposición neoliberal se observan en la actual existencia tanto de autoridades ejidales reconocidas legalmente, en general afines a las políticas y proyectos oficiales, como en el nombramiento de autoridades ejidales declaradas en resistencia por ser grupos que cuestionan y rechazan la inversión extractivista, así como —en el caso de las regiones indígenas de Chiapas donde el EZLN tiene presencia— de grupos que reconocen como sus autoridades a las autónomas zapatistas.

A partir de 2018, con el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), inicia una nueva fase neoliberal que en el sureste de México se concreta en proyectos como el Tren Maya y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, que representan una integración y geopolítica de otra envergadura. Por ahora, en la zona

¹⁴ Fundar, Centro de Análisis e Investigación (2019). “Una comunidad indígena lleva a juicio a la ley minera”. En *Animal Político* [en línea], 3 de abril. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/res-publica/una-comunidad-indigena-lleva-a-juicio-a-la-ley-minera/>

Selva Norte el proyecto de la súper carretera San Cristóbal–Palenque, cancelado por AMLO en 2019, se reactivó como Carretera de Las Culturas.

Por su parte, en ese mismo año, al norte de Ocosingo, donde se ha expandido el Programa Sembrando Vida, un diácono nos refirió que como trabajadores de la iglesia estaban siendo visitados por personas conocidas que fungían como representantes locales del programa para persuadirlos de incorporarse a este “con su gente”, decisión que tiene un cargo moral —y una implicación política— si consideramos que parte de la resistencia es el rechazo a los programas oficiales. De ahí que, quienes ya lo habían aceptado, estaban dejando de asistir a los cursos regionales de la misión.¹⁵

Por otra parte, la disputa por el control del acceso al Parque Nacional Cascadas de Agua Azul y la presión para abrir nuevos sitios al llamado “turismo verde” están asociados con la activación regional de grupos armados que se agencian el control del territorio, trasmutados en narcotraficantes u otra forma organizada del crimen. Asimismo, desde agosto de 2020, ejidatarias y ejidatarios de San Sebastián y San Jerónimo se han movilizado en rechazo a la instalación de un cuartel de la Guardia Nacional en tierras del ejido San Sebastián Bachajón, denunciando que el actual Comisariado Ejidal oficialista autorizó e hizo la donación del terreno ejidal para su construcción, sin el consentimiento de la asamblea ejidal.¹⁶

Esta situación no es ajena a las denuncias que las mujeres organizadas en la región vienen realizando en los últimos años sobre el incremento del alcoholismo, la drogadicción, la violencia sexual y feminicida. Al grado que, si bien en la región se ha generalizado el conocimiento de que las mujeres tienen derechos, en las reuniones de trabajo las compañeras de los colectivos han referido las dificultades o la imposibilidad que viven como defensoras de derechos para el acceso a la justicia cuando son violentadas, que van desde el ámbito familiar al comunitario–nacional.

Así, el proceso de expropiación de las riquezas naturales y del trabajo, como productor de valores de uso y bienes comunes, se estructura social y políticamente

¹⁵ De acuerdo con información oficial, el objetivo de este programa es contribuir al bienestar social de las y los sujetos agrarios en sus localidades rurales e impulsar su participación efectiva en el desarrollo rural integral. El gobierno federal (2019-2024) se propone eliminar la exclusión social y la pobreza (61%) y pobreza extrema (21%) en que vive la población rural, garantizando la seguridad alimentaria y el aumento de los ingresos de las y los campesinos (ver: <https://www.gob.mx/bienestar/sembrandovida/>).

¹⁶ Mariscal, Ángeles (2020). “Reprimen protesta de indígenas contra construcción de cuartel de la Guardia Nacional). En *Chiapas Paralelo* [en línea], 16 de octubre. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2020/10/reprimen-protesta-de-indigenas-contra-construccion-de-cuartel-de-la-guardia-nacional/>

a través de la violencia sistémica palpable en las amenazas latentes y los asesinatos a defensoras y defensores de los bienes naturales, en la vulneración de los derechos individuales y colectivos, así como en la criminalización, judicialización y persecución en contra de quienes politizan la defensa de la vida digna y justa, en términos de lo propio y deseado. Los núcleos agrarios son un lugar donde se confrontan las lógicas de lo común y las lógicas coloniales, capitalistas y patriarcales del despojo de la tierra, de expropiación de los cuerpos y de los saberes; donde se disputa la capacidad de decidir sobre la comunidad y la sostenibilidad de la vida frente a la concentración de la riqueza.

Al tiempo, la posesión de tierras en ejidos y bienes comunales y el arraigo a un territorio ha representado una condición necesaria para la reproducción física y social de los pueblos indígenas y campesinos, para el ejercicio de sus derechos fundamentales y de los procesos autonómicos. De tal manera que, en el viraje de la defensa de la tierra a la defensa de la vida, tanto en los movimientos sociales como en la academia se confiere a los pueblos campesinos-indígenas, a la propiedad social y al simbolismo sagrado de la Madre Tierra una importancia antisistémica por contravenir las lógicas del capital. Sin embargo, consideramos que aun cuando la propiedad social de la tenencia de la tierra representa una base para que en los ejidos y bienes comunales los pueblos establezcan cierto grado de autonomía frente al Estado y su dinámica capitalista de despojo, es vital reconocer que esta se encuentra regulada por leyes y normas de corte liberal que otorgan primacía a la propiedad privada, a través de la cual se tiende a reproducir las estructuras del poder patriarcal en la vida colectiva.

Con ello no justificamos el intervencionismo del Estado, sino consideramos que, más que un fin, la propiedad social puede ser el punto de partida para la reconstrucción de tramas comunitarias (Gutiérrez, 2018) que retomen el carácter simbólico, ancestral y sagrado de la tierra y las riquezas bioculturales heredadas, así como la erradicación de las violencias para vivir bien en comunidad.

Es decir, expresamos nuestra postura crítica a los programas de certificación agraria que han sido ampliamente rechazados por los pueblos campesino-indígenas debido a su sentido privatizador; así como a la forma en que en los últimos años la demanda de reconocimiento y ejercicio del derecho de las mujeres a la tenencia de la tierra y su participación en la toma de decisiones comunitarias se ha incorporado a la política pública como parte de los trabajos de regularización y certificación ejidal derivadas de la reforma agraria de 1992. Por ejemplo, con el Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos a nivel nacional, en 2019 “alrededor de 36 por ciento de las mujeres del campo han recibido al menos un documento agrario,

entre Certificados Parcelarios, Certificados de Uso Común o Títulos de Propiedad”¹⁷ (Registro Agrario Nacional [RAN], 2019).

Para situar lo anterior, señalamos que las mujeres campesinas-indígenas que integran los distintos colectivos que se articulan con el CDMCH —algunas de ellas con un cargo importante desde la Misión de Bachajón—, relataron su participación en la lucha contra el PROCEDE en sus ejidos. Un ejemplo de lo central que ha sido su papel en la defensa de sus tierras, no como posesión sino como sostén de la vida misma, fue la decisión que tomó el grupo de mujeres del ejido Peña Limonar de presentarse ante la asamblea para confrontar la versión de los funcionarios públicos, quienes promovían como un beneficio de la certificación ejidal el acceso a programas de créditos para la producción agropecuaria e inversión ecoturística. Esta acción de las mujeres fue importante para que la asamblea rechazara el PROCEDE.

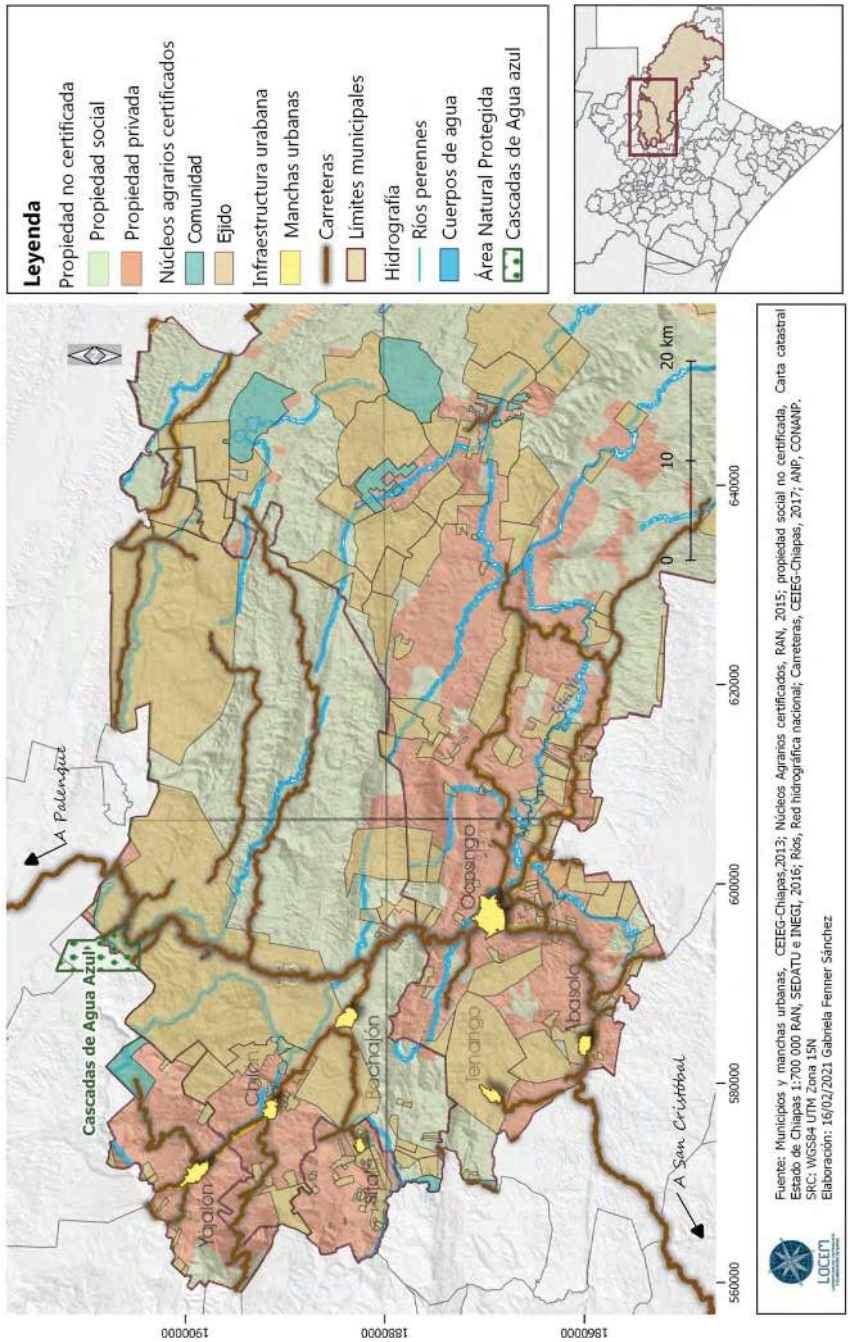
En el diagnóstico comunitario que realizamos el CDMCH, el Grupo Tierra y los colectivos de mujeres sobre su relación (saberes, relaciones, principios y valores) con la tierra y la situación de sus bienes naturales en sus localidades, fue significativo que las mujeres no plantearon como una reivindicación importante y propia el ser reconocidas como propietarias titulares de la tierra en su acepción neoliberal. Esto no significa que ellas no luchen porque se reconozca su derecho a la tierra, sino que advierten que, si bien “los papeles” reconocidos por el Estado nacional y la asamblea de ejidatarios están a nombre de los hombres (esposos, hijos o hermanos), las tierras también les pertenecen: “Yo también soy ejidataria porque soy esposa de un ejidatario”.

Como se muestra en el mapa 1, en la zona Selva Norte solo algunos ejidos aceptaron la certificación ejidal.¹⁸ Aunque no conocimos por qué el ejido San Sebastián Bachajón aceptó ser regularizado en diciembre de 2004 para delimitar sus linderos (primera fase del PROCEDE), ello puede deberse a su lucha por recuperar terrenos invadidos en épocas recientes por sus colindantes y actualizar el padrón ejidal. Sin embargo, varias mujeres, adultas y mayores, expresaron que “[La certificación] nos causa tristeza porque eso implica que las tierras serán divididas, cortadas” (noviembre, 2108), así como se refirieron a las parcelas de cultivo con un sentido de

¹⁷ De acuerdo con el RAN, a nivel nacional, hacia octubre de 2019 un millón 218 mil 523 mujeres tienen reconocidos e inscritos derechos sobre tierra de propiedad social, de las cuales 727 mil 869 son ejidatarias, 247 mil 271 comuneras, 197 mil 755 posesionarias y 45 mil 628 avecindadas.

¹⁸ En Chilón hay 41 ejidos con una superficie de 152,964.28 ha, mientras que en Ocosingo existen 212 ejidos y tres comunidades (entre ellas la Comunidad Zona Lacandona) con una superficie de 761,358.63 ha.

MAPA 1. Tenencia de la tierra en la zona Selva Norte



tenencia, uso y usufructo familiar. En las reflexiones colectivas, las compañeras de los distintos colectivos plantearon que su lucha tiene el sentido profundo de poder disfrutar de la Madre Tierra y defender su territorio para contar con un lugar para poder vivir y trabajar.

Por otro lado, también denunciaron que si bien ellas conciben como suyas las tierras que poseen y trabajan con sus esposos o familiares, es igual de frecuente que en el contexto neoliberal de desestructuración de la economía campesina-indígena, los hombres reivindiquen para sí las tierras, despojándolas de ese derecho, dejándolas sin un lugar para vivir y trabajar. Frente a ello, un reclamo recurrente hecho por las mujeres es que, por motivos históricos y culturales, los hombres han heredado la tierra de generación en generación, que ni las autoridades ni la comunidad reconocen el derecho de las mujeres a tener tierra y que en la asamblea ejidal no se respeta la participación de las mujeres, ya que se cree que los hombres son los únicos que pueden dar su opinión al poseer a su nombre los certificados agrarios o parcelarios.

Algunas mujeres, sobre todo jóvenes, nos hicieron ver que el acceso a un solar para la vivienda (que suele incluir un traspatio) es lo que se ha naturalizado como posesión de las mujeres, ya que socialmente aún se considera que ellas accederán a la parcela a través de su esposo, cuando se casen. Sin embargo, hubo quienes cuestionaron esta situación: “Aquí solo los hombres tienen a sus nombres las tierras. Las mujeres no tienen derechos, no les dan derecho a utilizarlo. Yo pues, siento que por esa costumbre, que solamente estoy prestando la casa donde vivo. ¿Qué podemos hacer las que hemos nacido aquí? No somos dueñas de las tierras” (noviembre, 2018). Tal es la situación de una compañera que heredó un solar donde cultiva hortalizas y tiene algunas matas de café, a diferencia de sus hermanos, que heredaron tierras de cultivo.

Durante estos dos años de colaboración, aprendimos que, en el caso del pueblo tseltal, el deber de servir a la comunidad se funda en el *jun pajal o’tanil* (un solo corazón, armonía entre los seres humanos y no humanos), a través de la construcción de la colectividad basada en el pensamiento nosótrico del *k’uxul o’tanil* (el dolor del corazón o respeto), del *k’uxat ta ko’tan* (todo lo que te pueda pasar me va a doler), del *pat o’tan* (saludo del corazón, agradecimiento) y del *suhtesel o’tanil* (regreso del corazón, perdón y reconciliación). Sin embargo, las mujeres señalaron que la vida comunitaria no es plena porque las mujeres sufren el machismo (*ya xjach xiwel ta k’otan*, cuando empieza a temer mi corazón) y el maltrato (*uts’inel*) de los hombres, la injusticia de las autoridades (hombres) y viven con miedo y con vergüenza (*mel o’tanil*, cuando se altera el corazón). En distintas intervenciones denunciaron el incremento del alcoholismo, del consumo adictivo de la marihuana, del acoso sexual y del abandono por parte de los hombres.

Por otro lado, las mujeres también abundaron sobre la precarización de la vida, de la alimentación, de la escasez de leña, la erosión de los suelos, la merma en la disponibilidad y acceso al agua (en la zona Norte más que en la Selva), la disminución de plantas silvestres alimenticias y medicinales, el despojo de la tierra o su cercamiento como expresión de las políticas neoliberales. De tal manera que podemos señalar que la primacía a la propiedad privada en la certificación de la propiedad social es un eje clave para comprender la reconfiguración de las relaciones de poder dentro y fuera del ejido, exacerbando la desigualdad en la complementariedad. En contextos como el de Bachajón, Chilón, la violencia hacia la comunidad y hacia las mujeres se exagera con las disputas por el control del Ayuntamiento municipal y sus recursos financieros, por grupos de poder local y regional.¹⁹

A partir de lo que nos han compartido las mujeres en los diagnósticos y las reflexiones con las compañeras en los colectivos, queda claro que el concepto de *buen vivir* es confrontado desde la realidad patriarcal que permea a la vida colectiva y la situación de género de las mujeres campesinas-indígenas. Frente a ello, la reivindicación de una vida libre de violencias constituye una categoría de liberación desde y para las mujeres y por la Madre Tierra para cambiar el mundo. El ejercicio del derecho de los pueblos indígenas, y de las mujeres en ellos, dota de nuevos sentidos al *lekil kuxlejalil* (buen vivir en comunidad) que, ellas refieren, aún está incompleto.

Consideramos entonces que la interrelación de los procesos sociales y naturales en la subjetividad de las mujeres campesinas-indígenas de la Selva Norte, como la lucha que asumen contra todo tipo de violencias hacia las mujeres y hacia la Madre Tierra, posibilitan una particular reflexión sobre la tierra-territorio como sostén de la existencia material, simbólica y espiritual de sus comunidades y como base para el ejercicio de su autodeterminación como mujeres.

De manera constante las mujeres refirieron que mientras la parcela ejidal se hereda por la línea paterna y ha sido incorporada como uno de los aspectos de la vida comunitaria que atañe a los hombres, la riqueza biocultural (*sk'ulejal bahlumilal*), en cambio, es un regalo, herencia de los padres/madres (*jme'jtatik*), cuyo cuidado trasciende los límites impuestos por el cercamiento de la tierra. Dicho de otro modo, la reflexión en torno al cuidado de la *jch'ul jmetik* y al *sk'ulejal bahlumilal*

¹⁹ Servicio Internacional para la Paz (2019). "Chiapas: Agentes municipales de Chilón toman acciones para socavar las posibilidades de pasar a un sistema por Usos y Costumbres". En *SIPAZ Blog* [en línea], 12 de junio. Disponible en: <https://sipaz.wordpress.com/2019/06/11/chiapas-movimiento-del-gobierno-municipal-de-chilon-toma-acciones-para-socavar-el-proceso-llevar-elecciones-por-una-sistema-de-usos-y-costumbres/>

amplía el campo de acción política de las mujeres en su lucha por la defensa de la tierra-territorio. Por ello, para acercarnos al sentido comunitario de la tenencia familiar sin negar la primacía a la propiedad privada que permea a la propiedad social de la tierra, consideramos importante descentrar el debate sobre la tierra en su sentido agrario y en su entendimiento como recurso, para situar las reflexiones desde el carácter ancestral y sagrado planteado por las mujeres en su discurso y en su trabajo con la tierra.

Valoración y aportes de las mujeres a la sostenibilidad de la vida campesina-indígena

Tanto la academia como los movimientos sociales han evidenciado el conflicto permanente por el sometimiento de los procesos de reproducción social a los procesos de valorización del capital. Los análisis realizados sobre el campesinado y lo campesino nos permiten comprender la subsunción de la *economía campesina* a la *economía capitalista*; ahora bien, es importante replantear este debate desde la centralidad que la economía feminista da a la *economía del cuidado* (Pérez Orozco, 2014; Federici, 2013), situada en las realidades rurales, campesinas e indígenas de nuestra América Latina. Al colocar los procesos de reproducción social en el centro de la reflexión teórica y de la práctica política, posicionamos el análisis en la construcción del horizonte político en las luchas feministas y antipatriarcales por la sostenibilidad de la vida, de estrategias y economías emancipatorias, alternativas al capitalismo (Barragán *et al.*, 2017).

Nuestro acercamiento al debate sobre la sostenibilidad de la vida parte del reconocimiento de las campesinas-indígenas como sujetos de lucha por un horizonte comunitario-popular (Gutiérrez, 2018), por una vida arraigada a la Madre Tierra y libre de violencias; también como sujeto económico, lo que implica revalorar el inmenso trabajo reproductivo, doméstico y de cuidado que ellas realizan. Esto debido a que, si bien los aportes de las mujeres a la reproducción social de la vida son fundamentales en el sistema de valores que reproduce la racionalidad campesina-indígena, sosteniendo su resistencia material, simbólica y espiritual, difícilmente tienen un reconocimiento social de prestigio dentro del sistema de valores asociados a la masculinidad y la lógica económica del mercado capitalista que solo valora la tierra, la producción campesina y su fuerza de trabajo como fuente de ganancia.

