

SIMBOLISMOS Y REALIDADES

Las mujeres y la tierra en Chiapas



Mercedes Olivera Bustamente, Mauricio Arellano Nucamendí,
Araceli Calderón Cisneros, Amaranta Cornejo Hernández,
Verónica Eboli Santiago, Gerda Ursula Seidl, Claudia Vázquez Cruz

SIMBOLISMOS Y REALIDADES
Las mujeres y la tierra en Chiapas

SIMBOLISMOS Y REALIDADES

Las mujeres y la tierra en Chiapas

Mercedes Olivera Bustamante, Mauricio Arellano Nucamendi,
Araceli Calderón Cisneros, Amaranta Cornejo Hernández,
Verónica Eboli Santiago, Gerda Ursula Seidl,
Claudia Vázquez Cruz



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

305.4

S56

Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas / Mercedes Olivera Bustamante [...y otros].-- 1a. ed.-- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH, 2018.

157 páginas ; 17x23 centímetros.

ISBN: 978-607-543-032-4

I. Mujeres – problemas sociales y morales. 2. Mujeres – condiciones sociales. 3. Mujeres – condiciones económicas.

I. Olivera Bustamante, Mercedes, coautor. II Arellano Nucamendi, Mauricio, coautor. III. Calderón Cisneros, Araceli, coautor. IV. Eboli Santiago, Verónica, coautor. V. Seidl, Gerda Ursula, coautor. VI. Cornejo Hernández, Amaranta, coautor. VII. Vázquez Cruz, Claudia, coautor.

ISBN: 978-607-543-032-4

Impreso en México / Reservados los derechos

Primera edición: abril de 2018

D.R. © 2018, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1 Av. Sur Poniente 1460,
29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
www.unicach.edu.mx

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

La impresión de esta obra fue posible gracias al financiamiento del Fondo Mixto (CONACYT) Gobierno del Estado de Chiapas.

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Diseño de portada: Gabriela Sanabria Santos

Foto de portada: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C.

Diseño y diagramación: Irma Cecilia Medina Villafuerte

Corrección de estilo: Roberto Rico Chong y María Isabel Rodríguez Ramos

ÍNDICE

Presentación	7
La propuesta de tenencia familiar de la tierra en ejidos y comunidades <i>Claudia Vázquez Cruz</i>	15
Los reglamentos ejidales internos, medios jurídicos para la institucionalización de la exclusión de las campesinas en la toma de decisiones <i>Verónica Eboli Santiago</i>	37
“Piensan que no valemos las mujeres o que no trabajamos”. Políticas públicas, acceso a la tierra y alimentación <i>Gerda Ursula Seidl</i>	53
Procesos, simbolismos y reconfiguraciones del trabajo campesino en Huitiupán, Chiapas <i>Mercedes Olivera Bustamante</i> <i>Mauricio Arellano Nucamendi</i>	71
Mujeres urbanas y periurbanas que producen alimentos. Recreando espacios para el entendimiento y resignificación de la vida campesina en la ciudad <i>Araceli Calderón Cisneros</i>	103
Las comunidades emocionales como un espejo para reconocernos y actuar: red de comunicadoras Kasesel K’op <i>Amaranta Cornejo Hernández</i>	123
Anexo. Propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra	141
Semblanza de las autoras y el autor	153

PRESENTACIÓN

En los años inmediatos al levantamiento armado de 1994 en Chiapas, el despliegue de fuerzas contrainsurgentes para romper las bases sociales de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convirtió a las mujeres indígenas, a sus familias y a sus territorios en objetivos de guerra. La violencia territorializada de la contrainsurgencia neoliberal y los crímenes de Estado que condujeron a la militarización y la paramilitarización de los territorios indígenas fueron denunciados en el encuentro Reclamo de las Mujeres ante la Violencia, la Impunidad y la Guerra en Chiapas, celebrado en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, en noviembre de 1999. En seguimiento a los acuerdos tomados en esa ocasión, en 2004 se creó el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. (CDMCH) con el objetivo de luchar junto con las mujeres en defensa de sus derechos individuales y colectivos.

En aquellos tiempos, en el contexto de la presión institucional para la certificación ejidal,¹ ya se evidenciaba como un problema fundamental la exclusión de las mujeres de la tenencia, uso y usufructo de la tierra y, en consecuencia, de la toma de decisiones en ejidos y comunidades; así lo testimonian las indígenas y campesinas: “La tierra es la raíz de nuestros derechos”, pero “yo no tengo parte de terreno, no tengo, solamente los hombres, solamente él tiene; pero yo

¹ Impulsada a partir del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) que se desarrolló entre 1993 y 2006, y que a partir del año 2007 lleva el nombre de Fondo de Núcleos Agrarios sin Regularizar.

también lo sufrí, lo luché también”.² En el CDMCH esta problemática es un eje fundamental de su accionar feminista, y a partir de él se diseñan estrategias políticas en contra de las formas patriarcales del capitalismo de ver y vivir la vida, y se lucha por el pleno ejercicio de los derechos de las mujeres y de sus pueblos a la tierra y al territorio.

La permanente reflexión y la práctica estratégica impulsadas desde el CDMCH nos han brindado a quienes conformamos el Grupo Tierra del Instituto de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) la posibilidad de realizar de manera conjunta investigaciones participativas y socialmente comprometidas con las mujeres rurales y sus pueblos. Desde un acercamiento feminista decolonial, nuestras investigaciones se orientan a la construcción de conocimientos fundamentados en la realidad material, subjetiva y simbólica de ejidos y comunidades, con el objetivo de dimensionar y visibilizar la exclusión, la subordinación y la discriminación de género que padecen las mujeres rurales, particularmente las marginalizadas de Chiapas, además de la forma en que enfrentan estos problemas.

En tal sentido, el libro que ahora tiene usted en sus manos es resultado, por un lado, de una estrecha colaboración entre el CDMCH, el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, y el Grupo Tierra del CESMECA; en el marco de este trabajo conjunto, entre otras acciones se construyó una propuesta de tenencia familiar de la tierra para discutir y afrontar con y desde las mujeres el despojo patriarcal y capitalista de la tierra y el territorio. Los antecedentes, el devenir de la propuesta en sí y su discusión con las mujeres interesadas en ella se tratan en las siguientes páginas. Por otro lado, el texto que aquí se presenta es resultado de un trabajo colectivo que ha buscado la articulación entre la sociedad y la academia. Durante un año, los integrantes del Grupo Tierra y del área Tierra y Territorio del CDMCH hemos sostenido un seminario de discusión sobre diversas problemáticas rurales, especialmente las relacionadas con las indígenas y campesinas de Chiapas, convocadas en primera instancia por la histórica situación de exclusión que viven las mujeres rurales en relación con su derecho a la tenencia, el usufructo y la participación en las decisiones sobre la tierra y el territorio en sus comunidades

² Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (2006). *Mujeres sin tierra y sin derechos, ¡Nunca más! Chiapas* [video documental]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=HKeqauWqMZw>

y ejidos, pero también por los cambios que han ocasionado las dinámicas neoliberales y neoextractivistas de las políticas oficiales, así como por las respuestas organizadas de las mujeres.

La situación, por su misma complejidad, llevó a la discusión epistemológica dentro del seminario de los conceptos y teorías con que visualizamos los problemas mencionados. Se analizó lo que significa ser campesina y campesino en la situación marginal de Chiapas, se redefinieron conceptos como territorio y sostenibilidad de la vida, y se visualizaron los cambios de significado en la espiritualidad y en los rituales agrarios ligados al abandono de la tierra, la mercantilización y el consumismo, pero también se trató la lucha de las mujeres por mantener una relación no mercantil con la tierra, incluyendo el caso de mujeres urbanas que tratan de recuperar valores campesinos en la ciudad. Entre los planteamientos epistémicos, teóricos y políticos que utilizamos en el análisis pueden mencionarse los aportes de la economía feminista, de la teoría campesina, del agrocultivo, de la soberanía alimentaria, de la ecología política feminista y del estudio de las dinámicas emocionales y culturales de las mujeres en su relación con la tierra.