Como se ha mencionado, las mujeres campesinas-indígenas de la zona Selva Norte se resisten a considerar a la tierra únicamente como un medio de producción y luchan por preservar su carácter de sagrada madre que da y sostiene la vida

familiar y comunitaria, por lo que podemos decir que la tierra es valorada más por su valor de uso que por el de cambio. Una compañera tseltal, del colectivo *Xanich'*; lo expresó de la siguiente manera: “La Madre Tierra nos da de comer así como un bebé, si lo comparamos con nosotros que estamos pegados al pecho de la madre, [por eso] todo está vivo, los árboles, las piedras, sabemos que está vivo” (mayo de 2019). Otra compañera ch'ol, del colectivo Balam, lo manifestó así:

Como ch'oles pensamos que de la tierra nos alimentamos al igual que de nuestra mamá a través de nuestra placenta, vivimos adentro, estamos en conexión, ahí vamos a comer. No se rompe esa placenta, estamos en conexión, ahí respiramos, no está separado con nosotras, no se ve diferente. El día que nos muramos ahí nos entierran. Es una relación muy profunda con la Madre Tierra. Cuando caminas no debes de maltratar la tierra, porque es nuestro cuerpo, porque nacimos de tierra y morimos de tierra (mayo de 2019).

Aunque oficialmente “el papel” de la tierra está a nombre de los hombres, las mujeres, dentro y fuera de los colectivos, también consideran que les pertenece porque conciben que nadie puede vivir sin tierra para sembrar sus semillas, cosechar sus alimentos, obtener los materiales para la casa, para obtener las flores y lo necesario para ofrendar a la Madre Tierra y, en la medida en que obtienen de la tierra su sustento, ellas ven a la tierra como suya. De esta manera, la tierra en tanto sagrada madre y la riqueza presente en el territorio, herencia de las ancestas y ancestros, incluye a todos los bienes naturales como aquello que les permite preservar su cultura y su territorio, en su sentido material, simbólico y afectivo.

De acuerdo con Tapia (2018), el pensamiento “nosótrico” es de gran importancia política para las mujeres indígenas, quienes al reconocerse y reivindicarse como portadoras de un corazón (que abarca la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida) frente al sexismo intercultural e intracultural, reivindican su humanidad compartida con los varones y su capacidad de pensar, decidir, trabajar, enseñar y hacer cualquier cosa a la par que ellos, por lo cual deben ser tratadas con respeto y dignidad, lo que da lugar a la praxis de respeto y de convivencia “nosotrocéntrica”.

En la zona Selva Norte, este nosotros-comunidad se arraiga en una racionalidad epistemológica intersubjetiva, donde el profundo sentido del respeto debe concretarse en acciones para el *engrandecimiento del corazón*. Ello plantea una reflexión particular ante la innegable degradación actual de las montañas, los ojos de agua, los suelos, la escasez o pérdida de plantas alimenticias o medicinales y animales silvestres, el uso excesivo de agroquímicos y la parcelación de la tierra, tendencia que se observa en el mapa 2, donde los datos disponibles (2004-2014) arrojan un incremento de la superficie de agricultura y pastizales por sobre la vegetación

primaria y secundaria. Ellas nos compartieron que esto les exige caminar mayores distancias y destinar mayor tiempo para el acarreo del agua, la recolección de leña y de verduras silvestres y otras actividades relacionadas con el aprovechamiento de los bienes naturales.

En los colectivos refirieron que han venido *perdiendo* las riquezas (*Sk'u'ulejal bahlumilal*) heredadas de sus ancestros-ancestras. Otra de ellas es la sabiduría y el don para dialogar con *te Ajawetik*, que les permitía a las comunidades tener una relación de cuidado y respeto con la naturaleza (animales, ríos, montañas, la tierra misma). En las ceremonias se pedía permiso y se agradecía a la sagrada madre, quien también era partícipe de la festividad, porque se le daba de beber y de comer para mantenerla contenta. En la memoria de las mujeres aún persisten vivencias en torno a esa sabiduría y práctica ancestral; al compartirlas en distintos momentos, ellas plantearon la importancia de retomar las prácticas de cuidado, amor y respeto a la Madre Tierra.

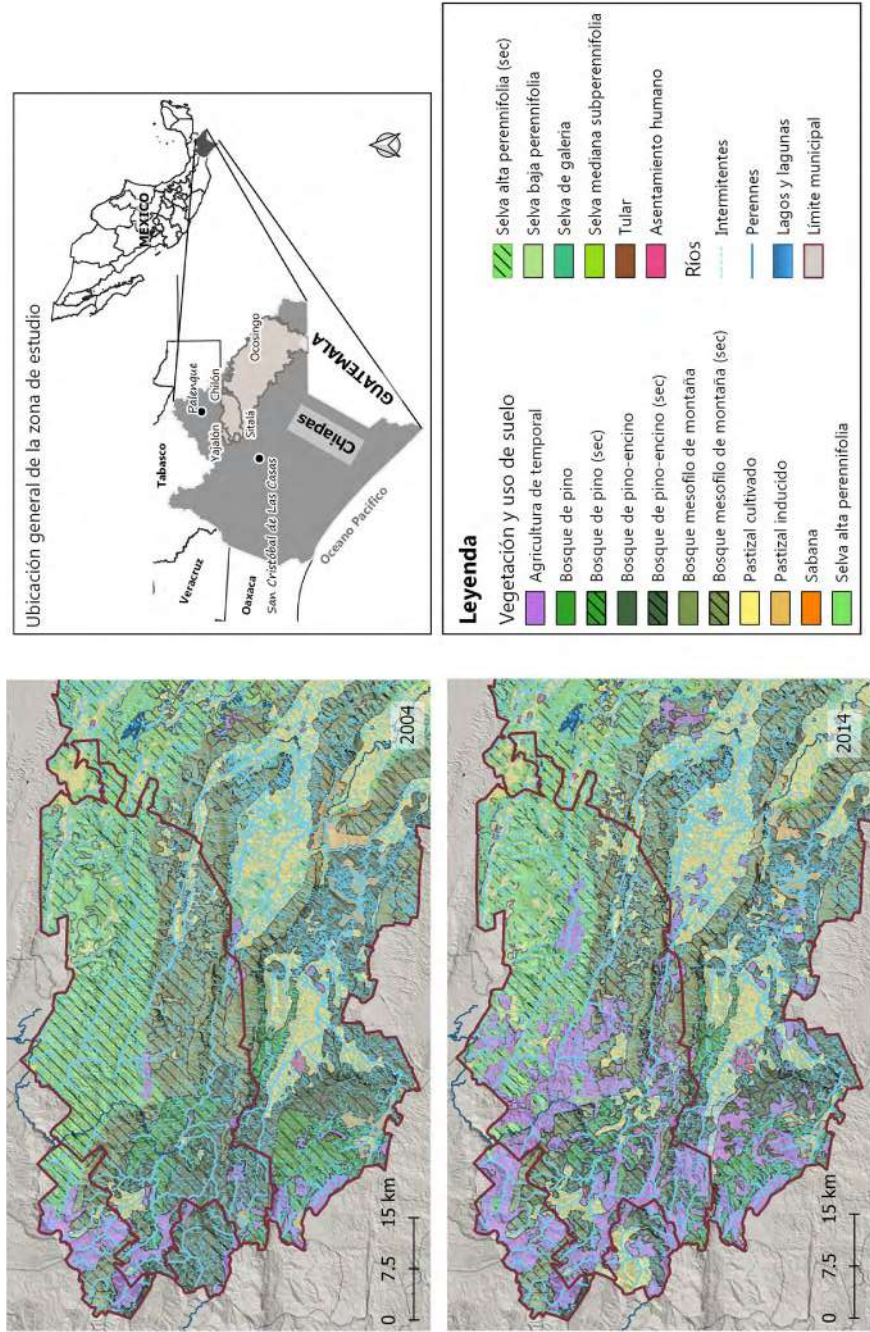
Las compañeras de los colectivos también realizaron algunos cuestionamientos a las contradicciones que ellas perciben, entre una concepción que plantea el respeto y una realidad distante, entre ellos el uso de agroquímicos y fertilizantes y, por tanto, a la forma de producir la milpa y el frijolar. Ante una realidad material de gran deterioro biocultural, una compañera del colectivo de Mujeres Xanich' cuestionó en un taller:

Vi cómo mis abuelos hacían el ritual, en temporada de calor lo hacían, ahora no se hacen, pedimos que se haga porque se está acabando nuestro sustento. Ahorita el problema es que muchos ya trabajan con los químicos, pero trabajamos con los químicos y vamos a rezarle, entonces no concuerda, es como si me queman y vienen a ofrecerme comida. Mi abuelo, en temporada seca, iba con su cuarto de trago y antes de hincarse le daba a la Madre Tierra para pedirle permiso antes de trabajar. Le decía “mañana voy a venir a trabajar sagrada tierra, sagrada madre, espero que no haya bejucos para no tropezarme”. Después en la segunda visita le pedía perdón porque iba a quemar la cara de la tierra y le pide a los dueños que no se vaya el incendio, y en la tercera visita ya iba con el pollo para sembrarla y pedir la cosecha. Ahorita no se hace porque todo depende de los químicos (mayo de 2019).

En las reflexiones en el colectivo Balam, otra compañera refirió:

Ya no sabemos cómo mostrar el amor a la Madre Tierra porque ya no hacemos lo que hacían nuestros abuelos, ahorita trabajamos con puro químico, antes no había catequista, no había cargos eclesiales pero sabían pedir los alimentos, ahora ya no sabemos.

MAPA 2. Cambios de vegetación y uso del suelo en la zona Selva Norte (2004-2014)



FUENTE: CEIEG-Chiapas (límite municipal, cartas de uso de suelo y vegetación IV y VI, ITER, 2010). Marco Geoestadístico Nacional, INEGI. SRC: WGS84 UTM Zona 15N. Elaboración: Gabriela Fenner (febrero 10, 2021).

Nuestros abuelos iban a una cascada a pedir, por eso había los alimentos, había como una colectividad armónica, cuando llegaban a la casa llegaban a alimentar, [si] no había mesa, buscaban unas hojitas para sentar (mayo de 2019).

A través de estos cuestionamientos, vemos cómo el modelo campesino-indígena de la tierra fue subsumido por la agricultura capitalista; también sienta las bases de una lucha contra la degradación de los suelos y el cultivo de alimentos sin agroquímicos, cuyo uso además ha implicado que muchas plantas alimenticias ya no se encuentren con facilidad. Ante ello, en los distintos colectivos de mujeres, ellas consideran que es importante retomar las prácticas ancestrales de amor, cuidado y respeto a la Madre Tierra como base del sustento familiar y comunitario. Ahora bien, no se trata de un asunto meramente discursivo, puesto que la Madre Tierra no puede ser engañada al igual que una persona, porque en tanto madre, existe un vínculo profundo entre el corazón, el pensamiento y las acciones del ser humano con la tierra.²⁰ Es por ello que las acciones encaminadas a dar amor a la tierra deben ser honestas y respetuosas, como advierte una compañera del colectivo *Xanich'*:

Las ceremonias, aunque nosotras lo hagamos no hay [tenemos] cargo [para convocar], puedo hacerlo solita pero no se trata de lo individual sino hacerlo desde todos. Aunque por más que haya un colectivo y yo vengo de todo corazón en el grupo, pero hay personas que viene nada más a ver, la tierra y *te Ajawetik* no aceptan porque no hay esa unidad (mayo de 2019).

Con base en las reflexiones expresadas en el proceso de investigación, para hablar del cuidado las compañeras tseltales emplearon los términos *skanantayel* y *k'uxubtayel*. El primero puede ser comprendido como sostener, vigilar, mirar,

²⁰ De acuerdo con Reybel Pérez Cruz (2020), los sueños son el medio de comunicación entre el *nawal* de los seres humanos y *te Ajawetik*. Reybel refiere que los Principales del Ejido Emiliano Zapata en Yajalón, Chiapas, dicen que los sueños son como la escuela donde se enseña cómo comportarse con el entorno, al indicarles lo que hicieron bien y lo que hay que mejorar en el ritual. Para dar un ejemplo de lo anterior, retoma el sueño que alguien tuvo luego de la ceremonia que realizaron el 12 de mayo de 2017, en la cima del cerro de *Ahk'abalnah*. En este sueño, una mujer le reclamaba que se estaba atragantando porque faltó el *pox* (trago) en la ofrenda. Describe otro sueño, en el cual a un joven se le presentó una mujer, quien dijo que no se sentía respetada y ya había juntado a todos sus hijos “para irse a un lugar donde le están ofreciendo una casa verde cerca de Bachajón”, la interpretación de Reybel, quien vive en este ejido, es que este sueño refiere a las riquezas del pueblo, en este caso particular puede interpretarse como la advertencia de que al irse *te Ajaw*, se secará el ojo de agua, habrá sequía.

proteger y hacerse responsable de alguien; el segundo también remite a los aspectos subjetivos fundamentales (colectividad, sabiduría de los pueblos, valores y principios) para establecer relaciones de respeto y cuidado; sin embargo, también se comprende como reparar, hacer que sane o que se recupere aquello que ha sido dañado. Con base en ello, las compañeras en los colectivos cuestionan las contradicciones entre la concepción del cuidado y las prácticas que dañan a la sagrada madre, incluidos los programas del gobierno, y plantean acciones para la sanación de la madre tierra, los bienes naturales y la sostenibilidad de la vida, en su noción integral. En este sentido, las reflexiones conjuntas se situaron en el hecho que el cuidado hacia la Madre Tierra implica aquellas acciones encaminadas a dar/mostrar amor hacia todo lo existente, por lo cual es importante recuperar las prácticas de *sk'uxubtayel*.

De acuerdo con sus testimonios, esta lucha se da desde distintos ámbitos, uno es la organización en colectivos de mujeres, lo que implica luchar desde su vida personal, familiar y comunitaria. También nos compartieron las reflexiones que han tenido en otros espacios, principalmente en los cursos de la Misión de Bachajón, donde comprendieron que lo que se nombra *machismo* trata de aquellas situaciones en las que su corazón de mujeres (*ya xjach xiwel ta k'otan*) empieza a temer, cuando el esposo tira el plato de la comida, hay golpes, acoso, abandono, por mencionar algunas. O bien, como compartió en un taller regional una de las asistentes al cuestionar que, salvo ella como mujer, solo asistieron hombres:

Quando hay cargos solo los hombres participan, no hay derecho. Las mujeres no vienen pero no sabemos si no quieren o no les permiten, entonces no saben lo que pasa y no se pueden organizar. En el EZ (Ejército Zapatista), la JBG (Junta de Buen Gobierno) hay hombres y mujeres con cargo y es que (como mujeres) tenemos que reconocer nuestro derecho (mayo de 2019).

Las mujeres en la zona Selva Norte y en particular las compañeras de los colectivos están en una lucha permanente y en una constante búsqueda de articulaciones; cuestionan el orden estructural y realizan acciones concretas, desde lo cotidiano de su lucha, por la producción agroecológica de sus alimentos, el cuidado de sus bienes naturales y una vida libre de violencias.

En la actualidad, las mujeres tienen una participación muy importante en las prácticas de *sk'uxubtayel*. En los diferentes espacios en los que colaboran fuera de la comunidad, como ha sido el Foro Amor, Cuidado y Derechos de los Pueblos sobre su Patrimonio Biocultural en el año 2019, las compañeras de los colectivos han manifestado su desacuerdo con el uso de agroquímicos, asociado al problema

de la contaminación y la dependencia del suelo hacia ellos; la escasez de plantas medicinales y de verduras silvestres con las que se alimentaban anteriormente; la contaminación de ojos de agua; la tala de árboles en áreas boscosas para ampliar la frontera agrícola, entre otros. Son ellas quienes constantemente expresan su descontento ante la parcelación, que las ha privado de los sitios sagrados —como las cuevas donde se hacían rituales para ofrendar a la tierra, los manantiales o algunas montañas—, y buscan estrategias contra las prácticas que transgreden la armonía colectiva.

De la misma manera, en el caso de las mujeres tseltales del ejido San Sebastián Bachajón, tienen un profundo conocimiento de prácticas de cuidado y conservación de los bienes naturales. Ante el problema de deforestación, las mujeres llevan a cabo prácticas de reforestación, aunque no las nombran como tal ya que conocen perfectamente cuáles son los árboles aptos para leña y se ocupan de sembrarlos en sus cafetales o en sus milpas para que, a la vez, estos árboles den sombra al cafetal mientras alcanzan la edad adecuada para ser cortados, sembrando otros en su lugar. Ellas también reconocen que están perdiendo el conocimiento sobre ciertas plantas alimenticias y medicinales, algunas de las cuales son ahora difíciles de encontrar.

En estos espacios amplios, coinciden en que esta lucha es muy difícil para ellas, porque el primer ámbito en el cual tienen que hacerse escuchar es en la casa y con el esposo o los varones que asumen las labores de siembra y la cosecha. Denuncian que los hombres consideran que ellas no tienen por qué decidir sobre estos temas, porque ellas “no trabajan” en la parcela y, para ellos, el uso de agroquímicos implica una reducción considerable de la jornada laboral, además de que no se cuenta con una alternativa concreta que permita sustituirlos, sobre todo tomando en cuenta la presencia de plagas y la decreciente fertilidad por la erosión de los suelos.

A pesar de las dificultades que han enfrentado para hacer oír su voz en la casa y en la comunidad, las mujeres continúan su lucha contra el uso de agroquímicos. En algunos colectivos, tomaron el acuerdo de educar a sus hijos desde sus prácticas y saberes para “no agredir a la Madre Tierra”; hacerlos conscientes de que los agroquímicos no solo dañan a las personas, sino también a la tierra. De la misma manera, estas mujeres han planteado acciones desde sus colectivos para incluir a los hombres en sus reflexiones políticas y así incidir en ellos.

Algunas ejidatarias de San Sebastián Bachajón han tratado de incidir a nivel comunitario para que se reconozca la importancia de respetar a la tierra como sostenedora de la vida, es por ello que han alzado la voz en las asambleas ejidales para que en el reglamento interno se considere la conservación de su *sk'u lej al balumilal* y se establezcan medidas frente al proceso de despojo que amenaza la región:

[Cuando se elaboró el Reglamento interno] Como yo tenía las leyes (...) hablé de la riqueza de la tierra, de que no se puede vender, que es de los pueblos originarios que nos han heredado nuestros abuelos. Por eso es importante cuidarlo y no poder venderla (...) (ejidataria de San Sebastián Bachajón, noviembre de 2018).

Las experiencias de las mujeres en el cuidado y gestión del agua también son abundantes. Para muchas, contar con agua entubada es una experiencia reciente que data de 10 o 20 años en algunos de los casos; sin embargo, la llegada de este servicio coincide con la escasez del recurso. En algunas localidades de Bachajón los ojos de agua se han secado y este hecho ha favorecido la venta de agua entre comunidades, lo que ha generado un cambio en la valoración de los ojos de agua por parte de las autoridades locales. Este cambio afecta negativamente a las mujeres, quienes solían buscar agua con sus cubetas y la podían tomar de algún ojo de agua cercano. Con la parcelación de los ejidos, hay ojos de agua que quedaron dentro de una parcela y de recurso común pasaron a ser uno particular. Esto ha llevado a las mujeres a negociar con los dueños para tomar agua de esos pozos y a buscar que no se les niegue el acceso al agua.

Entre las diversas respuestas que las mujeres han construido para hacer frente al proceso de destrucción de los bienes naturales se encuentra el trabajo que vienen realizando con el CDMCH desde una perspectiva agroecológica y de soberanía alimentaria —en particular en la construcción de huertos familiares para el rescate y reproducción de verduras silvestres y plantas medicinales que ya no crecen en la milpa y el cafetal por la contaminación del suelo—, en la cual tuvimos oportunidad de colaborar. Una propuesta que se va gestando en el camino, con el acompañamiento de Crisalium Educación, Naturaleza y Transición, A. C.,²¹ es la recuperación de semillas como posibilidad colectiva de conservación de especies alimenticias y medicinales, mientras que el trabajo de Nichim O'tanil con plantas medicinales generó reflexiones vitales sobre la relación entre las violencias, las enfermedades y el autocuidado.²²

²¹ En particular contamos con el seguimiento de Rubén Olivera Córdova, integrante de esta organización, que se plantea la recuperación de los recursos que sustentan la vida a partir de un cambio de paradigma respecto a la forma de vincularnos con los bienes naturales, donde se concibe a la permacultura como una herramienta para la planeación y el diseño de hábitats aptos para sostener la vida en el futuro.

²² Se trata de un centro de capacitación en plantas medicinales de culturas ancestrales de Chiapas, creado por la maestra Lucía Pérez Sántiz —nacida en Huixtán, Chiapas, hablante de tseltal y tsotsil— para

En este proceso, las compañeras de los colectivos hablaron del significado tan profundo que para ellas tiene la tierra como quien da y sostiene la vida, así como la unión que guarda con la semilla y la vida de las personas. En este vínculo se fundamenta el deber de su buen cuidado, de guardarla y conservarla porque “está viva dentro de nuestros corazones”, “nos dan la vida”, “las tenemos desde nuestras- os ancestros- os”. Así como la semilla necesita de una tierra para crecer, sin ellas “tampoco habrían árboles ni los cerros ni agua, no habría montañas como las que tenemos alrededor, ni flores ni los animales”.

Porto-Gonçalves (2018) plantea que la lucha por el territorio, por el horizonte de sentido para la vida con la tierra, solo es posible en comunidad y que esa es la principal semilla que está desapareciendo, que no servirá de nada la agroecología y las semillas criollas sin comunidades fuertes. Ahora bien, la comunidad solo es posible reconociendo a las mujeres. Las compañeras tseltales y ch’oles con las que colaboramos tienen mucha claridad al respecto, puesto que sus planteamientos y acciones remiten a lo común. El trabajo que ellas realizan es basto y abarca ámbitos como la alimentación, salud material y emocional de la familia, organización y administración del tiempo, transmisión de la lengua, de los sistemas simbólicos, culturales y normativos, así como el cuidado de la tierra. Este trabajo encierra una gran paradoja ya que, por un lado, se valora como un *trabajo suave* respecto del *trabajo verdadero* de los hombres, o como *ayuda* en la producción de un bien concreto, como la cosecha de maíz, frijol o café. Esta desvaloración es expresión de la violencia estructural y, a la vez constituyente de la complementariedad con desigualdad para las mujeres dentro de la familia-comunidad.

Es debido a ello que, en las reflexiones colectivas, ellas han discutido la necesidad de articular la lucha por el cuidado de los bienes naturales, sus saberes y prácticas y las de sus comunidades, con la lucha por sostener o recuperar el sentido familiar y comunitario en el acceso a los bienes naturales, lo que implica la erradicación de todo tipo de violencias hacia las mujeres y hacia la sagrada Madre Tierra para vivir bien en comunidad.

La labor de cuidados que realizan las mujeres implica la necesidad de buscar un sinnúmero de estrategias para que puedan contar con lo necesario para llevar a cabo este trabajo. La mayoría de dichas estrategias replantean las nociones y prácticas de lo común, a la valoración del pensamiento ancestral que permite guardar respeto y mantener el equilibrio en la naturaleza; por ello las mujeres de esta región, como otras

la atención de la salud y la formación en medicina tradicional, así como para la valoración de la Madre Tierra.

en el mundo que politizan la defensa de los comunes, suponen la fuerza de oposición principal en el proceso de mercantilización total de la naturaleza (Federici, 2013:251).

Como se ha mencionado, para lograr sus objetivos las mujeres indígenas de la zona Selva Norte participan activamente en diversas propuestas organizativas, como el zapatismo, el MODEVITE, la Misión de Bachajón, el Congreso Nacional Indígena, el Consejo de Gobierno Indígena (Chilón) y, en el caso de los colectivos de mujeres aquí referidos, también con el CDMCH. En esta articulación se plantea que la lucha por la defensa del territorio es también una lucha contra las violencias hacia las mujeres. Ejemplo de ello es el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones que, por otra parte, permite el diálogo y la articulación con mujeres de otras regiones de Chiapas, así como con otros actores y movimientos políticos que comparten sus objetivos.²³

A modo de cierre. La construcción de un proceso dialógico en la defensa de los derechos de las mujeres a los bienes que sostienen la vida campesina-indígena

El trabajo realizado por el CDMCH en comunidades de la zona Selva Norte ha sido relevante por visibilizar la violencia sistémica ejercida hacia las mujeres campesinas-indígenas y acompañar su lucha por la justicia; también porque ha contribuido, con ellas, a crear espacios de reflexión colectiva y de participación política en los cuales, como mujeres, encuentran la posibilidad de engrandecer su corazón y plantear alternativas frente a una realidad de amplias contradicciones que les impide vivir bien en comunidad.

Como grupo académico que nos planteamos la colaboración con organizaciones sociales y con mujeres campesinas-indígenas, generalmente nos hemos propuesto contribuir a que las mujeres tomen conciencia de su derecho a la tierra en igualdad a los hombres. Desde nuestro análisis, hemos presentado formas y estrategias de trabajo para fortalecer a las mujeres en sus luchas; sin embargo, es importante tomar conciencia de que nuestra perspectiva —construida desde un marco jurídico-político positivista, liberal y desde un contexto semiurbano— no siempre dialoga con

²³ Este movimiento se constituyó el 24 de noviembre de 2014 bajo el impulso del CDMCH, con la participación de hombres y mujeres, colectivos, comunidades y organizaciones de las regiones Altos, Selva, Fronteriza, Centro, Costa de Chiapas (ver: <https://territoriochiapas.wordpress.com/>).

las concepciones de las mujeres sobre la tierra. Ellas tienen otra mirada, que no es mercantil ni individual. No conciben la tierra como propiedad ni como un derecho (en su acepción positivista y liberal), sino como una madre: como parte de la integralidad de la vida, en la cual no se separa lo social de lo natural. De ahí la importancia de conocer, reconocer y valorar las concepciones de las mujeres sobre la tierra y los bienes naturales, para construir estrategias políticas en colaboración con ellas.

Existen diferencias fundamentales en la mirada que se tiene sobre la tierra: como de uso colectivo desde las comunidades o como propiedad individual desde el sistema político-jurídico agrario. Aunque haya documentos agrarios que solo reconocen a los hombres como propietarios de la tierra, para las mujeres no significa que esta pertenezca exclusivamente a ellos, puesto que su tenencia, uso y usufructo, para ellas, es una cuestión familiar. Al hablar de la tierra, las mujeres no se están refiriendo en términos de una propiedad (que sería un símbolo positivista), sino en términos de un bien natural con el que establecen una relación afectiva, simbólica y social. Se refieren a ella como una madre que las cuida y les provee de lo necesario para vivir.

Desde la visión legal-positivista, en cambio, la tierra y lo que hay en ella pertenece a los hombres, en tanto que son ellos quienes aparecen como titulares en los certificados agrarios. Esta concepción niega, de hecho, la perspectiva comunitaria sobre el uso de la tierra y de los bienes naturales desde el colectivo familiar.

Considerada como una madre, la tierra, para las mujeres con quien tuvimos la posibilidad de colaborar, es un bien común que debe ser aprovechado por los miembros del colectivo familiar y comunitario para su sostenimiento —por ejemplo, para la alimentación y la salud— y no algo con lo que se pueda o se deba lucrar. Lo anterior no implica solo la definición sobre “quién” es su dueño, sino sobre el valor y el uso que se le da a la tierra y lo que hay en ella, además de concebirla como merecedora de respeto, de afecto y cuidados en el plano simbólico y material.

Ello resulta relevante en las discusiones sobre la defensa de la tierra y los bienes naturales. Las perspectivas campesinas-indígenas no pueden ser entendidas como un mero dato cultural o como una concepción folclórica superficial sin mayor trascendencia. Su concepción sobre la Tierra-Madre tiene un significado profundo, el cual implica tanto a hombres como a mujeres en la totalidad de su sentido de ser, de su subjetividad como parte de la integralidad de la vida que abarca a la tierra misma como su condición material.

Además, la relación que establecen las mujeres con la tierra y su acceso a ella demarca sus posibilidades para vivir de manera digna. Este acceso en ocasiones se ve mermado cuando, por ejemplo, los padres deciden heredar las tierras solo a sus hijos o a otros varones de la familia, cuando las mujeres no realizan un contrato

matrimonial con ningún hombre de la comunidad o incluso cuando el esposo se va o fallece. En esos casos las dinámicas patriarcales y capitalistas de la propiedad operan en el nivel local, quedando las mujeres fuera del acceso y usufructo de las tierras y los bienes naturales. Ellas, entonces, se enfrentan a las tensiones entre su concepción de la tierra colectiva-familiar y la concepción de propiedad privada liberal. Lo anterior se conjuga con otras dinámicas patriarcales que las excluyen, violentan y les despojan su capacidad de actuar y decidir sobre la tierra, los bienes naturales y sobre la vida misma.

En un contexto capitalista neoliberal que niega a las campesinas-indígenas su derecho y posibilidad de opinar sobre la tierra misma, consideramos que nuestra articulación teórico-política debe encaminarse más hacia profundizar en el conocimiento y reforzar con ellas su concepto de que la tierra y los bienes naturales son un bien común y no propiedad privada, así como el sentido colectivo (familiar-comunitario) que confieren a su derecho a tener, usar y decidir sobre la tierra y sobre los bienes que de ella provienen —y que les son necesarios para vivir por ser parte de la comunidad, al igual que los hombres— en su entendimiento de la Madre Tierra como alguien que merece amor y cuidados y en la interconexión de los bienes naturales.

Es ahí donde como grupo situado en la academia esperamos incidir. Pero este trabajo no es unilateral, sino colaborativo y dialógico. Este tiene que darse a través del diálogo con las mujeres y las organizaciones sociales sobre la tierra, la vida y los bienes naturales, a través del cual se puede llegar a una concepción enriquecida por las reflexiones de todas las partes. El reconocimiento desde fuera y el auto-reconocimiento de las mujeres como sujetos de lucha por un horizonte comunitario-popular, con derecho a la tierra y a los bienes naturales abre posibilidades de cambio en muchas dimensiones de su vida: en su relación con actores como el gobierno a través de las políticas públicas, con las organizaciones sociales y grupos académicos y como base de cambios en su subjetividad desde el interior de la familia-comunidad, en igualdad a los hombres.

La reflexión desde la interconexión de los bienes naturales puede ser la base para la construcción de otras territorialidades más allá del cercamiento de la tierra y de las delimitaciones político-administrativas. Es decir, la toma de conciencia de las mujeres sobre el papel que juegan en la comunidad, en la familia y con respecto a la tierra, los bienes naturales y la vida misma, puede transformar su forma de participación tanto hacia afuera como hacia adentro de la comunidad, en relación con las estructuras jerárquicas capitalistas y patriarcales en las que se han visto inmersas.

Este diálogo entre las mujeres, las organizaciones y la academia, nos permite descubrir un significado más profundo sobre la importancia que tiene para ellas

la tierra y su relación con la integralidad de la vida. El diálogo, entonces, también transforma nuestras perspectivas y nos permite ir formulando un nuevo sentido político de nuestro trabajo, en colaboración con ellas, como compañeras de lucha. Es en este proceso que podríamos llegar a construir principios organizativos para la defensa y cuidado de los bienes naturales en colaboración con las mujeres y conceptualizar un horizonte político distinto, planteado desde sus propios contextos, necesidades e intereses.

Si estamos comprometidas y comprometidos verdaderamente con las transformaciones de las condiciones de vida, no solo de las mujeres campesinas-indígenas sino de la sociedad en general, también tenemos que tomarnos en serio el reconocimiento del bagaje simbólico que cargamos, del lugar de enunciación del que partimos para el diseño de estrategias para la defensa del derecho de las mujeres a la tierra y al territorio y de cómo esta perspectiva es distinta desde su propia concepción. Ello conlleva el cambio de dirección política, del derecho a la tierra (desde un sentido liberal) al derecho a los bienes naturales en conjunto que sostienen la vida campesina-indígena de manera integral.

El diálogo entre las mujeres, las organizaciones y los grupos académicos podría llevarnos a construir un sentido político distinto que posibilite acciones más profundas sobre las condiciones estructurales de violencia y despojo en las que viven las comunidades indígenas-campesinas en la actualidad y las mujeres en ellas. No obstante, tenemos que reconocer los límites sistémicos y estructurales a los que nos enfrentamos para establecer el diálogo y la colaboración, en un contexto en el que predominan las relaciones de asimetría, autoritarismo, jerarquía y dominación.

Esto es una tarea de los grupos académicos, las organizaciones sociales y de las mujeres, quienes nos convertimos, por lo tanto, en compañeras y compañeros de lucha, una que comienza con el esfuerzo por vencer los límites y obstáculos que nos encontramos en nuestra colaboración. Aquí, como solía decir el profesor Paul Kirchhoff: “si somos capaces de hacerlo, ya tenemos más del 60 % de camino avanzado” (comunicación personal con Mercedes Olivera).

Referencias

- Barragán, Alba *et al.* (2017). “Economía feminista emancipatoria: construyendo-nos desde Abya Yala y España”. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 46, pp. 1-4. DOI: 10.13140/RG.2.2.21126.47689
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos

Indígenas.

- Breton, Alain (1986). *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: INI.
- De Vos, Jan (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. México: CIESAS-FCE.
- De Vos, Jan (2010). *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*. México: CENZONTLE-FCE-CIESAS.
- Diario Oficial de la Federación (1935). Resolución en el expediente de dotación de ejidos al poblado Bachajón (Barrio de San Sebastián). En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1935&month=08&day=21
- Diario Oficial de la Federación (1964). Resolución sobre ampliación de tierras al poblado Barrio de San Sebastián Bachajón, en Chilón, Chiapas. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1964&month=06&day=12
- Diario Oficial de la Federación (1969). Resolución sobre dotación de ejido al poblado Peña Limonar, en Ocosingo, Chiapas. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1969&month=04&day=18
- Diario Oficial de la Federación (1981). Resolución sobre Primera Ampliación de Ejido solicitada por vecinos del poblado denominado Peña Limonar, Municipio de Ocosingo, Chis. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1981&month=10&day=26
- Diario Oficial de la Federación (1981). Resolución sobre Dotación de Tierras, solicitada por vecinos del poblado denominado Agua Dulce Tehuacán, Municipio de Ocosingo, Chis. En *Diario Oficial de la Federación* [en línea]. Disponible en: http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1981&month=11&day=04
- Esparza, Manuel (2013). *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Oaxaca: Manuel Esparza, INAH.
- Espinosa Damián, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. México: Escuela Calpulli.
- Fenner, Justus (2007). “Pérdida o permanencia: el acaparamiento de las tierras colectivas en Chiapas durante el porfiriato. Un acercamiento a la problemática desde los expedientes del juzgado de distrito (1876-1910)”. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 2, núm. 3, pp. 1-39. DOI: [10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.233](https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.233)
- Fenner, Justus (2015). *La Llegada al Sur. La controvertida historia de los deslindes de terrenos baldíos en Chiapas, México, en su contexto internacional y nacional, 1881-1917*. San Cristóbal de Las Casas: CIMSUR, CONECULTA, UNACH, UNICACH, COCYTECH.
- Gutiérrez, Raquel (2018). “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”. En Raquel Gutiérrez (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo*

- común. *Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol, Editorial Casa de las Preguntas.
- Hernández Castillo, Aída R. (2000). "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?". En *Memoria*, núm. 132, febrero, pp. 48-51.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2010). *Anuario estadístico del estado de Chiapas*. Aguascalientes: INEGI.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta (2015). "La Pastoral de la Madre Tierra en Chiapas. Panorámica de la lucha persistente de un credo político-religioso". En *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. 16, núm. 21, pp. 65-87.
- Lobato, Rodolfo. (2012). "El primer y el último encuentro con Jan de Vos". En *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 6, núm. 12, pp. 197-208. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100006
- Morales Bermúdez, Jesús (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1950-1995*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor, UNICACH, UNICH, COCYTECH.
- Olivera Bustamante, Mercedes, Flor Marina Bermúdez Urbina y Mauricio Arellano Nucamendi (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. Ciudad de México: CDMCH, CESMECA, UNICACH, Juan Pablos Editor.
- Pérez Castañeda, Juan Carlos y Horacio Mackinlay (2015). "¿Existe aún la propiedad social agraria en México?". En *Revista Polis*, vol. 11, núm. 1, pp. 45-82. Disponible en: <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/228>
- Pérez Cruz, Reybel (2020). *Jóvenes tseltales y rituales hacia la madre tierra en Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Planeación del Desarrollo Rural. Puebla: Cesder.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2018). "Lucha por la tierra, lucha por la Tierra: ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza". En Mayra Nieves Guevara, Ramsés Arturo Cruz Arenas et al. (coords.), *Sociedades sustentables: aproximaciones críticas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tapia González, Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. España: Ediciones Cátedra.
- Registro Agrario Nacional (2019). "Reconoce el RAN la participación de la mujer rural como titular de derechos agrarios". En *Gobierno de México* [en línea], 14 de octubre. Disponible en: <https://www.gob.mx/ran/es/articulos/reconoce-el-ran-la-participacion-de-la-mujer-rural-como-titular-de-derechos-agrarios?idiom=es>
- Villalobos Nivon, Teresa Isabel (2020). *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón: acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. CIESAS Sureste.



“Es precisamente así y por esa esperanza que las *Kasesel k’op* existimos, porque confiamos que a partir de un trabajo colectivo sostenido podemos incidir en cambiar las mentalidades patriarcales que niegan el derecho a la tierra, no como el derecho a poseer, sino sobre todo a vivir plenamente, sin el riesgo de ser despojadas de nuestro espacio vital, de aquello que nos permite reproducir(nos) socialmente, y de defender al territorio de forma activa y reconocida plenamente en lo social y político”.

PÁGINA ANTERIOR: Mujeres tseltales de la región Altos-Llanos de Chiapas, 2018.
Foto: Amaranta Cornejo.

Aproximaciones teórico-metodológicas a la comunicación radical desde la afectividad

AMARANTA CORNEJO HERNÁNDEZ

Resumen

El presente texto, desde una mirada en retrospectiva, aborda del trabajo desarrollado entre abril de 2015 y septiembre de 2018 con la Red de comunicadoras comunitarias *Kasesel k'op*. Este consistió en un cúmulo de talleres donde se manifestaron emociones sociales como el miedo, el enojo y la esperanza, en torno a las cuales intento re-construir un andamiaje teórico-metodológico que permita entender cómo los procesos de comunicación radical se potencian desde tal afectividad. Para llevar a cabo lo anterior hilvano con préstamos interdisciplinarios, desde una postura feminista, en la construcción del andamiaje mencionado.

*(...) es mi escribir la insolente libertad que me pertenece,
porque la palabra es mi respiración
y porque si no escribo una flor se cierra en el monte.*

María Luisa La China Mendoza.

A manera de introducción: ¿por qué escribir, describir, analizar, transformar?

Este capítulo nace de una necesidad vieja en mí germinada tras años y años de lecturas, que van desde mis estudios de lengua y literatura inglesas hasta la pirueta hacia las ciencias sociales en mis estudios de posgrado. Tal recorrido me permite hoy escribir este texto a partir de preguntar(me) por qué escribir artículos cien-

tíficos. La respuesta viene desde mi ser feminista porque reconozco los aportes que se realizan desde espacios de movilización social organizada, específicamente desde las mujeres; así, en este capítulo retomo los aprendizajes que me legó mi participación dentro del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir¹ (MDTTDMD), específicamente el trabajo en y con la Red de comunicadoras comunitarias *Kasesel k'op*,² como pre-texto para esbozar un andamiaje teórico-metodológico que (me) permita entender las prácticas comunicativas desde la afectividad como potencia política de la acción colectiva de las *Kasesel k'op*.

La palabra propia, de las mujeres con quienes trabajé y mía³ es el fundamento para lo que aquí comparto y, en ese sentido, se torna vital reconocer la potencia del testimonio porque, en primer lugar, la re-conozco como “una herramienta de lucha política” (De Marinis, 2015:61) que hace visible la lucha de mujeres organizadas en Chiapas y, en segundo lugar, nos lleva a re-conocer la autoridad epistémica de las sujetas de estudio, quienes desde discursos patriarcales hegemónicos son vistas como objetos de estudio o son invisibilizadas por ser mujeres no públicas en tanto su hacer y su lugar en la escala social: mujeres indígenas y campesinas a cargo de la reproducción social. Así, esta reproducción social la anclaré al espacio simbólico de la comunidad emocional (Rosenwein, 2010) y retomará valor político a lo largo de las siguientes páginas porque es necesario mirar cómo desde los espacios domésticos e íntimos pueden germinar semillas de cambios profundos que hagan posible la plenitud de derechos para las mujeres en relación con la tierra y el territorio.

Es por mi formación universitaria en letras y también por el trabajo con las *Kasesel k'op* que valoro a la palabra, en su oralidad y escritura, como un espacio y

¹ El nombre de este movimiento tiene diversas variaciones si se busca en bases de datos *online*, por lo cual he decidido utilizar el que resume las reivindicaciones principales y que prefigura la intersección entre la defensa territorial y los derechos desde la experiencia del ser mujer.

² En tseltal *kasesel k'op* significa llevar y traer la palabra y es por eso que las comunicadoras comunitarias decidieron nombrar así su red, ya que identificaron que su labor consiste en llevar y traer la palabra, que es la información.