A lo largo de las siguientes páginas, usted se encontrará con diversas apuestas epistémicas, la primera de las cuales tiene que ver con un conocimiento situado; es decir, en lugar de buscar generalizaciones, reconocemos la particularidad de cada comunidad y región a la que nos referimos. Al hacer esto se advierte con claridad cómo se manifiesta el capitalismo patriarcal neoliberal extractivista y cuáles son sus efectos en la vida de las mujeres rurales, indígenas y campesinas en el Chiapas contemporáneo, y cómo se repiten problemas por dinámicas sociales compartidas. Esa reiteración habla de dinámicas sociales sistémicas y estructurales que afectan a las mujeres, generalmente en forma negativa, y no de manifestaciones personales o locales aisladas o puntuales. Es por este carácter sistémico que se magnifica la situación de emergencia en el campo chiapaneco, que afecta en forma especial a las mujeres.

Otra apuesta epistémica ha consistido precisamente en poner en el centro del análisis a las mujeres rurales y campesinas. A través de sus experiencias de vida, de organización y de lucha aprendemos e interpelamos a la teoría misma. De esta forma, siguiendo las pautas de la epistemología feminista, reconocemos a las mujeres como sujetos cognoscentes, es decir, que son capaces de generar conocimiento, y nos alejamos totalmente de posturas positivistas y coloniales

que conciben el conocimiento como un producto de mentes geniales. Creemos que son las mujeres rurales, indígenas y campesinas quienes aportan el conocimiento reflexivo sobre sus problemas.

Desde el posicionamiento epistémico planteado, y en el contexto de una profunda reforma del campo que ha implicado el desmantelamiento de las bases jurídicas de la propiedad social y un rompimiento del tejido social comunitario, consideramos que poner en el centro la palabra y la acción de las mujeres lleva también a reconocer la vitalidad y urgencia de problematizar la defensa de la tierra y el territorio desde el ser mujer rural en Chiapas. Mucho se ha escrito sobre la situación del campo en México, y también mucho se hace a nivel de bases comunitarias en torno a la defensa de la tierra y el territorio en el país; sin embargo, dentro de ese corpus teórico y de acción las mujeres aún son un sujeto marginal, lo que responde sin duda a la misma dinámica patriarcal que caracteriza al campo mexicano: las mujeres aún no son sujetas de derechos plenos. Por estas razones, la presente publicación es una apuesta colectiva por describir y analizar, para desde ahí reconocer, visibilizar y esbozar prácticas y experiencias que conlleven transformaciones sociales para romper la histórica exclusión de las mujeres rurales e indígenas en relación con la tenencia, uso y usufructo de la tierra y con la toma de decisiones. De esta forma se busca revertir la dinámica invisibilizadora replicada desde la academia sobre los temas y las aproximaciones a las complejas realidades del campo mexicano.

Con un sentido autocrítico, luego de las reflexiones generadas en el análisis, encontramos que hasta ahora se había dado mayor importancia a las relaciones materiales que las mujeres indígenas y campesinas mantienen con y a través de la tierra, y se había dejado un tanto de lado el carácter subjetivo y emocional que dinamiza esas relaciones, a pesar de la importancia que tienen en las estrategias para impulsar la participación de las mismas mujeres en la transformación de sus posiciones subordinadas de género, clase y etnia. Así, para completar nuestro enfoque feminista y materialista, consideramos oportuno incluir la dimensión subjetiva en los trabajos que aquí se presentan, ya que partimos de que las emociones individuales y colectivas, incorporadas, dinamizan todas las relaciones sociales, y que, en el caso del campesinado, le dan su carácter específico (Bourdieu, 2000).³ Otro elemento que se consideró necesario incorporar para

³ Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

dimensionar los cambios a través del tiempo es la comparación entre la forma en que se relacionan las generaciones jóvenes con la tierra, y la forma y significado que tiene esa relación para las personas adultas. Este libro representa un primer esfuerzo colectivo por trabajar en ambas direcciones.

Nos parece importante recalcar que los análisis y las reflexiones teóricas que se realizaron en el seminario mencionado se han basado en el abundante y largo trabajo empírico que quienes participamos en el presente volumen llevamos a cabo en cada uno de nuestros campos especiales de estudio, pero también, como ya se mencionó, en los trabajos conjuntos con el CDMCH. A ello hay que agregar las entrevistas específicas con mujeres y otros actores de tres generaciones en las diversas regiones de Chiapas, realizadas con el objetivo de hacer colectivamente un diagnóstico inicial sobre el sentido de los cambios materiales y subjetivos de las relaciones con la tierra, contextualizándolos con las dinámicas sociales y culturales en las que el desarrollo desigual y combinado del capitalismo se ha expresado en Chiapas. Los resultados de este diagnóstico en proceso han alimentado también, en este otoño de 2017, las sesiones periódicas del seminario, a las que se sumaron investigadoras de otras instituciones con quienes compartimos posicionamientos epistémicos, y que accedieron con gusto a escribir algunos artículos que se incluyen en este libro.

Más allá de las apuestas teóricas que pudieran aportar los trabajos que aquí se presentan, la intencionalidad fundamental de esta publicación es compartir reflexiones, experiencias y propuestas prácticas con grupos y organizaciones de mujeres y mixtas que trabajan sobre problemáticas concretas desde diversas apuestas. Esperamos que esta pequeña contribución nutra los procesos de análisis y acción que realizan en sus regiones y comunidades y, sobre todo, que podamos iniciar un intercambio para que sus reflexiones nos alimenten y nos ayuden a construir, con las mujeres rurales, alternativas que aporten para transformar las realidades de opresión, violencia y discriminación que se viven. Ésta es la intención de la propuesta de tenencia familiar para el uso y usufructo de la tierra y la toma de decisiones que se elaboró junto con las mujeres campesinas que trabajan con el CDMCH, y que se discutió en comunidades y organizaciones, proceso que también se explica en esta publicación.

Las autoras y el autor
Septiembre de 2017



Mujeres ejerciendo su derecho al uso y usufructo de la tierra en sus huertos familiares y colectivos.
Fuente: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

LA PROPUESTA DE TENENCIA FAMILIAR DE LA TIERRA EN EJIDOS Y COMUNIDADES

Claudia Vázquez Cruz

Introducción

Desde un posicionamiento político feminista antisistémico, anticapitalista y antipatriarcal, en el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas A.C. (CDMCH) hemos asumido la defensa de los derechos humanos de las mujeres retomando como uno de los ejes de trabajo el derecho de las campesinas e indígenas a la propiedad de la tierra, porque su exclusión es un problema histórico que se relaciona con su posición subordinada y marginada. Asimismo, la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra se ha convertido en un reclamo por tratarse de uno de los tipos de violencia más fuerte que enfrentan en la actualidad.

La exclusión histórica de las campesinas indígenas de la propiedad ha estado condicionada por factores como los siguientes: las prácticas sociales derivadas de los usos y costumbres locales, las modificaciones a las legislaciones agrarias, la aplicación de programas neoliberales de titulación de tierras, la transferencia de los derechos agrarios por medio del mercado y el arrendamiento de tierras, entre otros muchos. En este proceso, las mujeres indígenas y campesinas han sido las más afectadas porque no son titulares de la tierra ni en los ejidos ni en las comunidades, hecho que es efecto y causa de las desigualdades de género, clase y etnia que, naturalizadas como parte de la cultura, las mujeres han enfrentado de generación en generación, con el agravante de que esas desigualdades se han ido profundizado y complejizando con el desarrollo del capitalismo.

Por estar asignadas socialmente al trabajo reproductivo, se les niega el derecho a tener tierra, a participar en las decisiones, a tener recursos propios y sobre todo a ser consideradas como miembros de su comunidad con igualdad de derechos a los hombres titulares de la tierra. Esta situación se prolonga a pesar de que, con la actual desestructuración de la economía campesina y el constante incremento de la migración masculina, muchas mujeres han tenido que responsabilizarse del sostenimiento cotidiano de sus familias, de cumplir con las obligaciones de los hombres en los ejidos y de pagar las deudas adquiridas para que migren los varones, además de seguir realizando el trabajo reproductivo; todo eso lo hacen sin gozar de ningún derecho sobre la tierra que les garantice el sostenimiento familiar o al menos seguridad en la vivienda, sin elementos que las protejan de posibles acciones de despojo por parte de la familia del esposo, de la comunidad y de las instituciones, lo que las coloca en una situación extrema de sobrevivencia y las convierte en reproductoras de la marginalidad.