³ Desde la epistemología feminista se ha reflexionado y teorizado en torno a la artificial división entre quien investiga y a quienes investiga, de esta forma se rompe una visión dicotómica que resta complejidad analítica a diversas realidades de lo social. Esto toma forma también en el lenguaje en que se redactan los textos científicos. Así, siguiendo a John Austin (1995) en su propuesta de la performatividad del lenguaje, opto por redactar en primera persona para, por un lado, agrietar la lógica dicotómica apenas señalada; y, por el otro, para proponer una forma de re-escribir que permita reconocer la interdependencia, y, por ende, la intertextualidad entre las *Kasesel k'op*, de las cuales formé parte.

acción que puede transformar desde una apuesta de poner en el ágora las vivencias y reflexiones emanadas de un trabajo de investigación, el cual en su horizonte de investigación-acción participativa retoma lo que Olaf Kaltmier (2012) reconoce como una apuesta por construir relaciones horizontales en el quehacer investigativo, al mismo tiempo que se aportan granos de arena a un andar de lucha que rebasa la temporalidad y desborda las dinámicas propias de la academia. Así, el presente texto es una apuesta que busca reflexionar desde la vigilancia epistémica feminista sobre un camino construido y andado colectivamente en Chiapas entre 2014 y 2016. De esta forma, la construcción de vidas dignas pasa por la (re) apropiación de la palabra en diversas dimensiones, espacios y con distintas dinámicas y ritmos.

En las siguientes páginas iré desde la presentación de este movimiento conformado en la primavera de 2015, sus antecedentes —que remontan a diez años de trabajo—, sus objetivos centrados en la reivindicación del derecho a la tierra para las mujeres, pasando por el contexto social, político y económico que ha configurado el despojo a las mujeres de sus derechos a la tierra, hasta llegar a un primer análisis de las prácticas comunicativas a partir de tres emociones sociales —el miedo, el enojo y la esperanza— como anclas a partir de las cuales adentrarnos en los vaivenes de la movilización social de mujeres. La propuesta teórica y metodológica que desarrollo responde al momento en el cual se encontraban el Movimiento y las *Kasesel k'op* en 2016.

El inicio, un punto arbitrario en el tiempo

Para comenzar a escribir decido guiarme por mi experiencia propia. Esta es una decisión totalmente arbitraria que responde a mi subjetividad de ubicar(me) desde dónde y cuándo comienzo a conocer y a insertarme en un trabajo específico. En el otoño de 2014 regresé a Chiapas para integrarme al proyecto de investigación “Acceso de las mujeres campesinas e indígenas a la tenencia, uso y usufructo de la tierra”. A partir de ahí fui profundizando en discusiones colectivas del grupo al que me integraba, en la problemática de las mujeres y su acceso a la tierra. Al inicio mi conocimiento fue más teórico a partir de lecturas diversas; poco a poco fui conociendo a las sujetas de la investigación y fui re-conociendo algunos malestares que les generaba, por un lado, la amenaza del neoextractivismo y, por el otro, la vulnerabilidad de no ser sujetas de derechos en cuanto a la tierra se refiere y todo lo que ello conlleva.

Posterior a este inicio de trabajo teórico, en marzo de 2015 en Chiapas, se constituyó el Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir. Este movimiento nace luego de diez años de labor ininterrum-

pidan por parte del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), que desde sus inicios detectó, documentó e incluso litigó diversos casos de despojo de tierras (solares y parcelas) a mujeres por parte de sus familiares y/o autoridades ejidales. Con el nacimiento formal del MDTTMD se conforma el grupo de comunicadoras del mismo, las *Kasesel k'op*, quienes tenían la encomienda de generar vasos comunicantes que sirvieran como la primera malla sobre la cual se sostendría ese movimiento.

Aquí es importante hacer una primera reflexión, ya que desde la sociología y los estudios políticos se tiene un entendimiento sobre lo que es un movimiento social, el cual no aplica al movimiento con el cual trabajé porque no ha tenido una estructura ni un calado propios de los movimientos sociales.⁴ El nombre responde más bien a una denominación que perfila un horizonte de movilización contenciosa, con un amplio repertorio de prácticas, dentro de las cuales están las comunicativas, que a su vez son variadas y responden a una lógica ecológica. Entonces, el primer aprendizaje fue entender que la aspiración no siempre responde a definiciones teóricas, sino que ambas son procesos de apropiación con un devenir que es importante describir y analizar para re-conocer sus límites y potencialidades. En la urgencia de atender la situación de derechos trancos con la que viven las mujeres rurales en Chiapas, la cual abordo en el siguiente apartado, es vital entender los procesos comunicativos como parte de esas potencialidades en tanto son la oportunidad para re-construir entramados comunitarios como estrategia de defensa de la tierra y el territorio como apuesta de proyectos de vida.

Contexto(s)

La situación del campo es una cuestión abordada por varixs⁵ autorxs, quienes desde hace décadas han advertido, primero, una tensión histórica a lo largo del siglo XX entre el Estado benefactor y su control acendrado sobre la producción y distribución de todo lo agrícola, y la necesidad de los productores agrícolas de contar con cierta autonomía a nivel de producción y de vida política (Bartra, 2013) hasta llegar a pro-

⁴ El análisis centrado en la morfología del MDTTMD supera los objetivos del presente capítulo, por lo cual aquí solo retomo dos características que definen a los movimientos sociales: su estructuración y la incidencia en la sociedad.

⁵ En aras de recrear un lenguaje inclusivo he optado por usar la X para denotar la diversidad genérica de los sujetos en cuestión. Sin duda este es un primer paso en la construcción de una justicia lingüística que reconozca la diversidad, centrándome por ahora en la genérica únicamente.

cesos de descampesinización a partir del adelgazamiento del otrora Estado benefactor (Rascón, 1979; Vázquez, 1996; Bartra, 2013; Olivera, Cornejo y Arellano, 2015).

A la par, está el estudio sobre la feminización del campo. Este proceso tiene que ver con una compleja dinámica que nace de una noción de que “la tierra, eje de la vida campesina en el pasado, pierde valor como medio de producción y subsistencia” (González, 2014:29) y es así que se generan nuevas dinámicas sociales que permiten a la unidad doméstica de reproducción subsistir. Para empezar, son cada vez más frecuentes las migraciones del campo a la ciudad. Si antes tales desplazamientos los realizaban exclusivamente hombres adultos hacia localidades del mismo estado y por tiempos cortos, ahora los realizan hombres de cualquier edad, mujeres jóvenes, quienes se van cada vez más lejos y por más tiempo, e incluso ya no regresan (Rus y Rus, 2014).

Ante tal panorama de migración⁶ es vital preguntarse cuál es el efecto sobre la vida de las mujeres, ya que esto nos permitirá perfilar los climas emocionales que se configuran y entender así la relevancia de las acciones de las *Kasesel k'op*. En primer lugar tenemos que con los procesos migratorios la carga de trabajo aumenta para las mujeres. En segundo lugar, crece y se intensifica el endeudamiento por los préstamos para costear el viaje de quien migra. El costo del viaje es asumido, monetaria y emocionalmente, por las mujeres que se quedan en la casa. Nuevamente, a partir del texto de Diana y Jan Rus (2014), vemos cómo en no pocas situaciones las mujeres son despojadas de su solar y su parcela como una manera para pagar el monto del préstamo adquirido para financiar el viaje. Entre otras cuestiones que afectan a las mujeres están las frecuentes situaciones de enfrentarse a separaciones o divorcios de facto, lo cual impacta a nivel cultural y emocional en su rol de madre-esposas, generando profundas tristezas en los corazones de las mujeres. En el polo opuesto están las situaciones de hombres mayores que se casan con más de una mujer, aceptando ellas esta situación a pesar de las desventajas que implica una valoración distinta entre las esposas según sea el estatus que el esposo les confiere. Así, se

⁶ A partir de la lectura del texto de Jan y Diana Rus emerge la duda de si no sería oportuno comenzar a reconocer como desplazamiento forzado por motivos económicos todo este movimiento de personas que dejan sus comunidades en búsqueda de medios para subsistir. Ciertamente el texto de Rus y Rus hace referencia a un municipio de Chamula donde quienes emigran no siempre son las personas más pobres; sin embargo, en el resto de Chiapas, y quizá de México, la migración por motivos de buscar un trabajo para poder subsistir es predominante.

refuerzan roles sociales que reconocen para las mujeres horizontes de matrimonio a partir de los cuales se confiere el valor social de mujer cabal.⁷

Independientemente de si las mujeres encaran el desplazamiento migratorio del hombre a cargo de la casa y la tierra (esposo, padre o hermano), lo cierto es que se ven obligadas a desarrollar diversas actividades que les permitan mantener a su familia. Es así que se hacen cargo de las parcelas cuando los hombres migran, lo cual implica no solo coordinar el trabajo de la milpa (contratar quién lo haga y administrar la siembra y la cosecha), sino asumir el papel de representante ante las autoridades ejidales o comunitarias sin que esto implique el derecho a decir su propia palabra, sino solo ser, en el mejor de los casos, la portavoz del ejidatario o comunero. Además de esto, pueden llegar a asumir trabajos en el sector de servicios (limpieza de casa, lavado de ropa, cuidado de personas) o bien como artesanas subcontratadas por diseñadoras de ropa étnica, lo cual implica salir al menos para cumplir de media hasta una jornada completa de trabajo en alguna población vecina, generándose así la triple jornada. Entonces, como señala Soledad González (2014), la producción agrícola de autoconsumo, por diversas razones, ha perdido su valor, y el dinero ha ocupado el lugar de abastecimiento alimenticio, por lo cual las mujeres buscan acceder a los programas de subsidio federales y/o estatales (Prospera, De corazón a corazón, Sesenta y más, Cruzada contra el hambre). El ingreso que suponen estos programas es utilizado principalmente para comprar comida (Olivera, Bermúdez y Arellano, 2014), reflejando así una dinámica que enfatiza el rol de cuidadoras y preservadoras de la familia, además de ejercer un férreo control sobre ellas al asignarles tareas de colaboración que no solo impiden, sino establecen reglamentariamente que las mujeres no salgan de sus poblaciones o de lo contrario perderán su registro como derechohabientes de tales programas.

El proceso de feminización del campo contrasta con el carácter patriarcal de los reglamentos internos de ejidos y comunidades (Cornejo, 2017). Veamos. En un rastreo a vuelo de pájaro recordaremos que la Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas de 1927 establecía que “los miembros del ejido deben de ser mexicanos, varones mayores de 18 años, mujeres solteras o viudas”. De esta forma, la tenencia de la tierra se basaba en el rol de las mujeres como reproductoras sociales y biológicas, es decir, solo las mujeres que cumplían con el matrimonio tendrían acceso a la propiedad en el esquema social. Es hasta 1971 cuando el presidente Luis

⁷ En algunas comunidades de Chiapas la expresión de mujer cabal se utiliza para denotar una mujer que cumple con el deber ser heteronormativo, es decir, una mujer que se casa, es madre y sostiene el trabajo doméstico para mantener a la familia.

Echeverría reconoce igualdad de derechos para tenencia de la tierra; sin embargo, en los hechos esto no es respetado, y para ello basta revisar los diversos reglamentos internos de la mayoría de los ejidos y comunidades en Chiapas,⁸ los cuales están lejos de generar la mínima paridad de derechos agrarios entre hombres y mujeres.

Esta situación debe ser entendida en su magnitud al reconocer que sin los derechos agrarios, todas aquellas mujeres que viven en, por, para y desde el campo quedan en la vulnerabilidad total ya que, en situaciones de migración, viudez u orfandad, las mujeres no pueden defender su tierra (solar y parcela). Es así que el Centro de Derechos de las Mujeres de Chiapas ha documentado al menos 100 casos de despojo de tierra a las mujeres por parte de sus familiares y/o asambleas ejidales/comunitarias, de los cuales 12 % han sido realizados por la expareja de la mujer, 11 % por las autoridades ejidales/comunitarias, 10 % por los hijos varones, 9 % por las asambleas ejidales/comunitarias y 8 % por los suegros (Olivera *et al.*, 2015). Aunado a esto para 2016 (Olivera, Cornejo y Arellano, 2016), de 71 organizaciones presentes en Chiapas, 52 % de ellas tenían conocimiento de este tipo de despojo sufrido por mujeres igualmente por parte de sus familias y/o asambleas ejidales.

Teoría-metodología o de cómo pararnos para mirar, sentir, vivir el campo

Como he dicho, ante los contextos de despojo apenas escritos, ha habido diversas iniciativas de incidencia, una de ellas es el proyecto de investigación en el cual colaboré estrechamente en vinculación con el MDTTDM. Dicha colaboración partió de una postura epistémica y ontológica que apuesta a borrar las fronteras entre sociedad, academia y movilización social. Desde el proyecto de investigación y desde el Movimiento generamos información empírica y analítica, que son la base desde donde re-creo una metodología. Esta parte desde las propuestas de la Investigación Acción Participativa (IAP)⁹ en tanto la observación es participativa y el horizonte

⁸ En la investigación que realiza la Mtra. Beatriz Guillén (doctorante en Ciencias Sociales y Humanísticas por el CESMECA) sobre el ejido Bella Vista (Frontera Comalapa) podemos incluso constatar cómo las restricciones hacia las mujeres llegan al punto de que desde el reglamento del ejido se les prohíbe a las mujeres de la localidad casarse con hombres externos; no cumplir esta regla implica la expulsión del ejido.

⁹ Dado que la tradición de IAP y educación popular en Latinoamérica es rica y la bibliografía es extensa, he optado por retomar algunos textos que entablan el diálogo con posturas feministas, tales como Claudia Korol (2012), *La educación popular –algunos debates posibles y necesarios*; Mercedes Olivera

de la misma es horizontal. La observación queda plasmada en primera instancia en un registro etnográfico (mi diario de campo) que sirve de insumo en tanto información empírica. La IAP se nutre con la educación popular al retomar la noción de co-labor, más los planteamientos epistemológicos de conocimiento situado e implícito y objetividad dinámica (Haraway, 1985; Harding, 1996). Así, otra parte de la información proviene de los análisis generados a partir del trabajo en y con las *Kasesel k'op*, plasmados en cartas descriptivas y productos comunicativos. Toda esta información es retomada para plantear la metodología que aquí presento.

Partiendo desde la IAP y la educación popular, construí mi co-labor desde el estudio social de las emociones y de la comunicación radical porque es ahí donde he encontrado la posibilidad de desarrollar un trabajo que alimente al repertorio de acción colectiva. Por un lado, tendríamos la reflexividad que implica repensar el valor que tiene nuestra palabra, para luego entender que ésta se convierte en un instrumento político que nos permite tomar decisiones de manera informada. Por otro lado, y en consecución con lo anterior, podemos entender que es también la palabra aquello que en primer lugar nos permite enunciar la experiencia emocional que nos generan los despojos y la movilización social ante ellos. Así, la palabra puede devenir una de las herramientas con las cuales seguir abriendo brecha en la construcción de vidas dignas en tanto se nos reconozcan cabalmente todos nuestros derechos.

La palabra, entonces, la retomo del espacio de *Kasesel k'op*. Nosotras nos identificamos como un grupo con un compromiso colectivo, que es el llevar y traer la palabra de lo que sucede en las regiones, de lo que se discute y decide en las comunidades, ejidos y organizaciones, y de lo que en otras ciudades y países se dice y se hace en torno a la defensa de la tierra y el territorio, sobre todo cuando participan las mujeres de forma activa y reconocida socialmente. Es por esa autoidentificación que nos reconozco a las *Kasesel k'op* como una comunidad imaginaria (Anderson, 1983), que llega a ser una comunidad emocional en tanto nos identificamos, unimos y actuamos a partir de compartir emociones.

Aquí es importante desglosar epistémica y metodológicamente a las emociones y a las comunidades emocionales. Las primeras permiten desmontar su asignación social a un género más que a otro (Jaggar, 1992; Lutz, 1996) para re-conocerlas como constitutivas de intersubjetividades. Además, epistémicamente permiten diluir la noción de que el conocimiento científico queda libre del sentir, para entonces

(s/f), "Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa: una epistemología emancipadora de sujeto a sujeto"; y Orlando Fals Borda (1999), "Orígenes universales y retos actuales de la IAP.

re-conocer la interferencia epistémica que provoca la emoción tanto como cuestión a analizar dentro de la movilización social en tanto motor político, como germen para generar análisis *emocionados* en el sentido de re-conocer lo que nos provoca el despojo e incompletud de derechos para las mujeres. Esto último acaso me acercó, como investigadora, a la empatía, a partir de la cual nos insertamos en lo que sería una comunidad emocional constituida por un sujeto de investigación del cual formé parte. De esta manera, las emociones permiten configurar la afectividad justo como el afectar y ser afectadx por las realidades sociales con las cuales se trabaja.

Por otro lado, la noción de comunidades emocionales la retomo a partir de la propuesta de Barbara Rosenwein (2010), porque estas serían espacios que no se anclan a lo físico, sino que se configuran a partir de una valoración compartida en torno a lo que es dañino para un grupo de personas, quienes se reconocen y unen a partir de un sistema de emociones. Entonces, es la desposesión e incompletud de derechos aquello que genera enojo, indignación, tristeza, y es la organización y movilización lo que podría llegar a generar esperanza. Este tránsito entre unas emociones y otras lo pincelaré más adelante.

Entonces, si reconozco que las *Kasesel k'op* conformamos una comunidad emocional a partir de un proceso en el cual la palabra es re-valorada como medio y herramienta políticas, entonces es pertinente ir más allá y complejizar la propia noción de comunidad. He dicho ya que no pasa por la noción de anclaje a un espacio físico, geográfico delimitado, sino que es un espacio simbólico en tanto relacional. Aquí, retomo la mirada de Marina Garcés (2013) en torno a qué podemos entender por comunidad para así vislumbrar su potencia política. Marina Garcés nos invita a reconocer que uno de los rasgos de las comunidades sería el compartir; esto, en el caso de las *Kasesel k'op*, se trata del compromiso común de llevar y traer la palabra para así crear vasos comunicantes que irriguen una red política, la cual sería el MDTTDM. Además de la palabra, se comparte también la experiencia del despojo e incompletud de derechos.

De esta manera, la comunidad es un sistema relacional, articulado por una labor compartida, la cual es la respuesta ante escenarios de despojo y vulneración de derechos. Nuevamente es Marina Garcés quien (me) aporta una imagen que (me) permite apre(he)nder de las *Kasesel k'op*: la comunidad emocional es como una balsa que tiene ciertamente ligazones entre un tronco y otro y también tiene espacios para que “cuando lluevan los interrogantes, nosotras no cerremos filas —no juntamos los troncos— para construir una plataforma bien concertada. Todo lo contrario. Del proyecto solo retenemos lo que nos vincula a él” (p. 22). De esta forma, la comunidad emocional que conformamos las *Kasesel k'op* logra funcionar porque conservamos las particularidades que implican el trabajo en una u otra región

de Chiapas, con uno y otro sujeto social colectivo con quienes nos relacionemos en el llevar y traer la palabra.

El andamiaje reconstruido permite, desde lo analítico, prefigurar una forma de concebir a la comunicación radical desde un cúmulo emocional a partir del cual construir vivencialmente narrativas políticas que permiten llegar a realizar un trabajo desde el corazón, que es como las mujeres del movimiento reconocen se construyen cambios profundos, radicales.

Moldeando lo mirado, vivido, sentido: aproximaciones a un análisis

Tenemos entonces a las *Kasesel k'op* como una comunidad emocional que se configuraría a partir de emociones tales como el miedo, la indignación y la tristeza, con lo cual, a su vez se generan climas emocionales. Esto emerge en los contextos de despojo y desplazamiento forzado que he esbozado y, por ello mismo, es vital reconocer que los climas emergen, se retroalimentan y cambian a partir del movimiento de esa misma comunidad, la cual debemos reconocer como inestable y tensa (Garcés, 2014).

Para esto nos puede ayudar la noción de agonismo planteada por Chantal Mouffe (2007) ya que, si bien hay diversidad entre quienes integramos a las *Kasesel k'op*, también hay tensiones por ello mismo. Esto lo vivimos en cada reunión preparatoria para los talleres con las comunicadoras. Estas reuniones eran tripartitas en tanto participábamos quienes integrábamos el Grupo Tierra del CESMECA, y compañerxs del CDMCH y de la Casa de Apoyo de la Mujer de Palenque, situación que implicaba que cada unx aportábamos nuestra experiencia vital, profesional y activista, ante lo cual la postura era inicialmente de apertura, reflexividad metodológica, diálogo y consenso para construir propuestas de trabajo concreto que respondiera a las necesidades del proceso político de las *Kasesel k'op*.¹⁰ Las siguientes entradas de mi diario de campo ilustran ese espacio agónico que son las reuniones.