La limitación del acceso de las mujeres a la propiedad en las comunidades y ejidos las excluye de participar, de opinar y de decidir sobre lo relacionado con la comunidad y con sus derechos colectivos; en este sentido, es preocupante que no puedan participar en la toma de decisiones en lo relacionado con la aceptación e implementación de proyectos extractivistas o de certificación de tierras, o con cualquier programa que ponga en riesgo el territorio y el tejido comunitario. El hecho de que las mujeres no participen en decisiones de este tipo facilita la pérdida de la colectividad.

Al no reconocerse que el derecho a la propiedad de la tierra es un derecho de hombres y mujeres por igual, de acuerdo con lo contemplado en los artículos 1, 2, 4 y 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se continúa reafirmando que la tierra es propiedad de los hombres, por lo que se violan los derechos ciudadanos de las mujeres campesinas e indígenas y se genera más violencia sobre ellas en los limitados ámbitos en los que participan.

En el CDMCH se han recibido y documentado más de cien casos de despojos a mujeres en ejidos y comunidades agrarias, lo que nos condujo a analizar la problemática social de exclusión que viven las mujeres en el campo, así como a constatar la necesidad de crear una herramienta para enfrentar la violencia del sistema capitalista patriarcal que ha excluido a las mujeres de la tenencia y toma de decisiones sobre la tierra y el territorio.

Exclusión de las mujeres de la propiedad social

Como se mencionó, la exclusión de las mujeres de la propiedad de la tierra es histórica. Entre la nobleza antigua y medieval, con frecuencia las mujeres heredaban parte del patrimonio o del reino que era aportado como dote a su matrimonio, pero el campesinado no poseía tierras; hombres y mujeres cultivaban las de sus dueños, si eran esclavos, o las de los señores feudales en el caso de los siervos, tanto para pagar el tributo como para el sostenimiento familiar. En el territorio mesoamericano, durante el periodo prehispánico no existía el concepto de propiedad de la tierra. Las poblaciones fundadas por las tribus de los diferentes grupos lingüísticos que migraron y se asentaron en la región tomaron para sí cierta extensión de terreno que organizaron a través del parentesco en barrios o *calpulli*, a cuyo cargo estaba el cultivo y la defensa de la tierra. “Las familias que poseían la tierra del *calpulli* eran usufructuarias y las heredaban, sin contradicción, de padres a hijos, y no podían enajenarse bajo ninguna condición ni disponer de ellas” (González, 1981: 5). Poseer tierra y no cultivarla no tenía sentido; las disputas y aun las guerras surgieron para imponer tributos y el reconocimiento del poder centralizado, no por la tierra en sí misma. Consumada la conquista española, el 13 de agosto de 1521 se impuso un estado institucional de derecho conformado por un conjunto de disposiciones contenidas en las Leyes Nuevas. En ellas se establecía que la tierra era propiedad del rey de España, quien la entregaba a las comunidades, a los encomenderos o a empresarios europeos a través de cédulas y ordenamientos reales mediante los cuales se legalizaba la apropiación de la tierra. A partir del siglo XVI, es posible encontrar en los registros a mujeres españolas y mestizas que recibieron en herencia tierras y encomiendas, originalmente asignadas a sus esposos.

En la ley del 6 de enero de 1915 se sientan las bases de la propiedad territorial, retomadas con posterioridad en el artículo 27 de la Constitución de 1917 que establece que la nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer sobre la propiedad privada las medidas que dicte el interés público, así como el de regular, en beneficio social, el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, con el objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, y lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana. Así, del artículo 27 constitucional derivan: 1) la propiedad privada, regida por los

códigos civiles de cada entidad federativa, 2) la propiedad pública o de la nación y 3) la propiedad social de los ejidos y las comunidades agrarias. En cuanto a los ejidos, las tierras eran dotadas previa petición de un núcleo campesino que carecía de ellas; en relación con el régimen de tenencia comunal, éste se basa en el reconocimiento que el Estado dio a los títulos reales otorgados a las comunidades por la Corona española, y en algunos casos en restitución por la posesión de las tierras les fueron despojadas a los indígenas, sobre todo en el siglo XIX.

En este sentido, desde sus orígenes la propiedad social se estableció como colectiva y los sujetos de derechos agrarios eran los pueblos y las comunidades; además, es importante señalar que “la tierra y los bienes ejidales eran considerados patrimonio familiar” (Almeida, 2009: 19), aun cuando en la práctica, debido al carácter patriarcal del Estado mexicano y su cultura, fueron los varones quienes se agenciaron ese derecho bajo el argumento de que eran jefes del hogar, sustentada esta idea en la realidad social imperante y en los códigos civiles. Sin embargo, fue a través de la Ley de Ejidos del 30 de diciembre de 1920 como el derecho a solicitar tierras ejidales fue atribuido al jefe de familia, y un año más tarde, por añadidura, la Circular número 48 de la Comisión Nacional Agraria, en su regla número 12, señaló que las mujeres solteras o viudas con familia a su cargo serían consideradas también como jefes de familia (Chávez, 2010: 326).

Dentro del marco jurídico agrario, en la Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas del 28 de abril de 1927¹ se incluía a las mujeres como susceptibles de ser beneficiarias de dotación de tierras, lo cual estaba condicionado a su situación de soltería o viudez con familia a cargo, en tanto que para los hombres se eliminaba el requisito de ser jefes de familia y se ampliaba su derecho a ser mayores de edad sin importar su estado civil. Esta norma fue modificada en 1934, cuando se aceptó que las solicitudes de tierras podían hacerlas los solteros a partir de los 16 años y los casados a cualquier edad. Sin embargo, el criterio excluyente se mantuvo para las mujeres y se reprodujo en los Códigos Agrarios de 1940 y 1942, así como en la Ley de Reforma Agraria de 1971, que evidencian la existencia de requisitos diferenciados para mujeres y para los hombres en lo

¹ Esta ley, junto con la del Patrimonio Ejidal del 25 de agosto de 1927: “trataba de constituir con la propia naturaleza de los bienes ejidales un patrimonio para la familia campesina, defendido legalmente contra embargos, deudas, negligencia, ignorancia, etc., y susceptible de heredarse entre la familia, sin más condición que trabajar la tierra” (Chávez, 2010: 341). Ver el texto de la ley en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1164/28.pdf> (consultado el 3 de octubre de 2017).

relativo al derecho a la tierra, de tal manera que puede afirmarse, como señala Arturo Warman, que: “La reforma agraria mexicana ha tenido, desde sus orígenes, un sesgo ‘machista’: sólo los hombres eran sujetos de dotación agraria” (2003: 5).

El 6 de enero de 1992 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la reforma al artículo 27 de la Constitución Federal, que puso fin al reparto agrario y creó un marco legal para privatizar la propiedad social, borrando las limitaciones que el ejidatario o comunero tenía para el uso de la parcela, por cuanto su usufructo operaba en función de la sociedad, del núcleo campesino y de su familia (Pérez, 2002: 134). Esta contrarreforma tampoco tomó en cuenta la desigualdad histórica que las mujeres han enfrentado para poder acceder a la tierra y favoreció la titulación individual masculina en ejidos y comunidades a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) enmarcado en la nueva Ley Agraria publicada el 26 de febrero de ese mismo año, que entre otras cosas permitía a los titulares, en su mayoría del sexo masculino, vender su parcela, perderla por deudas, traspasarla a terceros y ofrecerla en garantía, así como cambiar su régimen jurídico sin que mediara ninguna obligación con la familia, el núcleo agrario o la sociedad. Esto significa que las mujeres, solteras o en su calidad de cónyuges del titular varón reconocido, quedan expresamente excluidas de cualquier derecho o toma de decisión sobre esa propiedad, y desprotegidas ante el despojo que se produce cuando ellas se quedan temporalmente a cargo de la tierra. Esto evidencia también la falta de reconocimiento a su contribución en las labores agrícolas y en el cuidado de la familia, o a su papel como jefas de familia ante el abandono de sus parejas.

La apertura comercial, derivada de las políticas del modelo neoliberal, ha colocado a los campesinos en desventaja tecnológica para producir alimentos, y los ingresos generados de la agricultura son muy bajos. Como consecuencia, la población indígena y campesina trata de superar su situación de pobreza patrimonial y alimentaria buscando otras fuentes de ingreso. Asociado a ello, la migración masculina ha provocado que las mujeres no gocen de derecho alguno sobre la tierra, aunque son ellas quienes se responsabilizan de sus familias y de las obligaciones de sus parejas migrantes dentro del poblado, y las que se esfuerzan para mantener la tierra productiva, sin contar con la representatividad de los derechos para tomar decisiones y para acceder a los recursos necesarios. También son ellas quienes se enfrentan a la falta de reconocimiento para re-

presentar legalmente a los hombres frente a las instituciones y la comunidad, agentes que por prácticas culturales las despojan de la tierra argumentando que ellas no tienen derechos, lo que las coloca en situación de desventaja ante los familiares o las mismas parejas.

La desigualdad de género en la propiedad social

En México, el 51% de la superficie territorial es propiedad social y se encuentra distribuida en 29 519 ejidos² y 2354 comunidades;³ de estos, en diciembre de 2012 se habían certificado el 94% del total —el 94.8% de los ejidos y el 80% de las comunidades—, en tanto que el dominio pleno —la propiedad privada— había sido aceptado en 3685 núcleos ejidales.⁴

La Ley Agraria clasifica a los sujetos agrarios en ejidatarios, comuneros, posesionarios y avecindados. Al respecto, la situación de las mujeres según su relación con la tierra sigue esta tendencia: el 20.6% de las personas ejidatarias son mujeres, en tanto que el 25.8% son posesionarias y el 34.6% avecindadas; por su parte, en las comunidades agrarias el 27.9% son comuneras, el 34.9% son posesionarias y el 42.3% son avecindadas.⁵ Estos datos muestran: que la propiedad social en México es de los hombres; que las mujeres con parcela, solar y derecho a participar en los órganos de toma de decisiones son muy pocas en comparación con los varones titulares de derechos; que al terminarse el reparto agrario, la única vía para que más mujeres puedan acceder como titulares de tierras es la herencia; que es mayor el número de mujeres que poseen parcelas o por lo menos una vivienda, pero no tienen derecho a asistir a las asambleas; que las posesionarias y las avecindadas están en desventaja frente a los ejidatarios y comuneros en cuanto a derechos y posesión de tierras; que las avecindadas, al tener acceso sólo al espacio habitacional, privado, se encuentran excluidas

² Comunidad de campesinos que han sido dotados de tierras por el Estado a través de resolución presidencial o por sentencia del Tribunal Superior Agrario.

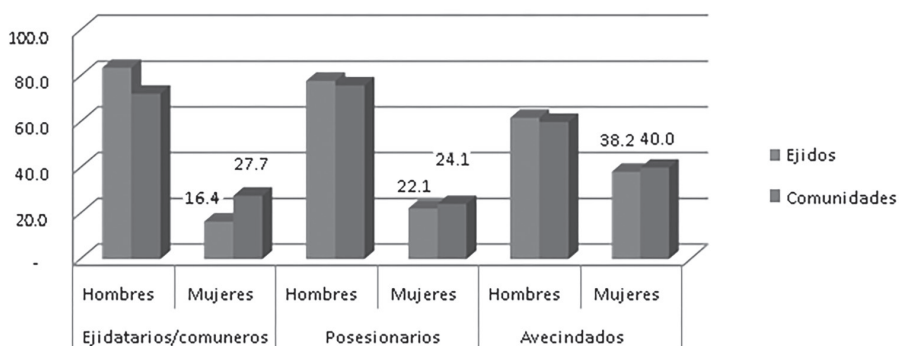
³ Núcleos de población agrarios cuyas tierras están formalmente reconocidas en una resolución presidencial de reconocimiento o confirmación y titulación de bienes comunales (RTBC y CTBC), así como por lo mencionado en el artículo 98 de la Ley Agraria (<http://www.pa.gob.mx/publica/pa070806.htm>).

⁴ Registro Agrario Nacional, Dirección de Titulación (SEDATU, 2012).

⁵ Dirección General de Estudios y Publicaciones de la Procuraduría Agraria, con información del Registro Agrario Nacional al 30 de mayo de 2010, México.

del espacio público, el productivo —la parcela—, que sigue siendo fundamentalmente masculino, lo que: “sin duda obstaculiza seriamente la capacidad de desarrollo productivo al carecer de la tierra y las coloca en los espacios vinculados al papel tradicional de reproducción familiar” (Reyes, 2006: 25-26). Por otro lado, si se comparan los porcentajes de mujeres con acceso a la tierra en ejidos y en comunidades, se observa que existe una mayor presencia de éstas en comunidades, quienes en su mayoría son indígenas, sobre todo las avecindadas.

Gráfica 1. Participación porcentual en Chiapas de los sujetos agrarios según género



Fuente: Estadísticas agrarias 2011. Dirección de Estudios y Publicaciones. Procuraduría Agraria, México.

En Chiapas, el 47% de la superficie total es propiedad social, con un avance del 83% en la certificación de los 3064 ejidos y 91 comunidades localizadas en el estado, sin pasar por alto la existencia de 550 núcleos agrarios pendientes de certificar y de 71 ejidos con dominio pleno, fundamentalmente en las zonas cafetaleras y ganaderas, que son de interés empresarial por la calidad y las características de la tierra.⁶ En cuanto al destino de las tierras, el 74.5% es superficie parcelada, el 21.6% es de uso común y el 2% corresponde a solares urbanos y parcelas con destino específico.⁷ La tendencia en la distribución de la propiedad social por género es la siguiente: el 16.4% de los titulares son ejidatarias y comuneras, el 22.1% son

⁶ Registro Agrario Nacional. Dirección de Titulación. Corte al 31 de diciembre de 2012.

⁷ Registro Agrario Nacional. Tipología de Sujetos Agrarios 2011. Dirección General de Estudios y Publicaciones.

poseionarias y el 38.2% son vecindadas.⁸ Si bien es cierto que las mujeres tienen una representación mayoritaria dentro del total de la población, en el sector agrario se transforman en grupos minoritarios y marginados de la propiedad, sobre todo los grupos secundarios: poseionarias y vecindadas.

En México, en la actualidad hay más de cinco millones de ejidatarios y comuneros que ocupan la mitad de las tierras cultivables, quienes conservan el 80% de los bosques y selvas, así como el 74% de la biodiversidad; sólo el 22.8% de las personas titulares de la propiedad social a nivel estatal son mujeres.

En las investigaciones participativas realizadas en el CDMCH sobre propiedad de la tierra y reglamentos ejidales en los años 2004, 2010 y 2013 se encontró que sólo el 22.8% de los titulares de la propiedad social a nivel estatal son mujeres, principalmente viudas, de edad avanzada, quienes sólo son propietarias hasta que un hijo varón alcanza la mayoría de edad. Estos datos coinciden con los proporcionados por el Registro Agrario Nacional en 2012, donde se reconoce además que el porcentaje de mujeres titulares varía de región a región. En las zonas indígenas el porcentaje es el más bajo —por ejemplo, en la región Altos-Tsotsil-Tseltal la titularidad de las mujeres es menor al 1% y en la región Tulum-Tseltal-Chol sólo el 14.7% de los titulares son mujeres—. También se identificó que las ejidatarias acceden a la tierra parcelada fundamentalmente a través de la herencia y la cesión gratuita. Le sigue en importancia la compra de tierras por efecto de alguna acción agraria y por medio de programas de titulación de tierras, sin pasar por alto la existencia de una serie de condicionantes como son: las leyes agrarias, las legislaciones civiles y las costumbres, que al estar cimentadas en concepciones patriarcales constituyen un obstáculo para el reconocimiento de la mujer rural como ciudadana independiente con derechos iguales (Deere y León, 2002).

En este sentido, los reglamentos ejidales y los estatutos comunales⁹ son instrumentos que recogen la costumbre y pueden o no limitar el ejercicio de los

⁸ Dirección General de Estudios y Publicaciones de la Procuraduría Agraria, con información del Registro Agrario Nacional al 30 de mayo de 2010, México.