¹⁰ La etnografía feminista, entre otras cuestiones, ha señalado la importancia de problematizar las distintas posturas de quienes participan en la investigación para comprender cómo se re-configura el poder en las relaciones intersubjetivas. En este texto no abordo en profundidad dicho análisis porque considero que amerita un texto en sí mismo para poder desarrollar una problematización que dé cuenta a cabalidad de tales dinámicas, y sus implicaciones tanto en la generación de conocimiento, como en la forma de intervención que prefigura el trabajo tripartita mencionado.

La carta descriptiva (del taller con las *Kasesel k'op*) quedó con muchas modificaciones. Sin duda Neto quedó tenso porque sentía que Mercedes quería imponer una visión de trabajo, y cuando lo expresó se molestó al momento que ella intentó aclarar o matizar algo, diciendo que no le gusta que lo interrumpen, y que si iba a ser así ya no iba a hablar más, y guardó silencio. Para mí fue incómodo porque sé que con Mercedes el único camino es dialogar, presentar las propias ideas y debatir en torno a ellas. La reunión siguió, el resto opinamos, y en algún momento Neto volvió a participar, con lo cual yo me distendí, y el trabajo cambió (2 de agosto de 2015).¹¹

La mirada crítica de Mercedes no solo permeó, sino que se contagió entre todo el equipo de trabajo de hoy, incluso Jackie (con todo y las interferencias en la señal de Skype), logró atrapar el ánimo. Poco a poco, conforme fuimos platicando, se fue distendiendo el ambiente ante las críticas que apuntaban a un trabajo errado luego de año y medio de talleres, y finalmente entendimos que sí, que habíamos privilegiado la cuestión técnica a la reflexión profunda de por qué y para qué apropiarse de los medios para generar procesos políticos a partir de la comunicación (5 de agosto de 2016).

Es el agonismo uno de los motores para la circulación de discursos emocionales que modifican los climas y a las comunidades emocionales. Sin embargo, el agonismo no reside únicamente en las diferentes posturas de quienes integramos el grupo de trabajo para los talleres con las *Kasesel k'op*, sino que la emoción misma del enojo ante la desposesión es parte de ese agonismo que, como nos indica Sara Ahmed (2004), es una postura vital para el feminismo ya que el enojo, al ser entendido como una apertura al futuro, nos permite vivirlo como una potencia política que nos lleva a querer transformar aquello que nos enoja: la acumulación por desposesión a costa de nuestra tierra, territorio y derechos como mujeres. Entonces, para el trabajo con las *Kasesel k'op* es vital reconocer que el enojo nos puede llevar a salir de las situaciones de injusticia social y lo mismo podríamos mirar en torno al miedo. Nuevamente recorro a mi diario de campo para trasladarme a la evaluación realizada con las comunicadoras luego de año y medio de talleres.

Al preguntarles qué reconocían como avances Alberta respondió que al principio ella tenía mucho miedo de hablar con las autoridades porque creía que se iban a burlar de ella, pero ahora ya no tiene miedo sino que se siente fuerte porque en el trabajo de los talleres entre todas nos hemos dado valor para hablar (17 de junio de 2016).

¹¹ Las entradas de mi diario de campo las señalaré únicamente con la fecha en la que fueron realizadas.

Retomando lo expresado por Alberta podemos pensar que a través de una serie de talleres en comunicación comunitaria se generaron procesos políticos que partieron, en partes de la reflexión política emanada de los análisis políticos de la realidad, pero, sobre todo, de los encuentros entre las comunicadoras. Es importante aclarar que las asistentes a los talleres eran siempre distintas en número y composición. De un grupo de 40, cerca de 18 mujeres fueron las que asistieron con regularidad, Alberta una de ellas. En esos encuentros bimestrales compartíamos y practicábamos conocimientos que nos llevaran a realizar productos comunicativos como folletos, cartas, clips de audio, y en ese compartir y ensayar poníamos en circulación nuestro sentir o, como dicen las comunicadoras, decir lo que nuestro corazón siente.¹²

Así, los talleres con las *Kasesel k'op* fueron más espacios de intercambio de saberes donde se reconfiguraban las comunidades emocionales; esto fue posible porque desde una postura agónica se generaron los viajes emocionales (Ahmed, 2004) que podemos entender como los procesos de politización que nos hacen conscientes de que aquello que sentimos es válido y no está proscrito porque socialmente se nos asignan emociones pertinentes para las mujeres (Cornejo, 2016). En el proceso de intercambio, las *Kasesel k'op* nos permitimos sentir y compartir esa emoción y, desde esa experiencia emocional comunicada con palabras, gestos y movimientos corporales, lográbamos abrir espacios de diálogo para, en primer lugar, manifestar nuestra empatía y, posteriormente, recordarnos que justamente lo que provocaba esa emoción era lo que queríamos transformar del despojo y la afectación intensificada vivida por las mujeres. Era así un proceso de comunicación radical, legitimábamos al enojo y hacíamos del miedo un resorte que nos impulsara para cambiar, transformándolo de un deber ser a una potencia política. De esta manera el enojo y el miedo prefiguran una posibilidad de cambio.

Vuelvo aquí a la comunidad emocional como ese espacio de posibilidad para la transformación profunda porque es ahí donde se genera una identificación mutua que deviene un “contrapoder, tanto en el terreno doméstico como en la comunidad, y abren un proceso de autovaloración y autodeterminación del cual tenemos mucho que aprender” (Federici, 2013:156). Es precisamente en esa autovaloración y autodeterminación que se encontrarían los gérmenes de esperanza de que podemos transformar las situaciones de injusticia: desposesión y vulneración de derechos. Como diría Sara Ahmed, “la esperanza es crucial para el acto de la protesta, la esperanza

¹² En tselal el saludo significa literalmente qué dice tu corazón: *witsi a k'otan*.

es lo que nos permite sentir que lo que nos enoja no es inevitable, aun cuando la transformación pueda a veces parecer imposible” (2004:184). Es precisamente así y por esa esperanza que las *Kasesel k’op* existimos, porque confiamos que a partir de un trabajo colectivo sostenido podemos incidir en cambiar las mentalidades patriarcales que niegan el derecho a la tierra, no como el derecho a poseer, sino sobre todo a vivir plenamente, sin el riesgo de ser despojadas de nuestro espacio vital, de aquello que nos permite reproducir(nos) socialmente, y de defender al territorio de forma activa y reconocida plenamente en lo social y político.

Es en el espacio que genera el encuentro y el diálogo donde se generan orígenes prácticas comunicativas propias de la comunicación radical (Downing, 2001). Estas, a través de la palabra, sostienen también a la comunidad emocional, ya que el proceso comunicativo es lo que hace posible la transmisión de la experiencia emocional. Por ello es vital reconocer que la conceptualización tseltal de la comunicación, ese llevar y traer la palabra, responde a una intersubjetividad que valora y significa a la comunidad como el espacio a reconstruir constantemente en el intercambio de la palabra. Así, la comunicación es radical en tanto hace patente la capilaridad de la palabra como posibilidad de encuentro y afectación.

Pausa para respirar

El texto hasta aquí desarrollado no llega a un fin porque el trabajo continúa. Los dos años analizados aquí son relativamente pocos, sobre todo cuando el trabajo al que se remite es de largo aliento en tanto, como acabo de decir, se trata de transformar mentalidades patriarcales en los niveles íntimo, doméstico, comunitario y federal. Sin embargo, es momento de tomar una pausa, respirar, revisar el trabajo y continuar con él.

En esta pausa recapitulo y recuerdo que, efectivamente, la palabra es insoslayable en momentos y espacios de acumulación por desposesión. Mi compromiso en tanto *Kasesel k’op* implica, ante todo, como académica y activista, un permanente cuidado de no ejercer ni el más mínimo extractivismo intelectual, sino más bien generar una relación dialéctica lo más horizontal posible en relación con mis compañerxs de trabajo y sujetas de estudio. Además de esto, desde una postura epistémica feminista de trabajo situado busco generar una reflexividad metodológica que me lleve a analizar de forma situada, para alejarnos del panculturalismo que feministas como Michelle Rosaldo Zimbalist (1979), Catherine Lutz (1996) y Deborah Lupton (1998) señalan ha sido recurrente al momento de decir lo que es y cómo opera una emoción, sobre todo al asignarla naturalizadamente según los géneros.

El andamiaje teórico-metodológico compartido en estas páginas busca entender, describir y analizar, pero sobre todo, comprender cómo la afectividad puede ser una potencia política que refuerce procesos de comunicación, en tanto esa palabra nacida en el corazón sea una herramienta para luchar por los derechos plenos a la tierra y al territorio. El andamiaje, al igual que nuestra labor de llevar y traer la palabra, parte de diálogos entre diversxs autorxs feministas y/o que trabajan aspectos de las ruralidades y la comunicación, de esta forma se llevan y traen pensamientos, reflexiones, propuestas y apuestas, para que en ese trajín se genere lo que Marina Garcés (2014) reconoce como comunidades nacidas a partir de la lectura, y lo que María Luisa Femenías llama un tráfico de teorías (2007). Nuevamente, así, la noción de comunidad se torna vital ya que ésta, al partir de la identificación, re-conoce a la afectividad como una simiente a partir de la cual germinar movilización social, generación de conocimientos, reconocimientos de saberes, y cosechar cambios a un ritmo ecológico.

Por su parte, reconocer que las prácticas comunicativas entrañan una lógica profunda, como el (re)construir comunidad, aporta desde lo empírico una riqueza al campo de la comunicación. Los espacios de formación, que comprenden reuniones preparatorias y talleres, se transforman en los espacios donde las contingentes comunidades emocionales se manifiestan. De esta manera, la noción de comunicación es desbordada cuando el llevar y traer la palabra es la potencia de transformación política a cargo de sujetos ignorados históricamente, como lo son las mujeres indígenas. Ellas, en tanto *Kasesel k'op*, nos recordaban a las formadoras urbanas el compromiso que cada una teníamos de aportar desde nuestras experiencias y conocimientos. Así, la comunicación es el proceso de politización que prefigura Sarah Ahmed (2004) y que hace posible transitar de una emoción como constituyente a un deber ser, a otra como destituyente de este mismo deber ser.

Por último, es vital reconocer que el andamiaje aquí propuesto entraña limitaciones, como sería reconocer que quien investiga, aun cuando sea sujeta implicada, no vive ni siente de igual forma el despojo y la violación de derechos. Esto implica el reto de indagar hasta dónde las *Kasesel k'op* son conscientes de las comunidades emocionales. Estos dos puntos, como he dicho, son cuestiones de largo aliento y por lo mismo es importante reconocerles y enunciarles.

Para concluir diré que este texto perfila retos analíticos como vetas de investigaciones posibles y futuras. En primer lugar, está la profundización desde la etnografía feminista de las tensiones que generan las diversas y distintas posturas de poder desde donde participan las sujetas involucradas. En segundo lugar, la revisión de la información empírica implicará nuevas derivas que aporten a complejizar el problema y, por ende, la producción del conocimiento sería más rica, específica-

mente pienso ahora en las intersubjetividades políticas que se generan a partir del análisis de emociones específicas.

Referencias

- Ahmed, Sarah (2004). *The cultural politics of emotion*. Edimburgo: Edimburg University Press.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- Austin, John (1995). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Bartra, Armando (2013). *Los nuevos herederos de Zapata. Campesinos en movimiento 1920-2012*. Disponible en: <https://unpensamientomundano.files.wordpress.com/2015/02/nuevos-herederos-zapata.pdf>
- Cornejo Hernández, Amaranta (2016). "Una relectura feminista de algunas propuestas teórica del estudio social de la emociones". En *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 8, enero-abril. Disponible en: <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/revis/interV4-No8.pdf>
- Cornejo Hernández, Amaranta (2017). "La insumisión a lógicas patriarcales". En *Memoria*, núm. 262, 2017-2, pp. 12-15. Disponible en: <http://revistamemoria.mx/wp-content/uploads/2017/07/Memoria-262-web.pdf>
- De Marinis, Natalia (2015). "Nombrar la violencia de Estado. El testimonio como herramienta política de las mujeres triquis de Oaxaca". En Marisa Belausteguigoitia Rius y María Josefina Saldaña-Portillo (coords.), *Des/posesión. Género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, A. C.
- Downing, John (2001). *Radical Media. Rebellious communication and social movements*. Londres: Sage.
- Fals Borda, Orlando (1999). "Orígenes universales y retos actuales de la IAP investigación acción participativa". En *Análisis político*, núm. 38, pp. 71-88.
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada, mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Ciudad de México: Ediciones Taller Calpulli.
- Femenías, María Luisa (2007). "Esbozo de un feminismo latinoamericano". En *Revista Estudios Feministas*, vol. 15, núm. 1, Florianópolis, enero-abril, pp. 11-25.
- Garcés, Marina (2014). *Común (sin Ismo)*. Chiapas: Pensaré Cartoneras.
- Garcés, Marina [zemos98] (2013, abril 19). "Residencia Copylove - 12 abril: Una vida en común: la redefinición de la riqueza I" [Archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xCp6DyUCqXk>
- González Montes, Soledad (2014). "La feminización del campo mexicano y las relaciones de género: un panorama de investigaciones recientes. En Ivonne Vizcarra Bordi (comp.), *La*

- feminización del campo mexicano en el siglo XXI: localismos, transnacionalismos y protagonismos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma del Estado de México, Plaza y Valdés.
- Haraway, Donna (1985). *Manifiesto Cyborg*. Disponible en: <http://manifiestocyborg.blogspot.mx>
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Kaltmier, Olaf (2012). “Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder”. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (coords.), *En diálogo, metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Korol, Claudia (2012). *La educación popular – algunos debates posibles y necesarios*. Disponible en: https://www.academia.edu/35204146/La_Educaci%C3%B3n_Popular_algunos_debates_posibles_y_necesarios_Claudia_Korol
- Lupton, Deborah (1998). *The emotional self. A sociocultural explanation*. Londres: Sage.
- Lutz, Catherine (1996). *Emotions and Feminist Theories*. Disponible en: <http://www.zefg.fu-berlin.de/media/pdf/querelles-jahrbuchaufsuite5>
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. México: FCE.
- Olivera Bustamante, Mercedes (s/f). “Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa: una epistemología emancipadora de sujeto a sujeto”.
- Olivera Bustamante, Mercedes, Flor María Bermúdez Urbina y Mauricio Arellano Nucamendi (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: UNICACH, CESMECA, CDMCH, Juan Pablos Editores.
- Olivera Bustamante, Mercedes et al. (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. México: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, Mugen Gainetik, Diputación Foral de Guipuzcoa.
- Olivera Bustamante, Mercedes et al. (2015). “Teoría y práctica en las ciencias sociales. Investigación y participación feminista en defensa de la tierra y el territorio”. En *Anuario CESMECA 2014*. México: CESMECA.
- Olivera Bustamante Mercedes, Amaranta Cornejo Hernández y Mauricio Arellano Nucamendi (2016). *Organizaciones campesinas y de mujeres de Chiapas. Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir*. México: CESMECA.
- Rosaldo Zimbalist, Michelle (1979). “Mujer, cultura y sociedad; Una visión teórica”. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/2012/wp-content/uploads/2012/04/Rosaldo%20Michelle.pdf> (consultado el 20 de noviembre de 2013).
- Rosenwein, Barbara H. (2010). *Problems and Methods in the History of Emotions*. Disponible en: http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf
- Rus, Diana y Jan Rus (2014). “Trapped Behind the Lines: The Impact of Undocumented Migration, Debt and Recession on a Tsotsil Community of Chiapas, Mexico, 2002–2012”. En *Latin American Perspectives*, vol. 41, núm. 3, pp. 154–177.



Nuestras Montañas
Nuestros Ríos son VIDA
la Minería



MOVIMIENTO
ANES



“Para qué queremos esas minas, es locura; yo apoyando esa empresa para que después me muera yo, como dice el refrán: *maldice la vaca y se bebe la leche*”.

PÁGINA ANTERIOR: Marcha del movimiento de guardianes Yaoska en Rancho Grande, Nicaragua.
Foto: Juan Herrera

Mujeres que sostienen la vida y defienden el territorio en Rancho Grande, Nicaragua

TERESA PÉREZ GONZÁLEZ

Resumen

Las mujeres campesinas de Rancho Grande, en Nicaragua, son depositarias de saberes ancestrales que les han permitido sacar adelante la vida de sus familias, comunidades y territorio. Ellas realizan el trabajo de cuidados para sostener la vida en el espacio doméstico, en el comunitario y con los bienes naturales. Sin embargo, la implementación de un proyecto de megaminería de oro a cielo abierto en su municipio amenaza sus formas de vida, por lo que las mujeres, organizadas junto con sus compañeros, iniciaron el Movimiento Guardianes de Yaoska para defender su territorio, logrando paralizar el proyecto minero, al menos temporalmente. Esta investigación fue realizada en 2015 con el objetivo de analizar los vínculos entre minería y desarrollo desde una perspectiva feminista, con el marco teórico de la economía feminista de la ruptura, que propone colocar en el centro de la economía y del desarrollo la sostenibilidad de la vida. Con una metodología de investigación cualitativa, se realizaron entrevistas semiestructuradas individuales y colectivas, dando relevancia a las percepciones de mujeres y hombres sobre lo que estaba pasando en su territorio, así como un análisis de documentación oficial e investigaciones sobre el tema. Las mujeres señalan como amenazas en su territorio la contaminación ambiental y sus efectos sobre la salud, la ruptura de las relaciones comunitarias por la empresa para eliminar la resistencia al proyecto, la profundización de los roles de género, la masculinización de la economía, el uso de violencia para controlar los cuerpos de las mujeres, la criminalización de la protesta y la represión por la empresa y el Estado. Todos estos elementos refuerzan el patriarcado y la opresión sobre las mujeres de la mano del capitalismo, que en su búsqueda de la acumulación de capital, ataca o invisibiliza algunas formas de vida, privilegiando otras a su costa. Por si fuera poco, la actual crisis sociopolítica que vive Nicaragua desde abril

de 2018 ha sido aprovechada por las autoridades para renovar la concesión a la empresa minera. Ante ello, la resistencia tiene que reorganizarse y seguir defendiendo la vida en un sistema que la ataca.

Introducción

Rancho Grande es un municipio del departamento de Matagalpa, en el norte de Nicaragua, compuesto por 22 comarcas, con una población estimada de 49,730 habitantes, el 51% de los cuales son mujeres.¹ Se trata de una zona eminentemente rural cuya economía se basa en la producción de café, cacao, granos básicos, arroz, aguacate, frutales y una incipiente ganadería (CENIDH, 2013). Las condiciones favorables de fertilidad del suelo y el clima garantizan el abastecimiento del alimento a las comunidades y la comercialización, gracias al desarrollo de buenas prácticas agrícolas para la conservación de un ecosistema donde nacen numerosos recursos hídricos y que hace parte de la Reserva de la Biósfera de Bosawás. La mayor porción de la tierra se reparte en pequeñas parcelas, organizadas en cooperativas y grupos solidarios de productores (Sánchez, 2016).

En el año 2004 se entregó la concesión del Proyecto Minero El Pavón de explotación de oro a cielo abierto, por parte del gobierno, a la empresa Minerales Nueva Esperanza, S. A. (MINESA) y en 2014 comenzó la fase de explotación por la empresa canadiense B2Gold Corp., sin realizarse la debida consulta a la población e incumpliendo lo que establece la ley sobre la participación ciudadana en el proceso del estudio ambiental (*ibidem*).

En Nicaragua, la minería se presenta como una opción para el desarrollo de los municipios en situación de pobreza. El gobierno incluso propuso una política de promoción de la minería en el Plan Nacional de Desarrollo Humano (2012–2016).² En América Latina, Nicaragua es el cuarto país de destino para la inversión minera y el segundo en exenciones y ventajas fiscales para los inversores. En abril de 2017 la investigación realizada por el Centro Humboldt y el Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas determinó que estaban ya concesionados a empresas mineras 27

¹ INIDE: Instituto Nacional de Información de Desarrollo de Nicaragua. Este informe incluye datos del último censo nacional de población y de vivienda publicado, levantado en 2005.

² Gobierno de reconciliación y unidad nacional de Nicaragua, Plan Nacional de Desarrollo Humano 2012-2016. Disponible en: <http://www.pndh.gob.ni/documentos/pndhActualizado/pndh.pdf>

mil 709.75 kilómetros cuadrados, un 23% del total del territorio nacional (IEEPP, 2017). El modelo extractivista ha sido promovido activamente por el gobierno de Nicaragua desde hace años y muy especialmente desde la llegada al poder del consorcio Ortega-Murillo en 2007. Sin embargo, el Informe sobre Derechos Humanos y conflictividad en Centroamérica (2013-2014) señala que el modelo neoliberal que predomina en la región es responsable de un menor desarrollo humano y de las grandes y crecientes desigualdades en la región. Para el caso de Nicaragua, el informe señala a las industrias extractivas, como la minería metálica, como una fuente de conflictos, pobreza y desigualdad social, así como de freno al desarrollo humano.