⁹ El artículo 10 de la Ley Agraria señala que los ejidos operan de acuerdo con su reglamento interno, el cual debe contener las bases generales para la organización económica y social del núcleo y los requisitos para admitir nuevos ejidatarios; las reglas para el aprovechamiento de las tierras y las demás que el ejido considere convenientes para su desarrollo interno. Los reglamentos y estatutos deben ser aprobados y modificados por las asambleas de ejidatarios o comuneros, según corresponda, observando siempre que no contravenga la Ley Agraria y demás ordenamientos superiores.

derechos de las mujeres rurales y del resto de los habitantes del ejido o comunidad, por cuanto su obligatoriedad se extiende a todos. En la última investigación que se realizó en el CDMCH sobre el tema¹⁰ se encontró que en la mayoría de los reglamentos no sólo se regulan cuestiones relacionadas con las tierras del ejido, sino también aspectos de la vida privada; por ejemplo, se regula la libertad de credo, la libertad política, el libre tránsito, el control de horarios y la asistencia a eventos públicos de las personas de la comunidad, y en cuanto a las personas de fuera del ejido existen reglamentos que impiden que se puedan quedar a vivir en casa de una persona de la comunidad; ello bajo pena de multa, cárcel, expulsión o suspensión de derechos si se incumplen los acuerdos y esto es conocido por el comisariado ejidal. Los pocos artículos que en específico se refieren a las mujeres contienen obligaciones más que derechos: participar en las asambleas sin derecho a voto o representar al ejidatario ausente en lo referente a las cooperaciones y servicios comunitarios.

El despojo a mujeres como una forma de violencia feminicida

Como se apuntó líneas arriba, ante la crisis, la pobreza y todas las formas de despojo de la tierra y el territorio, en Chiapas los hombres están migrando y abandonando a sus familias. Las mujeres han tenido que asumir la responsabilidad de los cultivos y parcelas, retomando su trabajo como campesinas sin reconocimiento de sus derechos a la tierra, y además con tierras desgastadas, algunas en litigio y con intereses de cooptación; cumplen, además de las funciones reproductivas, funciones de abasto y sostenimiento familiar sin el reconocimiento de la familia misma, la comunidad y la sociedad. Es significativo cómo en muchos casos las mujeres, a través de su trabajo, se han reconocido nuevamente como campesinas “sin tierra” y han levantado cosechas para el consumo familiar sin el uso de químicos, haciendo “trabajo de azadón”, como ellas lo llaman. Sin embargo, en muchas ocasiones, al regreso de los hombres, las mujeres son despojadas de las tierras y las cosechas, lo que las coloca en franca desventaja.

Cuando no están presentes los titulares de las tierras, las mujeres han asumido la representación y las obligaciones ante la comunidad —servicio, coo-

¹⁰ Véase en este libro el artículo de Verónica Eboli sobre la investigación de los reglamentos ejidales.

peraciones, asistencia a asambleas, etcétera—; sin embargo, aun asistiendo a las asambleas y realizando los servicios comunitarios, ellas son multadas por la ausencia del titular de la tierra y con ello se les niega el reconocimiento a su trabajo y a sus derechos. Asimismo, al no ser titulares no tienen la posibilidad de detener la enajenación de las tierras cuando los esposos deciden venderlas, rentarlas o incluso cederlas, y tampoco pueden detener la inserción de programas de reconversión productiva, ecoturísticos y otros cuya función es mercantilizar y privatizar la tierra, lo que provoca graves problemas en sus comunidades.

En el CDMCH se han documentado más de cien casos de despojo a mujeres en ejidos y comunidades agrarias; ellas, transgrediendo la norma de exclusión, poseían tierras porque sus esposos se las dejaron tras migrar, porque sus padres se las otorgaron en herencia o porque las compraron ellas mismas. La mayor parte de estos despojos y desalojos fueron cometidos violentamente por los suegros, cuñados, hijos o autoridades ejidales y comunitarias, por considerar que las mujeres, tan sólo por serlo, no tienen derecho a poseer tierra de acuerdo con las normas patrilineales de herencia.

El 43% de los casos se localiza en la región socioeconómica Tulijá-Tsel-tal-Chol¹¹ que comprende los municipios de Tila, Yajalón, Chilón, Sabanilla, Sitalá, Tumbalá y Salto de Agua, casi todos ellos clasificados como de muy alta marginación (CONAPO, 2011). Las mujeres más vulnerables a ser despojadas de su solar o parcela son las casadas con hijos a su cargo (41%), por agresión proveniente de la pareja, la asamblea o los hermanos; en cuanto a las separadas con hijos a cargo (19%), son objeto de violencia principalmente por parte de la expareja y de los suegros, lo que demuestra, una vez más, que la titularidad individual del derecho, generalmente a favor de los hombres, ocasiona que éstos, al discutir, separarse o divorciarse, asuman que la mujer debe abandonar la tierra ya que su tenencia no es considerada como patrimonio familiar, sino como pertenencia exclusiva del jefe de familia.

Como se mencionó, de acuerdo con la información obtenida, las agresiones provienen mayormente de la expareja (12%), las autoridades (11%), los hermanos (11%), los hijos (10%), la asamblea (9%), la pareja y los suegros (8%). Estos datos reflejan la existencia y el dominio de una cultura patriarcal que no per-

¹¹ Región en la que existen fuertes conflictos relacionados con el control del territorio entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

mite a las mujeres acceder a la tierra y que sanciona colectivamente a las que intentan defender su derecho.

El 33% de las mujeres afectadas son mayores de 61 años, es decir, se trata de personas de edad avanzada, en tanto que sólo el 9% de las afectadas son menores de 30 años, lo que también confirma que son principalmente las mujeres de más edad quienes poseen derechos agrarios.

Los derechos que con mayor frecuencia son violados se refieren a la seguridad en la tenencia de la tierra, a la propiedad, al reconocimiento del aporte familiar, a heredar, a la legalidad, al acceso a la justicia, a la residencia y a la transmisión de derechos. Por otra parte, los factores generadores de discriminación hacia las mujeres son: 1) la existencia de hombres en la familia; 2) el no respeto a los derechos de las mujeres porque la costumbre es que ellas no deben tener tierra; 3) el no reconocimiento a su calidad de jefas de familia cuando los esposos migran o las abandonan; 4) la titularidad de la tierra a favor del jefe de familia, que elimina el sentido familiar de la propiedad social; 5) la aplicación de sanciones y acuerdos de la asamblea para restringir el acceso de las mujeres a la tierra; 6) el no reconocer a las mujeres ningún derecho sobre la tierra, pese a asumir la responsabilidad de las obligaciones de sus parejas dentro del ejido; 7) la posición machista de las autoridades, que buscan un acuerdo entre las partes sin reconocer los derechos de las mujeres; 8) el desconocimiento del valor de las labores de cuidado que realizan las mujeres, lo que ocasiona que ante una separación conyugal los hombres “que han mantenido a las mujeres” no reconocen ninguna obligación hacia sus esposas ni tampoco hacia sus hijos; 9) la agresión de los esposos o de las autoridades locales, como forma de desgastar y vencer la resistencia de las mujeres que defienden su derecho a la tierra, y 10) la edad avanzada de las mujeres, lo cual se toma como impedimento para que ellas conserven la titularidad de las tierras.

Estos despojos, generados por la discriminación patriarcal presente en los núcleos agrarios, son reflejo de la implementación de políticas públicas y de procesos jurídicos también patriarcales que no toman en cuenta las condiciones de desigualdad a las que se enfrentan las mujeres, y que les imponen permanentemente la dependencia y mediación de los hombres en el ejercicio de sus derechos.

En el CDMCH, con base en la experiencia de acompañamiento a mujeres en la defensa de sus derechos, se reconoce el despojo como una forma de vio-

lencia que puede terminar en feminicidio, lo que ocurrió en uno de los casos documentados, en el que un hombre mató a su madre porque ella se negó a darle la tierra para venderla y poder migrar. Otras mujeres han sido amenazadas de muerte o han sufrido intentos de feminicidio al ser atropelladas o lesionadas con machete u otros objetos cortantes.

En estos, como en todos los casos documentados, se observa que las mujeres se enfrentan a procesos de violencia directa, cultural y estructural tan fuertes física y psicológicamente, que generan un detrimento en su salud por la angustia, la desesperación y el estrés. Las mujeres que deciden resistir y luchar por su derecho a la tierra y no abandonar sus casas son evidenciadas comunitariamente como transgresoras de las costumbres y reprendidas por familiares y autoridades, quienes las castigan, por ejemplo, con el corte de suministro eléctrico y de agua como medida de presión para obligarlas a salir del ejido y aislarlas. Un elemento al que se enfrentan con su resistencia es a la impotencia de sentirse solas, al tomar conciencia de la desprotección absoluta en la que se mueven y de la injusta desigualdad institucional, social y cultural naturalizada que sufren. El mayor temor al que se enfrentan es a la necesidad de salir del ejido o de la comunidad sin tener otro lugar a dónde ir.