La población de Rancho Grande está dividida respecto a este tema, siendo más del 90 % quienes se oponen al proyecto (Equipo Envío, 2014). Por una parte, la empresa es una transnacional con proyectos en cinco países del mundo que cuenta con el apoyo de las instituciones del Estado tanto local como central; los medios de comunicación pautan campos pagados por la empresa para convencer a la población de los beneficios de la “minería verde” mientras que favorece a ciertos sectores con capacitaciones y créditos blandos para sus negocios, así como otras prebendas. Por otro lado, el movimiento campesino Guardianes de Yaoska, compuesto por población de diferentes partidos políticos, religiones y procedencias, se oponen a la explotación minera porque pondría en riesgo la producción agrícola y causaría problemas socioambientales en el municipio (Sánchez, 2016).

Las mujeres en Rancho Grande siempre han encontrado la manera de sacar adelante a sus familias en un territorio productivo, rodeado de reservas forestales y pequeñas comunidades distantes unas de otras (*ibidem*). Las redes comunitarias han funcionado permitiendo que este municipio se sobreponga a un pasado de guerra y un permanente abandono por parte del Estado, según expresa la población local. Las mujeres que se oponen a la minería han conocido los impactos ambientales, sociales y económicos de estos proyectos en otros municipios mineros del país, han buscado apoyos en organizaciones sociales diversas y han tejido redes de solidaridad.

El 12 de octubre de 2015, el movimiento Guardianes de Yaoska logró la declaración de inviabilidad del proyecto por parte del gobierno antes del comienzo de la explotación en su territorio, tras muchos años de lucha organizada y denuncia pública a nivel nacional e internacional. Sin embargo, las mujeres se mantienen alerta, pues saben que en este sistema que privilegia el beneficio económico de los inversionistas ellas nunca son la prioridad.

La pregunta a la que esta investigación pretender aportar respuestas es ¿cómo se ven afectadas las estrategias que desarrollan las mujeres, desde sus saberes ancestrales y prácticas económicas para sostener de la vida, con la implementación de la explotación minera que se quiere imponer en Rancho Grande?

A través de entrevistas a hombres y mujeres de diversas comunidades de Rancho Grande, tanto a favor como en contra del proyecto, así como a organizaciones sociales que apoyan el movimiento e instituciones públicas que respaldan a la empresa minera, se logró tener un panorama amplio que privilegia las percepciones de las mujeres sobre la disputa del territorio, así como las voces disidentes que cuestionan el discurso oficialista del “desarrollo” que la empresa minera y las autoridades promueven a través de los medios de comunicación masivos. Esto permite analizar, en el marco de aportes teóricos desde la economía feminista de la ruptura, visiones críticas del desarrollo y el feminismo comunitario y decolonial, qué tipo de vida propone el modelo de desarrollo capitalista y extractivista, cómo este afecta a la vida que sostienen las mujeres y cómo resisten para defender su territorio y la vida que quieren vivir.

Para ello se presenta una primera sección con el marco teórico, tres apartados de hallazgos sobre cómo sostienen la vida las mujeres en Rancho Grande, cómo ataca la vida el proyecto minero que se pretende implementar en su territorio y de qué manera resisten las comunidades a este modelo de desarrollo impuesto por el gobierno. El capítulo termina con las conclusiones y la actualización de la situación a raíz de la crisis sociopolítica desatada en Nicaragua desde abril de 2018.

Marco teórico

Para delimitar esta discusión sobre los efectos de la explotación minera sobre las estrategias de sostenibilidad de la vida que llevan a cabo las mujeres de Rancho Grande, se presenta como principal marco teórico el enfoque de la economía feminista de la ruptura, que permite identificar las raíces económicas de la desigualdad de género, junto con otras miradas críticas sobre el desarrollo. Retomamos aquí tres conceptos clave: el conflicto capital-vida, el trabajo de cuidados y la economía diversa realmente existente.

Se denomina “conflicto capital-vida” a la tensión permanente que existe entre la acumulación de capital a través de la explotación, tanto de bienes naturales como de mano de obra por un lado, y la sostenibilidad de la vida que se propone como objetivo de la economía desde la perspectiva feminista de la ruptura (Pérez Orozco, 2014). Se considera que hay un conflicto porque las ganancias capitalistas se logran a costa de relaciones de dominación que permiten que el capitalismo no se haga cargo de los impactos sociales y ambientales que genera. En el caso de proyectos extractivistas como la minería, están ampliamente documentados los efectos ne-

gativos que provoca, profundizando las desigualdades sociales, específicamente las de género, y generando contaminación y pérdida de biodiversidad (Gudynas, 2009), al tiempo que se sigue proponiendo como estrategia de desarrollo económico.

El otro concepto es el “trabajo de cuidados”, que deriva del entendimiento de la vulnerabilidad como algo inherente a la vida que, para sostenerse, necesita ser cuidada. Según Rodríguez (2015), los cuidados son entendidos como las actividades y prácticas necesarias para la vida cotidiana de las personas dentro del grupo social en el que viven e incluyen el autocuidado, el cuidado a otras personas, así como generar las condiciones en las que el cuidado tiene lugar.

Y por último, retomamos la diversidad de actividades que se consideran económicas cuando ampliamos este concepto de economía como todo aquello que contribuye a que la vida sea posible. La economía feminista de la ruptura desarrolla un concepto de economía que toma en cuenta todos los procesos sociales que hacen que la vida cotidiana sea posible y buscan mejorar las condiciones de vida no solo de las mujeres, sino de toda la sociedad. Para ello analiza las relaciones de poder existentes e incorpora los trabajos invisibilizados históricamente y desarrollados principalmente por mujeres, en especial los de cuidados (Aguinaga *et al.*, 2017).

Desde la economía feminista se considera que la vida humana se desarrolla en relación con el medio social, en condiciones de reciprocidad, colaboración y ayuda mutua (Carrasco y Tello, 2013). La economía capitalista o de mercado se enfoca en la parte productiva o financiera, dejando al margen la compleja realidad que compone la vida de las personas —donde se dan conflictos, distintas racionalidades, subjetividades y emociones— e invisibilizando los procesos de vida de las personas donde se construyen las relaciones sociales y económicas.

Articulando estas tres nociones tenemos que, cuando aplicamos una mirada feminista a la economía, podemos afirmar que la acumulación de capital es contradictoria con la sostenibilidad de la vida y que de hecho la primera solo es posible porque se ataca y se amenaza la segunda (Pérez Orozco, 2014). Este conflicto capital-vida expresa la tensión permanente entre el proceso de acumulación capitalista que busca maximizar el beneficio y el proceso de sostenibilidad de la vida en un sentido amplio. Cuando la acumulación de capital es el fin último de la economía, es necesario destruir ciertas vidas o ignorar e invisibilizar ciertas dimensiones de la vida para lograrlo.

Desde la economía feminista también se cuestiona el supuesto desarrollo prometido por las actividades extractivistas, ya que se duda que sea posible universalizar unas condiciones de vida dignas para toda la población dentro del modelo hegemónico, puesto que este genera desigualdad y la necesita para sostenerse (*ibidem*).

La teoría económica y la historia han olvidado que, en todas las sociedades humanas, los procesos mercantiles y el desarrollo de los Estados han sido posibles gracias al trabajo realizado por las mujeres en el ámbito doméstico y comunitario, así como por los sistemas naturales, permitiendo que la vida se reproduzca y sea productiva en lo público (Carrasco y Tello, 2013). Por lo tanto, el mercado recibe la fuerza de trabajo a un precio muy inferior a su coste. Por eso se considera que esta labor que garantiza la sostenibilidad de la vida se realiza en condiciones de explotación de los cuerpos de las mujeres y que ha sido invisibilizado, feminizado y privatizado (Pérez Orozco, 2007).

Es por eso que Carrasco y Tello concluyen que el sistema capitalista no tiene la capacidad de sostenerse de forma autónoma y depende del trabajo de cuidado (2013:21). De hecho, la autora y el autor refieren que para el sistema capitalista y la economía de mercado la desigualdad es inherente y solamente pueden sobrevivir gracias a estas esferas invisibilizadas de los cuidados.

La economía feminista propone colocar en el centro del sistema económico el sostener la vida en todas sus dimensiones, para lo que reivindica todo tipo de prácticas de economía social y solidaria que no sean mercantilistas, monetarias o no, que ayudan a mantener la vida. Esto incluye formas de trabajo colectivas, trueque e intercambios, la protección de toda forma de vida (no solo la humana), tomar en cuenta los límites físicos del planeta y su capacidad de regeneración. Como explica Magdalena de León (2009), la economía social y solidaria propone hacer visibles las diferentes formas de relaciones, producción, trabajo y protagonistas que se organizan en la “economía diversa realmente existente”. Por eso es necesario el análisis contextualizado y situado que proponen las corrientes feministas para entender la realidad, los conflictos y relaciones sociales existentes y las desigualdades de poder. Hay multitud de ejemplos de prácticas económicas que no pueden explicarse bajo la visión rígida del mercado, especialmente en América Latina, por lo que este las invisibiliza y no las considera relevantes (Quiroga, 2008). Lo que dice la economía feminista es que en estas relaciones de solidaridad y reciprocidad es precisamente donde se sostiene la vida.

Otra corriente de pensamiento que se considera notable para este análisis es el enfoque del feminismo comunitario de las mujeres indígenas de Guatemala sobre el vínculo entre las violencias machistas y la dominación de la madre tierra, que identifican como parte de la misma resistencia ante el modelo que han denominado la defensa del territorio cuerpo-tierra. Como manifiesta Lorena Cabnal, de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario de Guatemala, la vida se sostiene por las relaciones sociales que la hacen posible: comunitarias, económicas y con los elementos naturales con los que se convive y de los que se vive.

Las feministas comunitarias de Guatemala definen, desde su cosmovisión e historia, al patriarcado como un sistema construido sobre los cuerpos de las mujeres, que origina todas las opresiones, discriminaciones y violencias que sufre toda la humanidad y la naturaleza (Cabnal, 2010). Es decir, que la explotación ejercida sobre las mujeres es la misma que sobre la naturaleza, basada en la desigualdad. Afirman que todas las relaciones de dominación tienen su origen y configuración en el patriarcado y, desde esta perspectiva, tanto la tierra como el cuerpo de las mujeres son concebidos como territorios sacrificables.

A partir de ese paralelismo, los movimientos feministas contra los proyectos extractivos han construido un nuevo imaginario político y de lucha que se centra en el cuerpo de las mujeres como primer territorio a defender (Gartor, 2014). El cuerpo se convierte así en la frontera inicial, el lugar desde donde, primero de forma individual y después colectiva, se defiende lo más sagrado, la vida propia y la comunitaria, los saberes, la identidad. Así también se encarna la defensa del territorio-tierra como espacio desde el que es posible plantear las resistencias, buscar las emancipaciones, reivindicando ambos territorios del despojo capitalista. Para muchas mujeres no es posible entender la lucha por la libertad de forma individual, sin tomar en cuenta que son parte de un pueblo, que la vida que defienden y quieren liberar es en común.

Todos estos elementos permiten una discusión donde se analizan los vínculos entre el papel de las mujeres en la economía, la explotación de sus cuerpos a través del trabajo de cuidados para sostener la vida y las resistencias ante las violencias del sistema capitalista y patriarcal. Y por eso queremos analizar cómo es que las mujeres están tejiendo la vida cotidiana en este territorio.

¿Cómo sostienen la vida las mujeres de Rancho Grande?

El municipio de Rancho Grande está catalogado como municipio en extrema pobreza, el 90 % de su población se encuentra en esa condición.³ Las personas entrevistadas manifiestan que en Rancho Grande no hay falta de alimentos, ya que se cuenta con una gran diversidad productiva agropecuaria y forestal que garantiza, en cierta manera, una seguridad alimentaria. La pobreza se evidencia en la falta de acceso a algunos servicios públicos (60 %), el índice de hacinamiento, falta de

³ INIDE 2005 y Censo Agropecuario de Nicaragua 2005.

vivienda adecuada y la baja educación.⁴ La población consultada expresa la sensación de abandono por parte del Estado en proveer estos servicios y reclama que solo ahora que se encontró oro, el Estado habla de impulsar el desarrollo en el territorio.

En Rancho Grande no existen pandillas, no existen rateros, no hay niños pidiendo, no hay esos montones de bazucas⁵ (...) ellos dicen que la única manera de sacar a Rancho Grande adelante es la minería; no es verdad. Nosotros hemos salido adelante con lo que produce Rancho Grande (...) preferimos quedarnos a como estamos y no que nos venga más infraestructura pero a cambio de desbaratarnos (mujer, casco urbano de Rancho Grande, noviembre 2014).

Frente a estos datos de necesidades básicas no atendidas por el Estado, las prácticas como el intercambio comunitario de productos, de semillas, la cosecha de miel o de plantas medicinales para el autoconsumo, el cuidado de niños y niñas mediante redes de apoyo, el trabajo comunitario de limpieza de ríos y bosques, o los festivales culturales que mantienen y enriquecen la identidad del territorio, son algunos ejemplos de la economía popular y solidaria presentes en el municipio, que son fundamentales para la vida.

Las personas cuestionan el supuesto desarrollo que traerá la minería, ya que si la vida ha sido posible hasta ahora en el territorio, ha sido por el esfuerzo colectivo de las comunidades ante la ausencia del Estado. Esas son las formas de vida que la población identifica que se ponen en riesgo con el proyecto minero, por lo que no creen que este vaya a revertir en beneficios para la población y sus condiciones de vida, sino en provecho para la empresa y sus inversionistas.

Las mujeres de Rancho Grande entrevistadas dedican gran parte de su tiempo al trabajo de cuidados en los hogares con sus familias, garantizando que las necesidades materiales e inmateriales de todas las personas sean cubiertas. También realizan trabajo comunitario cuidando el tejido colectivo donde se desarrollan las relaciones sociales y económicas basadas en la solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo. Esto se puede ver en algunas de las entrevistas realizadas:

“Con el diluvio que se vino la tierra que fue trágico, una madrugada al amanecer aquí en Rancho Grande, entonces hubo varias familias damnificadas (...) yo fui una de las que hizo

4 *Ibidem.*

5 Borrachos.

un hablatón, fotografías, de que recogí ropa, dinero para comprar lo otro, medicamentos, llevar los médicos y eso” (mujer, casco urbano de Rancho Grande, noviembre 2014).

La solidaridad entre mujeres ante una desgracia que afectó a varias familias se muestra en la organización para recoger fondos, productos básicos y la atención profesional que necesitaban. En esos casos, las redes de apoyo entre mujeres, que siempre están presentes, se hacen más evidentes porque ante la ausencia o inoperancia del Estado, son las que tienen que resolver las dificultades para cuidar la vida con mucha entrega y compromiso. Ellas valoran que defender la naturaleza está ligado a defender sus formas de vida, como expresa otra mujer entrevistada que deja ver su orgullo y arraigo al territorio.

Todos queremos a nuestro municipio, nuestra tierra, nuestra biodiversidad que gracias a Dios es muy buena, tenemos la lluvia y a cuidar nuestro medio ambiente (mujer, comunidad Yaoska, diciembre 2014).

Para el cuidado de la vida, las mujeres campesinas cuentan con sus conocimientos tradicionales como parteras, sobadoras y sanadoras (que prestan esos servicios que el Estado no provee), los conocimientos ancestrales sobre las plantas y sus propiedades curativas y alimenticias, la selección y mejoramiento de las semillas nativas, el cuidado de los ciclos de la naturaleza, el agua y los bosques, la protección de la biodiversidad de la que depende la vida humana. Todas estas son estrategias de resistencia que desarrollan las mujeres para garantizar que la red de la vida se sostenga en medio de un sistema que la ataca, así es como se ha desarrollado la vida tradicionalmente en el municipio de Rancho Grande. Ahora, ante la amenaza del proyecto de megaminería, en el siguiente apartado analizamos cómo este afectaría a las condiciones que han garantizado la continuidad de la vida en el territorio.

¿Cómo afecta la minería a la sostenibilidad de la vida en Rancho Grande?

En este apartado examinamos, junto con la población local, los diversos efectos de la minería denunciados en otros territorios donde la explotación minera lleva años, los cuales empiezan a perfilarse ya en Rancho Grande, identificando cómo afectan a la vida en un sentido amplio. Dichos efectos son: los impactos ambientales, el debilitamiento del tejido comunitario, la masculinización de la economía y la violencia generalizada y específica sobre las mujeres.

Impactos ambientales

Gracias a las capacitaciones recibidas por el Movimiento Guardianes de Yaoska en su alianza con organizaciones ambientalistas como Centro Humboldt⁶ y lo comparado con otras organizaciones en resistencia a la minería en otros lugares del país y la región, la población identifica los riesgos vinculados al medio ambiente y las afectaciones directas que podrían tener sobre sus medios de vida.

Nosotros estamos en este movimiento, nos hemos dado cuenta de lo que se nos avecina, se nos avecina un problema grave, destructor y entonces nosotros hemos surgido como movimiento para alarmar a la gente, para concientizar a la gente, para ir a hablar con la gente a las comunidades (hombre, casco urbano de Rancho Grande, noviembre de 2014).

Los impactos ambientales en Rancho Grande son, de forma generalizada, la mayor preocupación de la población sobre la minería por sus efectos sobre la salud, según expresan las personas entrevistadas: “Para qué queremos esas minas, es locura; yo apoyando esa empresa para que después me muera yo, como dice el refrán: *maldice la vaca y se bebe la leche*” (mujer, comunidad Buenos Aires, noviembre de 2014).

Algunos efectos de la contaminación ya se empiezan a ver en Rancho Grande, aún en la etapa de exploración. Una investigación realizada entre el grupo estratégico contra la minería en Matagalpa y el Centro Humboldt demuestra que en la parte baja de la subcuenca del río Yaoska se encontraron evidencias de contaminación en manantiales de agua ubicados en la zona inferior de cerros que fueron perforados durante el período de exploración (Equipo Envío, 2014). Además, se afirma en dicha investigación que la minería metálica provoca desastres ambientales en los territorios, que ya de por sí son vulnerables, puesto que Nicaragua está en el cuarto lugar del mundo según el índice de Riesgo Climático Global de 2017. Asimismo, este rubro económico apenas representa el 1.14 % del PIB⁷ para el país. Todo esto pone en cuestión la viabilidad del modelo de desarrollo extractivista y da más argumentos y motivación a la población en resistencia (Sánchez, 2017). Estos razonamientos han sido complementados desde la mirada feminista por otros trabajos investigativos, como el de Miriam Gartor (2014), quien sostiene que la contaminación de fuentes

⁶ El Centro Humboldt es una organización civil nicaragüense que promueve la gestión sostenible del medio ambiente y los recursos naturales, que ha acompañado al Movimiento Guardianes de Yaoska mediante capacitaciones técnicas sobre los impactos de la minería, así como a visibilizar su lucha.

⁷ Banco Central de Nicaragua, 2015.

de agua y las enfermedades derivadas aumentan notablemente la carga de trabajo doméstico y de cuidados que realizan las mujeres.

En Rancho Grande las mujeres comparten esa preocupación por sufrir unos impactos específicos de la actividad minera sobre sus cuerpos:

Esto nos puede traer muchísimas enfermedades, por ejemplo cáncer de mamas, enfermedades en la vista, en la piel, en la matriz, mujeres estériles, porque según el porcentaje de eso en el agua, así es el impacto que nos va a dar a nosotras las mujeres (mujer, casco urbano Rancho Grande, noviembre de 2014).

Por lo tanto, según se analiza, la mayor parte de los impactos ambientales recaen sobre las mujeres, ya sea por la afectación directa sobre sus cuerpos o por ser las responsables de paliar sus efectos con una sobrecarga del trabajo de cuidados por la asignación de género hacia el mismo. Garantizar el aprovisionamiento de alimentos, solventar las dificultades de acceso al agua potable, el cuidado de la familia por las enfermedades y el deterioro de la salud colectiva por efecto de la contaminación, son tareas cuya responsabilidad recae específicamente sobre las mujeres. Por eso se dice que las actividades extractivas interrumpen los ciclos de reproducción de la vida (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014). Y por ello en Rancho Grande las mujeres se resisten a permitir la entrada a la minería.

Debilitamiento del tejido comunitario

Otra característica de los proyectos extractivistas es que tratan de romper las relaciones comunitarias para debilitar la resistencia en el territorio. Como ya se mencionó en el apartado anterior, el tejido comunitario y las relaciones de apoyo y solidaridad son fundamentales para garantizar ciertas condiciones básicas de supervivencia y de necesidades afectivas y sociales. Por lo tanto, al debilitarse estas redes, las mujeres pierden también otro de los mecanismos para resolver la reproducción social de la vida (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, 2017).