Las que han decidido abandonar sus comunidades y ejidos y migrar a las ciudades con sus hijos e hijas viven generalmente en condiciones de extrema pobreza, marginalidad e inseguridad; en el mejor de los casos, han tenido que incorporarse a trabajos de servicio racializados, con ingresos precarios e inseguros. Las más jóvenes se sienten vulnerables ante la violencia social y la posibilidad de ser cooptadas por organizaciones delictivas de trata de personas con fines de explotación sexual. Algunas se han acercado al CDMCH con la esperanza de recuperar “al menos un lugar para vivir en su comunidad”.

El no reconocimiento de su derecho a la tierra coloca a las mujeres en una situación de inseguridad y de vulnerabilidad ante el despojo y la violencia que les impide el ejercicio de su autodeterminación y les niega el derecho a una vida digna.

La necesidad de constituir una estrategia de lucha

El trabajo realizado por el CDMCH en cuanto a defensa de los derechos de las mujeres ha permitido que ellas reflexionen sobre su situación y tomen concien-

cia de que la titularidad de la tierra a favor del hombre como jefe de familia las coloca en una posición de subordinación y dependencia, y de gran vulnerabilidad ante la crisis actual, pues no tener tierra y no ser reconocidas como miembros activos y con igualdad de derechos que los hombres en la asamblea de su comunidad las coloca en una posición de gran vulnerabilidad ante el abandono y el despojo. En general, en las comunidades se reconoce que la esposa, muchas veces y de diferentes formas, no es considerada para compartir en igualdad los beneficios del patrimonio familiar. Con la política privatizadora del sistema patriarcal neoliberal, la desigualdad de género se profundiza y surgen situaciones de desventaja como las siguientes: ante la separación conyugal, el titular no tiene obligación hacia la pareja e hijos en el reconocimiento y sucesión de sus derechos; la mujer como hija no es considerada para ser heredera de las tierras si existen posibles sucesores varones en la familia; la sucesión patrilineal, que de hecho se reconoce oficialmente, deja a la mujer sin derechos ante la titulación del hijo heredero, quien no tiene obligaciones respecto de su madre, por lo que la mujer es excluida de los beneficios del patrimonio familiar e incluso desposeída de la tierra; la edad avanzada de la mujer se convierte en impedimento para seguir siendo titular de las tierras; finalmente, la intervención de la autoridad para defender sus derechos está anulada oficialmente y genera nuevas formas de violencia al avalar los despojos.

Con base en la experiencia obtenida en el acompañamiento de casos, en el CDMCH se reconoce que excluir a las mujeres de la propiedad es un problema de injusticia social que expresa el carácter patriarcal del sistema capitalista, el cual impide el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos de las mujeres. En consecuencia, en la organización se decidió que no era suficiente la defensa de casos individuales de despojo, violencia y exclusión de la tenencia, uso y usufructo de la tierra, sino que era necesario enfrentar el reto de generar una defensa social ante el carácter colectivo de las violaciones de los derechos a las campesinas e indígenas no sólo de Chiapas, sino de todo el país.

En virtud de ello, tras varios años de análisis, documentación de casos y discusión de estrategias con las mujeres campesinas e indígenas, se elaboró una propuesta jurídica orientada a evitar la exclusión de las mujeres de la tenencia y usufructo de la tierra. En dicha propuesta se planteó, en un primer momento, incidir para que se reforme la Ley Agraria y se incluya en ella el derecho a la copropiedad de las mujeres.

Uno de los casos que permitió reconocer la necesidad de realizar esta defensa social y elaborar una propuesta fue el de las mujeres de Bellavista del Norte, población del municipio de Frontera Comalapa; en este ejido las mujeres fueron despojadas porque el artículo 37 de su Reglamento refiere lo siguiente: “Las mujeres del ejido que se unan en matrimonio o en unión libre con hombres ajenos al ejido, deberán radicar fuera del ejido, pudiendo visitar a su familia cuando así lo deseen”. Esta disposición implicó una gran amenaza para las mujeres del ejido que decidieron casarse o unirse a hombres de fuera del ejido y no salirse de éste, sino hacer efectivo el ejercicio de sus derechos como ciudadanas mexicanas. La lucha jurídica y política que dieron las mujeres del caso fue exitosa, pues se logró legalmente que el 4° Distrito del Tribunal Agrario anulara dicho artículo, aunque en la práctica las autoridades ejidales continúan aplicándolo. Con esto se determinó buscar una solución de fondo, considerando que el problema de la exclusión de las mujeres de la tierra y de las decisiones comunitarias es el núcleo que genera y ha reproducido históricamente la subordinación de las campesinas e indígenas, y alegando, entre otras razones, que si se les concediera tierra a las mujeres el minifundismo se dispararía.

Para finalizar la propuesta de cotitularidad de la tierra y para gestionarla ante el Congreso de la Unión, las abogadas que trabajamos en ella observamos la urgencia de que las mujeres participaran en la discusión e iniciaran en la práctica estrategias y acciones para reconocer, promover e impulsar su participación en las decisiones sobre la tierra y el territorio y en la recuperación del sentido familiar de la propiedad —eliminado con la reforma del artículo 27 constitucional en 1992—. Existía la claridad de que es una lucha por el derecho de las mujeres no sólo a la tierra, sino también al territorio, ya que se recupera en la práctica el sentido de que los derechos sobre la propiedad social corresponden a la familia y de que tanto al hombre como a la mujer que conforman una pareja, independientemente del tipo de unión conyugal —esposa, concubina—, les corresponde la representación familiar en igualdad. Con esta propuesta se fortalece no sólo la integridad e igualdad al interior de la familia, sino también la vida comunitaria y su democracia interna al incluir a mujeres y a hombres con igualdad en las asambleas y en la toma de decisiones. Asimismo, la resistencia y la defensa de la propiedad social se proyectan sobre el territorio que habitan.

En 2015, siguiendo el camino de la lucha popular desde abajo y a la izquierda, y buscando la manera en que las mujeres fueran consideradas miembros de

ejidos y comunidades en igualdad a los hombres, los colectivos de mujeres indígenas y campesinas, el CDMCH y otras asociaciones y mujeres organizamos el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir para promover la participación de las mujeres en las decisiones sobre la tierra en sus comunidades y ejidos.

La cotitularidad de derechos agrarios como figura jurídica para garantizar el derecho de las mujeres a la propiedad de la tierra

En un primer momento, en el CDMCH se planteó que para garantizar este derecho para las mujeres era importante adoptar en la propuesta la figura de “cotitularidad de derechos agrarios”, en el marco de lo que aún queda de propiedad social. Lo anterior significaba que en la titulación conjunta se reconocería como cotitulares a los hombres y a las mujeres que integren una familia —artículo 13 de la Convención sobre los Derechos del Niño—; esto permitiría el ejercicio del derecho de las mujeres a participar en la toma de decisiones, a ejercer el derecho de uso, de control y de transferencia sobre la tierra, a tener voz y voto en las asambleas ejidales y comunales, y a decidir, junto con los hombres y en igualdad, el futuro de su familia y su comunidad.

La cotitularidad de derechos protegería a las mujeres contra el despojo de la tierra, y esta seguridad en la tenencia de la tierra permitiría a las mujeres y a sus familias considerar la tierra como un medio de vida, de lo que se deriva el derecho de acceder a la tecnología que el Estado tiene la obligación de proporcionar para frenar el desempleo, la migración y el abandono de las tierras, y las consecuencias personales y sociales que se generan en el contexto de privatización de la tenencia campesina de la tierra que amenaza con destruir los bienes naturales. La propuesta de cotitularidad era importante para contar con un instrumento que protegiera los derechos de las mujeres a la propiedad, y al mismo tiempo reconociera la existencia de la propiedad social, es decir, que restableciera el carácter inembargable, imprescriptible e inalienable que la propiedad social tenía antes de la contrarreforma agraria.