En la fase previa a la explotación minera, las empresas transnacionales que buscan el aval social de la población tratan de profundizar las diferencias de opinión sobre la implementación de los proyectos, culpabilizando a la población que se opone de no querer solucionar las condiciones de vida precarias existentes en el territorio. Esto se refuerza con la criminalización de la protesta para silenciarla y restarle el apoyo de la opinión pública, haciendo parecer a quienes se oponen a los proyectos extractivistas como delincuentes o ignorantes que no entienden y no quieren el desarrollo del país.

En Rancho Grande, los líderes del movimiento de oposición han recibido amenazas, ataques y represalias, así como boicot a sus actividades de protesta y denuncia pública, como expresan las personas entrevistadas:

A muchas personas les han quitado *sus trabajo* en la alcaldía, por lo menos a nosotros, yo era secretaria de la junta, pero como nosotras estamos reprochando eso, nos quitaron el cargo y las personas que están apoyándolos a ellos ahí están felices (mujer, comunidad de Buenos Aires, noviembre de 2014).

¿Por qué ahora en las instituciones les exigen apoyar esas minerías? Mi jefe me vio en la iglesia con los guardianes y me corrió (hombre, casco urbano de Rancho Grande, noviembre de 2014).

En Rancho Grande, algunas mujeres identifican la irrupción de la minera en su territorio con un sentimiento de invasión, asociándolo con la colonización del territorio para su explotación y llevarse sus riquezas. Estas relaciones de dominación se expresan hacia la población indígena o campesina como “atraso” y de “inocencia”, muy vinculada con el patriarcado. El hecho de oponerse a la minería se toma como una muestra más de su ignorancia y la facilidad de ser manipulados. Estos argumentos, reforzados por el extractivismo, son a los que se aferra la población que apoya a la empresa.

Ante la división de la población del municipio ante la minería, la alcaldía convocó a representantes de las comunidades a un diálogo abierto con los delegados del gobierno, como los ministerios de energía y minas, el de medio ambiente y recursos naturales, de educación y representantes políticos del partido. El Movimiento Guardianes de Yaoska logró convocar a unas 2,000 personas que se expresaron contra la minería. Otro grupo de gente —de parte de las instituciones y con camisetas verdes con logo de B2Gold y el mensaje “Sí a la minería responsable”— provocó la violencia con piedras contra la multitud, resultando dos personas heridas. Según los comunitarios, esa gente no pertenecía al municipio, sino que había sido llevada de otros lugares y pagada por su presencia, lo cual fue rechazado por quienes pensaban que nada tenían de que decidir sobre Rancho Grande.

Las personas del Movimiento Guardianes de Yaoska hacen un trabajo de generar conciencia en la población visitando casa por casa, recorriendo grandes distancias y hablando desde lo que han aprendido de otros municipios mineros y de las capacitaciones recibidas. Realizan esta labor sin recursos externos, a punta de voluntad y entrega, por eso la gente les respeta, porque son liderazgos que se preocupan por el bienestar de toda la población y que defienden la vida en Rancho Grande desde

un sentido amplio y de futuro. Han logrado convocar a un grupo diverso de organizaciones sociales, ambientalistas, feministas, religiosas, etcétera. Se organizaron en el grupo estratégico Alianza por la Biodiversidad, que a su vez es arropado por la comunidad en Rancho Grande.

El Movimiento Guardianes de Yaoska está defendiendo su territorio desde el fortalecimiento del tejido comunitario porque saben que en las relaciones vecinales con los vínculos de solidaridad y apoyo es donde se sostiene la vida. Las mujeres siempre le han apostado a estas redes de apoyo. Sin embargo, vale la pena preguntarnos, ¿es posible sostener la vida comunitaria cuando las relaciones sociales están permeadas de violencias y discriminaciones contra las mujeres? ¿Es esa la vida que quieren defender las mujeres?

Masculinización de la economía y el territorio

Cuando la minería irrumpe en un territorio, se constituye como la principal actividad económica del municipio, empleando mayoritariamente a hombres. De esta manera, ellos refuerzan su posición de poder sobre las mujeres, que quedan relegadas a las actividades de cuidado, con muy baja valoración social, en comparación con el trabajo de la minería (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Desde las oportunidades de empleo que ofrece la empresa minera ya se está afirmando el sesgo de género, reforzando la división sexual del trabajo, puesto que a los hombres les ofrecen los trabajos más pesados y mejor remunerados. Como decía una mujer entrevistada, que está a favor de la minería:

Lo de la minería, eso por favor hermana, eso levanta todo, la gente está trabajando, ganan bien... incluso, ¿cuándo han trabajado las mujeres aquí? Y hoy están trabajando (...) unas que lavan, otras que planchan, otras que cocinan, otras que hacen aseo, es decir que tiene trabajo para mujer, también en el vivero (mujer, casco urbano de Rancho Grande, noviembre de 2014).

Es decir, con los empleos ofrecidos por la empresa B2Gold se están fortaleciendo los roles de género y esto profundiza la desigualdad entre hombres y mujeres, reforzada por el trabajo considerado “productivo” bajo la mirada capitalista e invisibilizando todos los otros trabajos que realizan las mujeres para que la vida salga adelante. Según Miriam Gartor (2014), las empresas extractivas generan una economía masculinizada que profundiza la división sexual del trabajo. Esto tiene un gran impacto sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres, consolidando la dominación sobre estas últimas. Además, alrededor de los salarios que paga la

minería, suele ocurrir que aparecen opciones de ocio específicas para hombres, como cantinas, burdeles, casinos, etcétera (Pérez, 2015). Todos estos establecimientos refuerzan la masculinidad hegemónica de dominación de las mujeres, cuyos cuerpos se presentan como parte de la “recompensa” masculina por el duro trabajo realizado.

Esto no ocurre solamente en el ámbito económico, sino que la valoración social y el prestigio de este tipo de trabajos que hablan de traer el progreso y sacar de la pobreza, profundizan las brechas de género y la preeminencia masculina. Esta repatriarcalización de los territorios por el extractivismo también se expresa en la toma de decisiones, masculinizada mediante la negociación directa de la empresa con los liderazgos masculinos para su cooptación y así debilitar la negociación colectiva de las comunidades, dejando a las mujeres fuera de las decisiones sobre su territorio y sus vidas (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Uso de la violencia generalizada y específica sobre las mujeres

Como se mencionó antes, la desigualdad es inherente al capitalismo (Pérez Orozco, 2014) y necesita del patriarcado y sus mecanismos de opresión —como la violencia simbólica, la material y la institucional— para garantizar que este modelo continúe expandiéndose.

En la implementación de megaproyectos extractivos en territorios donde hay resistencia, las empresas utilizan la violencia de diferentes maneras —como las amenazas, la judicialización y los asesinatos de líderes y lideresas de la lucha anti-minera— para, a través de su personal de seguridad y la fuerza pública (policía y ejército), reprimir a la población y así proteger los intereses de la empresa (Equipo Regional de Monitoreo y Análisis de Derechos Humanos en Centroamérica, 2014). En dicho informe se explica que, en el caso de Rancho Grande, la voluntad de la población se ha irrespetado por oponerse al proyecto y ha sido objeto de amenazas por parte de antimotines, ejército y miembros de la seguridad de la empresa B2Gold.

Específicamente, se recurre a la violencia sobre los cuerpos de las mujeres porque tiene una dimensión simbólica de la dominación y doblegamiento de la resistencia comunitaria. Esto potencia imaginarios patriarcales, en los que la naturaleza se identifica con los cuerpos femeninos —o feminizados— y se constituyen como apropiables para ser puestos al servicio de la acumulación de capital (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017), como afirma Cabnal desde el feminismo comunitario (2010).

El extractivismo, en su apropiación del territorio, necesita controlar los recursos naturales, y los cuerpos de las mujeres son considerados un recurso más (Silvia Federici, 2016). Para ello, va incrementando la violencia y ensañamiento contra ellas, que representan la unidad de la comunidad, acabando con la resistencia comunitaria.

Las mujeres de Rancho Grande también identifican el riesgo para las mujeres jóvenes y adolescentes del aumento de hombres contratados por la empresa minera: “Todo el riesgo que corren las jóvenes por esos hombres que llegan nuevos, de afuera, a trabajar, que empiezan supuestamente a enamorar” (mujer, Matagalpa, enero de 2015).

Este es un temor fundado, ya que la violencia sexual, en forma de violación y acoso sexual, es una práctica que está generalizándose en muchos de los territorios donde se instala la minería (Bermúdez *et al.*, 2014), por parte de trabajadores o de las fuerzas policiales y militares para guardar los intereses corporativos.

Una lideresa tuvo conocimiento de otras acciones más violentas sufridas por algunas familias campesinas del municipio, a quienes se les violentó e intentó criminalizar, acusándolas de tenencia de armas o drogas. Algunas personas detenidas fueron llevadas a las instalaciones de B2Gold, en lugar de a la policía, evidenciando la relación de protección a los intereses privados por las fuerzas públicas (Sánchez, 2017). Esto, además, refleja la complicidad entre la empresa y las fuerzas del estado en la represión a la ciudadanía.

Todos estos efectos son identificados por el movimiento en resistencia y las organizaciones que lo apoyan, basándose también en experiencias de otros territorios mineros. Este es el modelo de desarrollo extractivista que muchos gobiernos quieren imponer sobre la capacidad de decisión de las poblaciones y sus derechos humanos, que terminan defendiendo su territorio de las empresas transnacionales y del estado, que tiene la responsabilidad de garantizarles una vida digna. Vamos a analizar cómo es la resistencia contra la minería en Rancho Grande desde la mirada feminista.

Las mujeres en resistencia defendiendo su territorio para sostener la vida

El Movimiento Guardianes de Yaoska está conformado por personas de 38 comunidades del municipio de Rancho Grande, que se organizaron a partir de 2005 en contra de la minería a cielo abierto en su municipio. Está formado por 14 comisiones, con una directiva de cinco hombres líderes comunitarios. Aunque el número de personas que lo componen es difícil de determinar, logran movilizar a miles de individuos para las acciones de denuncia pública (según quienes fueron entrevistados).

Las mujeres que forman parte del movimiento lo hacen desde la base social, pero no en las estructuras donde se toman las decisiones. La mayoría provienen de posiciones de liderazgo en algún proceso previo (en las iglesias, los gabinetes de la

familia o en las estructuras organizadas de las comunidades). “Las que tienen la voz es porque ya aprendieron a hablar” (mujer, Matagalpa, febrero de 2015). Según algunas personas entrevistadas, las otras mujeres se suman si hay cosas concretas, como asambleas o acciones, estimuladas por estas lideresas. Ellas están muy apropiadas del discurso y muy comprometidas con la lucha, pero probablemente no participan como los hombres porque no pueden dejar sus otras responsabilidades, lo cual es simplemente el reflejo de la estructura social patriarcal.

El movimiento se ha caracterizado por realizar diversas acciones de denuncia y protesta contra el proyecto minero apoyado por el gobierno y las instituciones públicas. Desde 2014 comenzaron a cuestionar a las autoridades por conceder el permiso de entrada a la empresa minera contra la opinión de una gran parte de la población. Recogieron alrededor de siete mil firmas que presentaron con un escrito ante la presidencia de la República, realizaron marchas y plantones, denunciaron en medios de comunicación que no se estaba escuchando la voz del pueblo. Aun así, el Estado siguió ayudando a la empresa en su instalación en el territorio a través de maniobras de corrupción y engaños. Esto provocó que el Movimiento Guardianes de Yaoska cuestionara a las autoridades y perdiera la confianza en el Estado:

Hemos llegado a una situación [en] que enviamos a todas las comarcas el aviso. ¿Cuál aviso? Desobediencia civil. ¿Qué entendemos por desobediencia civil? Que si el alcalde nos llama a una reunión nadie se presenta. Que si nos llaman los sandinistas o nos llama el que nos llame... cero y solo la comisión de los Guardianes de Yaoska puede dar el sí o no para asistir a alguna reunión donde se toma una asistencia, con firmas y el número de cédula (Equipo Envío, 2014).

Sin embargo, los efectos de esta resistencia también tienen un sesgo de género, recayendo con mayor impacto sobre las mujeres. A finales de 2014, el movimiento alertó de que se estaban recogiendo firmas en el centro de salud en apoyo a la minería, de manera que cualquier paciente era obligado a firmar para ser atendido. Las personas prefirieron dejar de ir al centro de salud, de forma que las mujeres tuvieron que asumir el tratamiento con sus conocimientos de medicina natural, además del cuidado en la casa, lo que recargó aún más su trabajo.

Otra de las acciones más reconocidas fue un paro escolar en septiembre de 2014, cuando se anunció que la empresa B2Gold iba a dar capacitaciones sobre medio ambiente en las escuelas del municipio. La gente del movimiento se negó a que la empresa fuera a promocionarse con sus hijos, por lo que declararon un paro escolar durante el cual al menos 1,600 alumnos (alrededor del 70 % de los estudiantes del municipio) dejaron de asistir a clases y perdieron el año. Recibieron muchas crí-

ticas porque estaban vulnerando el derecho a la educación de sus hijas e hijos. Su respuesta fue que lo hacían por una lucha que era más importante, por su derecho a la vida. Fue una medida desesperada de la gente del movimiento para presionar al gobierno. De nuevo, las más afectadas fueron las mujeres, ya que tuvieron que ocuparse de sus hijos e hijas mientras no estaban en la escuela, adicionalmente a todo su trabajo cotidiano de cuidados.

Y así es como la resistencia comunitaria se sostiene. Cuando se organizan plantones o cortes de carreteras, incluso marchas, muchos hombres prefieren que las mujeres no participen para que no se expongan a posibles enfrentamientos. Sin embargo, es gracias al trabajo de cuidados que realizan las mujeres que la resistencia comunitaria es posible (Pérez, 2015). Ellas tienen que cargar con las responsabilidades que ni la empresa B2Gold ni el Estado asumen. Sobre ellas recae el cuidado del agua cuando empieza a escasear en la comunidad, el temor a enfermedades que afecten a la salud reproductiva de las mujeres, el hecho de adjudicarse las tareas de la casa y la finca cuando el hombre tiene que asistir a una protesta del movimiento. No es que las mujeres no participen en la resistencia, es que lo hacen de una manera menos pública, que no parece política, pues no se ubican en posiciones de liderazgo.

El movimiento y la resistencia comunitaria, al igual que el sistema capitalista y extractivista contra el que se lucha, no existirían sin el trabajo de cuidado que realizan las mujeres. Sus cuerpos son los que garantizan la sostenibilidad de la vida, en cualquier circunstancia y contra todos los obstáculos. Sin embargo, en el enfrentamiento contra la minería en Rancho Grande no se toman en cuenta estos cuerpos como parte de la lucha. Pareciera que el patriarcado configura el poder y también la resistencia. Si las mujeres están sosteniendo la vida con el trabajo de cuidados, no hay mucho tiempo para la acción pública, quedando relegadas al espacio privado, despolitizado, en el que no son consideradas sujetas de derechos. En la defensa de las formas de vida del territorio, parece que se pretende dejar intactas las estructuras de opresión que explotan los cuerpos de las mujeres en el trabajo de cuidados y que no les permiten decidir por sus propios cuerpos (Bermúdez *et al.*, 2014). En el Movimiento Guardianes de Yaoska, la defensa del territorio es parcial y reproduce la estructura social patriarcal de la sociedad en la que se enmarca.

Sin embargo, el hecho de que en el grupo estratégico Alianza por la Biodiversidad haya organizaciones y colectivos feministas ha permitido introducir las reflexiones sobre la desigualdad a lo interno del movimiento y ha logrado vincular a las mujeres participantes con otras mujeres en actividades similares en todo el país que se oponen a megaproyectos extractivistas tales como represas para construir hidroeléctricas, minería, el canal interoceánico, monocultivos, explotación petrolera,

etcétera. Todo esto está generando un reconocimiento, por parte de los hombres, del liderazgo de estas mujeres dentro del movimiento, ya que está ayudando a visibilizar la causa en distintas partes del país y logrando que se escuchen las voces subalternas que normalmente no tienen proyección.

Situación actual y consideraciones finales

Las mujeres de Rancho Grande están sosteniendo la vida a través del trabajo de cuidados que realizan para garantizar las condiciones para el bienestar de las familias, de forma que la vida sea posible. Esto se basa en la injusticia del sistema patriarcal que desvaloriza la importancia fundamental de este trabajo y lo asigna a las mujeres a través de la división sexual del trabajo.

El trabajo comunitario que permite el cuidado de los espacios colectivos, las redes del tejido comunitario y sus relaciones sociales de solidaridad y ayuda mutua han permitido que la vida salga adelante frente a un histórico abandono por el Estado de sus responsabilidades básicas con la población. La organización comunitaria es por eso fuerte y está acostumbrada a resolver la vida. Pero la base de esta siempre son las mujeres, con su trabajo voluntario y de cuidado colectivo.

Cuidar la vida es algo que las mujeres siempre han realizado, por eso cuentan con sus saberes ancestrales y tradiciones para resolver la alimentación, la salud, la educación, la biodiversidad. Si la vida continúa en un sistema capitalista, patriarcal y colonialista, es gracias al trabajo y a costa de las opresiones sobre los cuerpos de las mujeres.

El extractivismo que se quiere implementar en el territorio a través de una explotación minera de oro a cielo abierto ataca la sostenibilidad de la vida que se desarrolla en Rancho Grande. Se basa en relaciones desiguales de poder, la explotación de una parte de la población, específicamente de la vida y los cuerpos de las mujeres, así como de los ecosistemas, para la obtención de beneficios privados que no pueden denominarse como de desarrollo para Rancho Grande.

Los impactos ambientales, el debilitamiento del tejido comunitario para desarticular la resistencia de la población, la masculinización de la economía y el uso de las violencias en general y específicas contra las mujeres, son las estrategias y a su vez los efectos que caracterizan el modelo de desarrollo basado en la explotación de los bienes naturales y el despojo de las tierras a las comunidades. Este patrón y su avance en los territorios solamente es posible gracias a las alianzas de las empresas transnacionales con el Estado y sus instituciones, los medios de comunicación y una parte de la población a la que convencen con falsas promesas, pagos y prebendas.

La resistencia comunitaria organizada en el Movimiento Guardianes de Yaoska se basa en el trabajo de cuidados que realizan las mujeres, que se ve incrementado por el rechazo a las instituciones públicas de salud, educación y otras a causa de la manipulación y represalias contra la población en resistencia. Sin embargo, el movimiento no recoge como parte de su lucha la transformación de las relaciones y el fin de las violencias que sufren las mujeres en la sociedad patriarcal. No obstante, las alianzas con organizaciones y colectivos feministas que apoyan la resistencia están logrando transformar cómo se valoran el liderazgo y los trabajos de las mujeres dentro del movimiento para darle mayor fuerza y proyección pública.

La situación de Nicaragua cambió drásticamente el 18 de abril de 2018, cuando miles de personas se manifestaron en protesta contra una reforma al Sistema de Seguridad Social aprobada por el Gobierno, a través de Decreto Presidencial, que aumentaba las cotizaciones de empleadores, empleados y pensionistas.

El Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI)⁸ afirma en su informe que “el Estado recurrió al uso abusivo e indiscriminado de la fuerza para reprimir manifestaciones pacíficas de protesta (...) con el uso de armas de fuego, incluyendo armas de guerra, directamente contra los manifestantes” (GIEI Nicaragua, 2018:177). En ese informe se determina también que la mayoría de los asesinatos y lesiones graves son responsabilidad de la Policía Nacional, que las personas detenidas sufrieron tortura y que también hubo manifestantes heridos que sufrieron maltrato y discriminación en su atención en los hospitales públicos. Por todo ello, el GIEI considera que numerosos delitos cometidos en el contexto de la represión a las manifestaciones configuran delitos de lesa humanidad. Las protestas se extendieron durante varios meses y hasta el mes de agosto de 2019, está documentado el asesinato de 328 personas, más de 80 mil exiliados y cientos de detenidos, de los cuales 143 presos políticos aún permanecen encerrados (CENIDH, 2019).

¿Cómo afecta la actual situación de crisis sociopolítica que vive el país sobre el proceso de resistencia comunitaria en Rancho Grande a la instalación de un megaproyecto de minería de oro a cielo abierto? Según se ha explicado, las empresas extractivas utilizan la violencia de diferentes maneras para instalarse en los territorios donde existe resistencia por parte de la población. A partir del inicio de esta crisis en Nicaragua, las condiciones para la protesta social y la denuncia pública

⁸ Creado por el acuerdo entre la Secretaría General de la Organización de Estados Americanos (OEA), la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y el gobierno de Nicaragua para la investigación de los hechos de violencia acaecidos en el período del 18 de abril al 30 de mayo de 2018, en Nicaragua.

se ha recrudecido enormemente, de forma que los riesgos a los que se expone la población son letales.