Sin embargo, al presentar esta propuesta a otras mujeres y organizaciones nos dimos cuenta de que iba en contra de nuestro posicionamiento feminista antisistémico, porque la cotitularidad se puede aplicar unitariamente, tanto en la propiedad social como en la privada, sin tomar en cuenta lo colectivo, lo comunal

de la propiedad social. También advertimos que, al pretender que la propuesta se presentara ante el Congreso para convertirla en ley, estábamos legitimando el sistema, lo cual era contradictorio con el posicionamiento feminista autonómico. Quizá lo más importante cuando compartimos la propuesta con las mujeres fue que se reforzó la idea de que, para lograr la transformación social que se buscaba, no era suficiente convertirla en ley, sino que se requería de un proceso impulsado desde abajo y a la izquierda, es decir, que mujeres y hombres desde la práctica en las comunidades y ejidos vayamos deconstruyendo el pensamiento patriarcal e individualista, e iniciemos la restitución del carácter familiar de la propiedad social con el reconocimiento de las mujeres como parte de las comunidades y ejidos con igualdad de derechos, lo que fortalece la vida comunitaria.

De la cotitularidad a la propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar para fortalecer la igualdad y la comunalidad

Retomando un posicionamiento feminista de abajo y a la izquierda, en el CDMCH decidimos replantear la “Propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra y por el derecho de las mujeres a decidir”, con la cual se busca que las mujeres sean reconocidas como miembros de los ejidos, es decir, que desde la práctica, en los ejidos y comunidades, se reconozca que todas las personas que habitan en los territorios comunales son integrantes de la colectividad con igualdad de derechos y de obligaciones.

Así, la propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra del CDMCH busca fortalecer la propiedad social y la colectividad de los pueblos, en contraposición con la tenencia individual de la tierra sólo para los hombres. Se parte de reconocer que todos los miembros activos, hombres y mujeres, de las familias campesinas aportan —en mayor o menor grado— trabajo, dinero, productos y servicios para el sostenimiento familiar. Se considera que la familia, base de la colectividad, presenta una gran variedad de formas de acuerdo con quienes la integran; en las comunidades indígenas de Chiapas las más frecuentes formas de familia son: la nuclear —integrada por el padre, la madre y sus hijos e hijas— y la extensa —integrada por el padre, la madre, sus hijos e hijas niños y solteros, junto con uno o varios hijos casados y sus familias—. También son frecuentes las familias integradas por un hombre con varias esposas y sus hijos, solteros y casados. En esas familias puede haber otros miembros, parientes o no,

como abuelos, suegros, tías, primos, nietos padrinos, y también pueden estar incompletas o desintegradas al faltar uno o varios de sus miembros.

Una definición útil para las zonas campesinas considera que la familia está integrada por las personas que comen todos los días del mismo fogón (Olivera, 1976); así, las mujeres —que son quienes paren a los hijos y generalmente se encargan de preparar los alimentos— juegan un papel importante en la integración y reproducción familiar. El reconocimiento de los aportes de cada miembro de la familia implica que se reconozca a las mujeres su contribución en el trabajo no sólo en la parcela y el solar, sino también en el trabajo reproductivo que realizan para conseguir y preparar los alimentos, en el cuidado de los hijos, en la limpieza de la casa y de la ropa, en el cuidado cotidiano de la salud y en el bienestar de toda la familia, actividades que dan vida a la colectividad y a la comunidad.

Reconocer que la tierra, la familia y el trabajo de hombres y mujeres son base de lo colectivo permite fortalecer las identidades comunitarias e iniciar el rompimiento de las desigualdades entre hombres y mujeres, pues al ser la familia un espacio primario de reproducción de la vida y la cultura, así como de toma de decisiones, se tiene que reconocer el derecho de hombres y de mujeres a la participación en igualdad para la toma de decisiones familiares, en la tenencia, uso y usufructo de la tierra, en el cuidado de los bienes naturales, en la construcción activa de la vida comunitaria y en la lucha por la autonomía de los pueblos.

El usufructo familiar de la tierra, asignado colectivamente en forma de parcelas para el cultivo familiar, no se opone al fortalecimiento de la comunalidad, sino que lo refuerza al organizar la participación en unidades familiares; pero, sobre todo, al incluir a las mujeres en la toma de decisiones se garantiza que las decisiones sean realmente colectivas, sin exclusiones, y que se sume su fuerza a la del colectivo.

Con la propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar, los padres, madres y todos los hijos e hijas tienen derecho a participar en las decisiones al interior de la familia, e incluso los menores de 18 años tienen el derecho a ser representados por sus padres en las decisiones comunitarias de las asambleas. Madre y padre pueden participar cada uno con voz y voto en las asambleas y tener derecho a ocupar cargos en los órganos de representación. Esto exigirá que el trabajo de cuidado en el hogar sea redistribuido colectivamente al interior de la familia, de tal forma que las mujeres y las jóvenes dispongan del tiempo, las posibilidades y las energías necesarios para participar en el colectivo.

La participación colectiva, el reconocimiento de las mujeres a participar y el ejercicio de mandar obedeciendo garantizarán que el poder no se concentre sólo en un pequeño grupo y que no se vuelva a excluir a las mujeres de la toma de decisiones y de los cargos de representación como consecuencia del machismo; pero, sobre todo, se garantizará que los representantes, hombres y mujeres, obedezcan los acuerdos colectivos y, en ejercicio de la autonomía, cuiden que ninguna institución del Estado imponga sus dinámicas desestructuradoras.

Las mujeres, que ahora sienten miedo y ven dificultades para participar en el colectivo, encontrarán seguridad al ser usufructuarias directas de la tierra y al sentirse reconocidas en igualdad de derechos a los hombres en la familia y en la comunidad.

El ejercicio del derecho de los pueblos a decidir permite exigir el acceso a información veraz y precisa y a la consulta, por lo que el Estado debe garantizar el respeto a estos derechos antes de otorgar permisos o licencias, o de emitir decretos que afecten los territorios de los pueblos indígenas y sus comunidades.

La propuesta elaborada de usufructo familiar de la tierra también considera que los ejidos y comunidades indígenas, partiendo de su derecho humano a la libre determinación —artículo 3 de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas—, pueden fortalecer su autonomía o autogobierno, al estar garantizado el usufructo familiar de la tierra de acuerdo con sus formas propias de organización y de administración de sus territorios y bienes naturales. Se considera que el usufructo familiar constituye un mecanismo que puede aportar a la construcción de autonomías y de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas para hacer frente a políticas extractivistas, mercantilistas y privatizadoras que amenazan la vida de las personas y de la Madre Tierra.

Para lograr la tenencia y usufructo familiar, es necesario que quienes integramos los ejidos y las comunidades conozcamos estas necesidades y las implementemos en la práctica, realizando cambios a los reglamentos internos o a los estatutos comunales para garantizar que la tierra sea de propiedad familiar, no individual, y para impedir que desaparezca la propiedad social. Además, es importante que, al hablar de defensa de la tierra y el territorio y al promover la defensa de los derechos colectivos, no se sectorice la postura y se tome en cuenta únicamente a quienes legalmente son titulares de la tierra, sino que participen de la decisión todos los miembros del ejido, pues resultaría incoherente hablar

de defensa de los derechos colectivos si los derechos de las mujeres siguieran estando ausentes.

Referencias

- Almeida, Elsa (2009). "Ejidatarias, posesionarias, avecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México" [informe de investigación]. México: International Land Coalition, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Procuraduría Agraria.
- Chávez Padrón, Martha (2010). *El Derecho Agrario en México*. México: Porrúa.
- CONAPO (2011). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2010*. México: CONAPO.
- González de Cossío, Francisco (1981). *Historia de la tenencia y explotación del campo en México*. México: Secretaria de la Reforma Agraria.
- Deere, Diana y Magdalena León (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México: PUEG-UNAM.
- Dirección General de Estudios y Publicaciones de la Procuraduría Agraria, con información del Registro Agrario Nacional al 30 de mayo de 2010, México.
- Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas del 28 de abril de 1927. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/3/1164/28.pdf> (consultado el 3 de octubre de 2017).
- Ley Agraria (1971). *Diario Oficial de la Federación*, 16 de abril de 1971. Disponible en: <http://www.pa.gob.mx/publica/MARCO%20LEGAL%20PDF/LEY%20FED%20REF%20AGR.pdf> (consultado el 3 de octubre de 2017).
- Olivera Bustamante, Mercedes *et al.* (2014). *Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: CDMCH, CESMECA-UNICACH, Juan Pablos Editor.
- Pérez Castañeda, Juan Carlos (2002). *El nuevo sistema de propiedad agraria en México*. México: Textos y Contextos.
- Reyes Ramos, María Eugenia (2006). "Mujeres y tierra en Chiapas". En *El Cotidiano*, septiembre-octubre, vol. 21, núm.139. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.
- SEDATU (Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano) (2012). "Registro Agrario Nacional". México: SEDATU.