Desde el Centro Humboldt se denuncia que antes de esta situación de graves violaciones de derechos humanos, el gobierno de Nicaragua ya venía implementando medidas para ampliar el poder de las empresas multinacionales en los territorios a costa de los derechos de la población. Y que aprovechó las condiciones de gran inestabilidad social y política en el país para, a partir de 2018, modificar las normas ambientales, eliminando el estudio de impacto ambiental, la consulta previa libre e informada de la comunidad o la declaración de territorios de utilidad nacional, los procedimientos que podían frenar la implementación de un proyecto si se demuestra que afecta negativamente a la vida (ACAFREMIN, 2019).

Esto no es una sorpresa para la población de Rancho Grande. Desde la declaración de inviabilidad del proyecto minero Pavón en 2016, las mujeres declaraban estar alerta porque no confiaban en el gobierno. La empresa multinacional ha aprovechado esta situación de crisis generalizada que ha provocado rupturas del tejido comunitario por varias razones: polarización social en función del apoyo o no al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en la represión desde abril de 2018, desarraigo por migraciones forzadas por amenazas o por la crisis económica generada, miedo e intimidación por el aumento de presencia de efectivos de las fuerzas de seguridad del estado y de grupos parapoliciales a sus órdenes, cooptación de algunos líderes del movimiento por partidos políticos opositores al Gobierno, dificultades para mantener la resistencia con recursos propios así como la desarticulación del grupo estratégico de apoyo al movimiento por el asedio y acoso a estas organizaciones por parte de las instituciones públicas.

Está claro que el extractivismo sigue creciendo en toda Latinoamérica debido a la enorme capacidad de la alianza entre patriarcado-capitalismo-colonialismo y su adaptación a las diferentes circunstancias. La resistencia desde las mujeres campesinas, que con sus saberes ancestrales sostienen la vida en Rancho Grande, junto al resto de sus comunidades, necesitan de la difusión y denuncia internacional de esta situación ante el grave deterioro de los derechos humanos por parte del Gobierno de Nicaragua.

Referencias

Alianza Centroamericana contra la minería (ACAFREMIN) (2019). *La defensa contra las concesiones mineras aumenta la criminalización en los territorios*. Nicaragua: ACAFREMIN. Disponible en: <http://acafremin.org/es/noticias-regionales/nicaragua/395-la-defensa-contra-las>

- concesiones-mineras-aumenta-la-criminalizacion-en-los-territorios?fbclid=IwAR1-ZsaESJoWmWet2p6-xJBeBTxoEzoMjMql3qN-WXRZi39eF3FQ044JeA
- Aguinaga Barragán, Alba *et al.* (2017). “Economía feminista emancipatoria: construyendo-nos desde Abya Yala y España”. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 46, junio, pp. 1-4.
- Bermúdez Rico, Rosa Emilia, Karol Ivonne Zambrano Corredor y Lilia Tatiana Roa Avendaño (2014). *Los territorios, la minería y nosotras: las mujeres nos preguntamos. Guía de trabajo*. Bogotá: Censat Agua Viva, Amigos de la tierra Colombia.
- Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR, Las Segovias. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Carrasco, Cristina y Enric Tello (2013). “Apuntes para una vida sostenible”. En Xavier Montagut, Carmen Murias y Luci Vega (coords.), *Tejiendo alianzas para una vida sostenible. Consumo crítico, feminismo y soberanía alimentaria*. Barcelona: Xarxa de Consum Solidari y Marcha Mundial de las Mujeres.
- Centro Nicaragüense de Derechos Humanos (CENIDH) (2013). “Informe del CENIDH sobre proyecto minero: EL PAVÓN en Rancho Grande, Matagalpa”. En *CENIDH* [en línea]. Nicaragua. Disponible en: <http://www.cenidh.org/noticias/534/>
- Centro Nicaragüense de Derechos Humanos (CENIDH) (2019). *Derechos humanos en Nicaragua. Informe bimestral julio-agosto 2019*. Centro Nicaragüense de Derechos Humanos. Disponible en: https://www.cenidh.org/media/documents/docfile/INFORME_CENIDH_julio_agosto.pdf
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial (2017). *La Herida abierta del Cóndor: Vulneración de derechos, impactos socioecológicos y afectaciones psicosociales provocados por la empresa minera china Ecuacorriente S.A. y el Estado ecuatoriano en el proyecto Mirador*. Colectivo de investigación y acción psicosocial de Ecuador, El Chasqui Ediciones. Disponible en: <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2017/02/herida-abierta-del-cc3b3ndor.pdf>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Disponible en: <https://miradascriticadeltorrioidesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunienclavefeminista.pdf>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). “(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres en América Latina”. En *Ecología Política*, núm. 54, pp. 67-71. Disponible en: https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2018/01/054_ColectivoMiradas_2017.pdf
- Equipo Envío (2014). “Vivimos en un paraíso y lo vamos a defender entre toditos de la minería”. En *Envío Digital* [en línea], núm. 391, octubre. Nicaragua: Universidad Centroamericana.

- Disponible en: <http://www.envio.org.ni/articulo/4909>
- Equipo Regional de Monitoreo y de Análisis de Derechos Humanos en Centroamérica (2014). *Informe sobre derechos humanos y conflictividad en Centroamérica 2013-2014*. El Salvador. Disponible en: https://www.cenidh.org/media/documents/docfile/Dddhh2014_1.pdf
- Federici, Silvia (2016). Reflexiones sobre el extractivismo y las mujeres parte 1 [archivo de video]. Disponible en: <https://youtu.be/RS7auMlkIXw>
- Gartor, Miriam (2014). “El feminismo reactiva la lucha contra el extractivismo”. En *La Marea* [en línea], 17 de febrero. Disponible en: <http://www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres>
- Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) Nicaragua (2018). *Informe sobre los hechos de violencia ocurridos entre el 18 de abril y el 30 de mayo de 2018*. Nicaragua: Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes. Disponible en: https://www.oas.org/es/cidh/actividades/giei-nicaragua/GIEI_INFORME.pdf
- Gobierno de Reconciliación y Unidad Nacional (2012). *Plan Nacional de Desarrollo Humano 2012-2016*. Disponible en: <http://www.pndh.gob.ni/documentos/pndhActualizado/pndh.pdf>
- Gudynas, Eduardo (2009). “Crisis económica y la crítica al desarrollo extractivista”. En *Extractivismo Conceptos y Tendencias* [en línea], 15 de enero. Disponible en: <http://extractivismo.com/2009/01/crisis-economica-y-la-critica-al-desarrollo-extractivista/>
- Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas (2017). *La Minería Industrial en Nicaragua. Una mirada desde la óptica fiscal*. Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas, Centro Humboldt. Disponible en: <https://humboldt.org.ni/download/15337/>
- León, Magdalena (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida”. En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Pérez Orozco, Amaia (2007). *Cadenas globales de cuidado. Documento de trabajo n.º 2. Serie Género, migración y desarrollo*. Santo Domingo: Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (UN-INSTRAW). Disponible en: <https://trainingcentre.unwomen.org/instraw-library/2009-R-MIG-GLO-GLO-SP.pdf>
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible en: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subversi%C3%B3n%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa_Traficantes%20de%20Sue%C3%Bios.pdf
- Pérez González, Teresa (2015). *Minería y desarrollo en Nicaragua: una mirada feminista del caso de Rancho Grande*. Tesis de Maestría. Universidad Centroamericana de Nicaragua. Disponible en: <http://repositorio.uca.edu.ni/2634/>
- Quiroga Díaz, Natalia (2008). “Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina”. En *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm.

33, pp. 77–89. Ecuador: FLACSO.

Rodríguez Enríquez, Corina (2015). “Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad”. En *Nueva Sociedad* [en línea], núm. 256, marzo–abril. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert (FES). Disponible en: <https://www.nuso.org/articulo/economia-feminista-y-economia-del-cuidado-aportes-conceptuales-para-el-estudio-de-la-desigualdad/>

Sánchez González, Mario (2016). “Los recursos en disputa: un análisis desde la teoría de la contienda política. El caso del conflicto minero en Rancho Grande, Nicaragua”. En *Anuario de Estudios Centroamericanos*, núm. 42, pp. 93–131. Universidad de Costa Rica.

Sánchez González, Mario (2017). “La experiencia de Rancho Grande: un ‘ecologismo’ en rebeldía”. En *Envío Digital* [en línea], núm. 425, agosto. Nicaragua: Universidad Centroamericana. Disponible en: <https://www.envio.org.ni/articulo/5377>

Sobre las autoras y autores

Lia Pinheiro Barbosa

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en Sociología y licenciada en Ciencias Sociales por la Universidade Federal do Ceará. Docente en la Universidade Estadual do Ceará, en el Programa de Posgrado en Sociología y en la Maestría Académica Intercampi en Educación y Enseñanza. Investigadora del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, en el grupo de trabajo de Economía Feminista Emancipatoria, en el grupo de trabajo de Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes y en el grupo de trabajo de Herencias y Perspectivas del Marxismo. Coordina el grupo de investigación Pensamiento Social y Epistemologías del Conocimiento en América Latina y el Caribe. Becaria del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico–Bolsas de Produtividade em Pesquisa–Proyecto de Investigación “Mulheres camponesas e indígenas, desenvolvimento sustentável, agroecologia e defesa dos territórios no Brasil, México e América Latina”. Líneas de investigación: 1. Movimientos campesinos e indígenas, praxis educativo–política y defensa de los territorios en América Latina; 2. Mujeres campesinas e indígenas, agroecología, feminismos en América Latina; 3. Teoría crítica y epistemologías del conocimiento en América Latina y el Caribe. Autora del libro *Educación, resistencia y movimientos sociales: la praxis educativo–política de los Sin Tierra y los Zapatistas*.

Correo electrónico: lia.barbosa@uece.br

Verónica Vázquez García

Doctora en Sociología por la Universidad de Carleton en Ottawa, Canadá, maestra en Sociología por la misma institución y licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente se desempeña como profesora–investigadora titular del Colegio de Postgraduados, campus Montecillo. Es Nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores. Desde 1990 se especializa en el análisis de las interconexiones entre el género, la sustentabilidad y el desarrollo rural en el medio rural mexicano. Sus publicaciones recientes (solo 2020) son: “Género

y extractivismo minero. Experiencias femeninas de movilización en Zacatecas y Puebla (México)” en la *Revista de El Colegio de San Luis* (10[21]:5–33) en coautoría con D. M. Sosa Capistrán y R. Martínez González. “Patriarchy and electric power? A feminist political ecology of solar energy use in Mexico and the United States” en la revista *Energy Research and Social Science* (70:1–10) en coautoría con Buechler, S; K. Martínez y D. M. Sosa. Y autora única de “Venta de tierras y transformación del waterscape en San Salvador Atenco, Estado de México” en la revista *Cuicuilco* (77:185–206).

Correo electrónico: vvazquez@colpos.mx

Araceli Fuentes López

Es licenciada en Educación Preescolar por la Universidad Pedagógica Nacional sede Ciudad Ixtepec, Oaxaca. De 2005 a 2007 fue directora del Instituto Municipal de la Mujer de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, y en el período 2017–2018 volvió a ocupar ese cargo. Es integrante de la Asociación Civil de Lucha contra el VIH Sida Gunaxhii Guendanabani. Por muchos años trabajó como educadora de preescolar y ya jubilada se ha involucrado en la defensa de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los *muxes* en el Istmo de Tehuantepec.

Correo electrónico: ara_fuenteslopez@hotmail.com

Alejandra Bonilla Leiva

Ingeniera agrónoma con maestría en Desarrollo Rural. Académica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Ha coordinado proyectos de extensión interuniversitarios sobre derechos de las mujeres indígenas y campesinas. Ha dedicado las últimas décadas al análisis de las condiciones de las mujeres del campo y el fortalecimiento de sus derechos. Cofundadora de la Asociación Tinamaste, desde donde ha contribuido y facilitado el proceso de organización de mujeres indígenas y campesinas en la Red de Mujeres Rurales.

Correo electrónico: bonilla.alejandra@gmail.com

Araceli Calderón Cisneros

Doctora en Ecología y Desarrollo Sustentable por El Colegio de la Frontera Sur y maestra en Manejo de Recursos Naturales y Desarrollo Rural por la misma institución; licenciada en Biología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es Catedrática CONACYT adscrita al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, desarrollando el proyecto “Derechos de las mujeres indígenas a la tenencia, uso y usu-

fructo de la tierra”. Forma parte del cuerpo docente de los posgrados en Estudios e Intervención Feministas de esta institución. Se ha desarrollado en el ámbito académico y social en torno a los temas de: territorio, manejo de recursos naturales, desarrollo sustentable y ruralidad, casi todos ellos en relación con las mujeres rurales, campesinas e indígenas. Forma parte de la Red Nacional de Promotoras Rurales y la Alianza de Mujeres en Agroecología.

Correo electrónico: araceli.calderon@unicach.mx; aracalcis@yahoo.com.mx

Celfa Iraída Santiz Santiz

Antropóloga social por la Universidad Autónoma de Chiapas en 2018 y estudiante de la Maestría en Estudios sobre Diversidad Cultural y Espacios Sociales del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. Perteneció al pueblo originario tseltal y desarrolló su tesis en su propia comunidad titulada *La cocina de la mujer tseltal. Aspectos socioculturales, económicos y políticos sobre la alimentación. El caso de la comunidad de Tzajalchén, municipio de Oxchuc, Chiapas*. Participó en el proyecto de investigación “Territorios para la vida: las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales” como asistente y traductora entre el tseltal y el español.

Correo electrónico: celfitabeatlegirl@live.com.mx

Mauricio Arellano Nucamendi

Antropólogo social, actualmente es Técnico Académico en el CESMECA-UNICACH y cursa el Doctorado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco con la investigación colaborativa “Mujeres tseltales y luchas por la sostenibilidad de la vida campesina al Norte de la Selva Lacandona, Chiapas, México”. De 2005 a 2009 colaboró en procesos organizativos en defensa de la propiedad social frente a las políticas de certificación agraria en Chiapas. Desde 2009 hace parte de la lucha en defensa de la tierra-territorio y por una vida libre de violencias, impulsada desde los colectivos de mujeres indígenas vinculados políticamente al Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. Desde 2011 es parte del colectivo que impulsa la Licenciatura en Autogestión Sustentable del Territorio en el Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable Moxviquil, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Desde 2013 hace parte del Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Es coautor de la obra *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*.

Correo electrónico: mauricio.arellano.nucamendi@gmail.com

Mercedes Olivera Bustamante

Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha fundado y colaborado con diversas ONG y organizaciones de mujeres. Actualmente es profesora-investigadora en el CESMECA-UNICACH y asesora general del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. Desde el año 2013 es parte del Grupo de Trabajo Economía Feminista Emancipatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Tiene numerosas publicaciones, entre las que destacan los libros *De sumisiones, cambios y rebeldías: Mujeres indígenas de Chiapas*, *Violencia feminicida: Razones ocultas y visibles de nuestras luchas* y *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*.

Correo electrónico: migracionygenero@gmail.com

Blanca Luz Álvarez Hernández

Maestra en Ciencias sociales y humanísticas por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica y licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Chiapas. Sus trabajos de tesis de licenciatura y maestría, ambos sobre mujeres organizadas de Chiapas, fueron reconocidos con mención honorífica. Indígena tsotsil-ch'ol, militante feminista, ha colaborado en organizaciones de mujeres indígenas y en organizaciones campesinas de la región Norte del estado. Actualmente se desempeña como técnica académica de CESMECA, donde es integrante del Grupo Tierra y colabora en la línea de investigación Feminismo, poder y participación social. Es coautora de los libros *Mujeres marginales de Chiapas: Valles de esperanza y montañas de exclusión. Región Norte* (2012) y *Mujeres marginales de Chiapas. Trabajo y más trabajo. No puedo dejarlos morir de hambre. Región Centro* (2014), ambos de la Colección Corazón de maíz, mujeres marginales de Chiapas, editados por CESMECA, así como del libro *Reproducción social de la marginalidad. Exclusión y participación de las indígenas y campesinas de Chiapas* (2015).

Correo electrónico: alvablanca_soc@hotmail.com

Reybel Pérez Cruz

Joven tseltal del ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas. Se licenció en Planeación del Desarrollo Rural en el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural, con la tesis *Jóvenes tseltales y rituales hacia la madre tierra en el ejido Emiliano Zapata, municipio de Yajalón, Chiapas*. Ha sido becario en el proyecto de investigación "Territorios para la vida: Las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales". Es coautor de la ponencia "Institución religiosa y vida social. Exploración de la influencia de la Misión de Bachajón en los procesos rituales y de lucha social de las comunidades tseltales del municipio de Chilón y

Yajalón”, presentada en el marco del III Congreso de Religiosidades y Ritualidades, celebrado del 22 al 24 de noviembre de 2017, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Correo electrónico: reibelp93@hotmail.com

Amaranta Cornejo Hernández

Doctora en Estudios Latinoamericanos (2013) por la UNAM. Maestra en Desarrollo Rural (2004) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Licenciada en Lengua y Literatura Inglesas por la UNAM (1998). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel I. Actualmente coordina la Maestría en Comunicación y Cambio Social de la Universidad Iberoamericana Puebla. Se autodefine como académica y activista feminista, de perfil académico interdisciplinario, cuyo hilo conductor son las teorías propuestas desde el género, el feminismo, la comunicación radical y las emociones sociales. Integrante de la Red de Ciencia, Tecnología y Género, de la Red de Investigadores en Estudios Socioculturales de las Emociones y del Grupo temático CLACSO en Economía Feminista Emancipatoria. Sus publicaciones van de libros y revistas académicas, a la teoría literaria y diversos artículos periodísticos. Su experiencia laboral incluye trabajo en ONG en Chiapas con proyectos de producción con mujeres indígenas zapatistas, administración y *fund-raising* para proyectos de comunicación comunitaria con comunidades zapatistas. Para sonreírle a la vida disfruta de la ficción, la poesía, el baile, caminatas con su perra y el chocolate.

Correo electrónico: amarai@unam.mx

Teresa Pérez González

Licenciada en Economía por la Universidad de Alcalá, España, con Maestría en perspectivas de género y desarrollo por la Universidad Centroamericana de Managua y diplomada en investigación social por CLACSO. Nacida en el estado español, ha vivido y trabajado en Mozambique, Centroamérica y actualmente en Colombia. Cuenta con más de 15 años de experiencia en cooperación internacional para el desarrollo desde una mirada crítica. Ha trabajado en investigación sobre derecho al territorio, economías de las mujeres y soberanía alimentaria desde un enfoque feminista. Actualmente es investigadora independiente. Coordinadora del Diplomado “Mujeres, economías y construcción de paz” en el norte del Cauca, Colombia. Activista feminista, batuquera y teatrera. Entre sus publicaciones se encuentran las siguientes: “Minería y desarrollo: una mirada feminista al caso de Rancho Grande, Nicaragua” (<http://repositorio.uca.edu.ni/2634/>). “Las resistencias nuestras de cada día: subversiones cotidianas a las violencias simbólicas y cotidianas” (<http://repositorio.uca.edu.ni/3172/>).

Correo electrónico: teresajetlag@yahoo.es

*Territorios para la vida. Mujeres en defensa de sus bienes naturales
y por la sostenibilidad de la vida*

se terminó de imprimir en el mes de abril de 2021,
con tiraje de 500 ejemplares, en la Editorial Fray Bartolomé de Las Casas,
ubicada en Pedro Moreno, 7, barrio de Santa Lucía,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Este libro es una obra colectiva realizada bajo el impulso del Grupo Tierra del CESMECA-UNICACH y constituye un esfuerzo por acercarnos a distintos procesos de construcción de territorios para la vida indígena y campesina por parte de mujeres organizadas en distintas geografías de *Abya Yala*. Las experiencias recogidas en este texto nos hablan de los problemas que enfrentan las mujeres para vivir, utilizar y cuidar sus territorios, los cuales adquieren formas tan diversas como megaproyectos eólicos, plantaciones extensivas, deterioro de la biodiversidad, amenazas de concesiones mineras, contaminación por agroquímicos, homogenización alimentaria; así como problemas comunitarios, como la violencia doméstica o el despojo de tierras hacia las mujeres. Pero los capítulos de este libro también nos hablan de cómo las mujeres, impulsadas por procesos organizativos que vinculan la reflexión política con la puesta en acción de alternativas particulares, van encontrando formas para manifestar su derecho a una vida digna y libre de violencias. Aunque no es exhaustiva, esta obra nos presenta una muestra de la variedad que toman las experiencias, las resistencias y la construcción de lo imposible desde las mujeres campesinas, rurales e indígenas que luchan por poner la vida en el centro desde sus realidades cotidianas.