Warman, Arturo (2003). *La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo*. En FAO, LandReform. Land Settlement and Cooperatives, 2003/2, Economic and Social Development Department. Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/006/j0415t/j0415t09.htm>.



Participación de las mujeres del colectivo “Las Gaviotas” en la construcción de su reglamento interno ejidal. San Sebastián Bachajón, municipio de Chilón, Chiapas.
Fuente: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

LOS REGLAMENTOS EJIDALES INTERNOS, MEDIOS JURÍDICOS PARA LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA EXCLUSIÓN DE LAS CAMPESINAS EN LA TOMA DE DECISIONES

Verónica Eboli Santiago

La implementación de políticas neoliberales ha acelerado el proceso de privatización e individualización de la propiedad social de la tierra. Desde 1992, las modificaciones a la Ley Agraria (1992), para la “regularización de la tenencia de la tierra en ejidos y comunidades” y “dar certeza jurídica a los sujetos de derechos agrarios”, fueron instrumentalizadas con la certificación y titulación individual de los derechos agrarios (PROCEDE, ahora FANAR). Más allá del discurso desarrollista del progreso agrícola campesino, se han facilitado los mecanismos jurídicos para el acceso y la operatividad del modelo extractivista de producción, lo que ha contribuido a legalizar el despojo y la explotación de los territorios y bienes naturales en posesión de los pueblos indígenas y campesinos y amenaza las bases que sostienen sus modos de vida.

Este proceso patriarcal y androcéntrico coloca a las mujeres indígenas y campesinas como dependientes de sus esposos ejidatarios y, al reconocer jurídicamente sólo a los hijos mayores como herederos de las parcelas y en segundo plano a otros de sus hijos varones,¹ profundiza la exclusión histórica de las mujeres campesinas e indígenas en relación con su derecho a poseer tierras y un lugar para vivir, y a su vez les niega el derecho a ser reconocidas como integrantes plenas de sus ejidos y comunidades. Como consecuencia, se les niega su derecho a participar en la toma de decisiones relacionadas con la tierra y el territorio.

Los bruscos cambios en la propiedad social y la exclusión de las mujeres de ella han quedado asentados en los reglamentos ejidales y comunitarios. En

¹ Ver el artículo 18 de la Ley Agraria vigente.

el presente trabajo se documentan las violaciones institucionales que en ese campo se cometen contra las mujeres. En este sentido, luego de la denuncia de exclusión del ejido que hicieran mujeres de Bellavista del Norte al Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH) (Padilla y Vázquez, 2017), nos dimos a la tarea de documentar y analizar los reglamentos internos inscritos en las ocho residencias² pertenecientes a la Procuraduría Agraria en Chiapas. Se revisaron 214 reglamentos, lo que permitió precisar las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales de los ejidos, así como las bases jurídicas a través de las cuales las mujeres de Chiapas son excluidas del acceso a la tierra y son discriminadas en el ejercicio de sus derechos humanos dentro del régimen de propiedad social.

La información obtenida de los reglamentos, junto con la documentación de casos de despojo a las mujeres registrados en el CDMCH y la información empírica reunida en las comunidades indígenas del estado, permitió elaborar colectivamente con las mujeres indígenas de tres regiones de Chiapas —Selva Norte, Altos y Fronteriza—, acuerpadas en el Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, la propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar de la tierra que se anexa al final de este libro, como un instrumento jurídico para la defensa de su derecho a ser reconocidas como legítimas integrantes de ejidos y comunidades, con derecho a poseer tierras y a tomar parte en las decisiones colectivas.

Dicha propuesta se centra en el reconocimiento de la tierra como un bien familiar, de manera que la tenencia y el usufructo de la tierra, junto con el reconocimiento de los derechos a la participación en las asambleas y a la representatividad de cargos comunitarios, se reconocen partiendo del derecho a la igualdad entre los hombres y las mujeres que integran las familias. Este planteamiento reafirma el carácter social de la tenencia de la tierra en los ejidos y comunidades, e incorpora un instrumento de lucha política para promover el reconocimiento de la participación política de las mujeres en las decisiones y para concientizar a los pueblos sobre la importancia de la defensa de la tierra y el territorio frente a las dinámicas capitalistas de despojo, destrucción y muerte.

² Se consideran como residencias las delegaciones regionales de atención de la Procuraduría Agraria en Chiapas.

La (no) presencia de las mujeres en los reglamentos ejidales

De acuerdo con la Ley Agraria vigente, los reglamentos internos son documentos en los que “se define la operación interna del ejido o comunidad, sin más limitaciones que las que marca la propia ley, sus disposiciones son de observancia obligatoria y la violación de sus principios se sanciona de acuerdo al propio reglamento y demás ordenamientos legales aplicables” (FIFONAFE, s.f.; artículo 10 de la Ley Agraria, 1992; artículo 47 de la Ley Agraria, 1971). La elaboración de su reglamento interno es responsabilidad de cada ejido, siendo la asamblea de ejidatarios la responsable de aprobarlo y hacer cualquier modificación cuando así se decida. Tanto el reglamento como sus modificaciones deben ser avallados por las autoridades agrarias, por lo que la omisión de las mujeres en ellos también es responsabilidad de aquéllas.

La participación de las mujeres en las asambleas se relaciona estrechamente con su reconocimiento como ejidatarias, lo que en las comunidades indígenas de Chiapas ocurre en escasas ocasiones, cuando heredan de sus padres un pedazo de tierra, generalmente después de que se ha descartado a los hermanos varones o cuando la heredan de sus esposos —regularmente cuando los hijos varones aún no pueden asumir ese derecho—. En esos casos, es frecuente que la mujer acceda a la tierra en una edad avanzada y sin la información necesaria, con lo cual los hijos la representan en las asambleas y aprovechan el espacio para apropiarse del patrimonio familiar de manera individual. Así, en las comunidades indígenas marginadas las mujeres ejidatarias sólo simbolizan el eslabón que mantiene la transmisión masculina de los derechos a la tierra, donde los hombres son los que participan en las asambleas y deciden sobre la propiedad social.

En consecuencia, las disposiciones incluidas en los reglamentos internos sólo reflejan los intereses de los hombres titulares quienes, al conformar el grupo legalmente reconocido, deciden sobre los derechos y las obligaciones, pero también sobre quién reconoce derechos y a quién sancionar; sus acuerdos están jurídicamente limitados por la ley, pero en la realidad están condicionados por los usos y costumbres patriarcales, uno de los cuales es el derecho patrilíneo de heredar la tierra.³

³ El 10.7% de los reglamentos en la parte introductoria o de antecedentes refieren que han sido

Por ello, en relación con el acceso a la tierra, las mujeres tienen menos posibilidades de heredarla; en los reglamentos internos se han establecido normas que, al recoger los usos y costumbres, fortalecen la sucesión patrilineal de la tierra, e incorporan las normativas legales para justificar este hecho y determinar la designación patriarcal de los sucesores de los derechos agrarios, como sucede con el artículo 18 de la Ley Agraria (1992) que establece el siguiente orden de preferencia para las sucesiones:

- 1) al cónyuge,
- 2) a la concubina o concubinario,
- 3) a uno de los hijos del ejidatario,
- 4) a uno de los ascendentes,
- 5) a cualquier otra persona de las que dependan económicamente de él.

El lenguaje en que se redacta la norma reitera la transmisión patriarcal y patrilínea de los derechos sobre la tierra; por una parte, se reafirma que el dueño tradicional de la tierra es el hombre y se da continuidad a la visión de que la tierra es propiedad individual masculina, ya que se establece que el titular sólo puede ceder sus derechos agrarios a una persona; y aunque se menciona a la esposa en primer lugar, en realidad los herederos son los hijos varones. Por otra parte, se reafirma que la transmisión de derechos seguirá siendo masculina, es decir, de hombres a hombres, debido a que se especifica que son los hijos los posibles sucesores, sin hacer referencia a las hijas.

Se observa que la preferencia hacia la esposa como sucesora es tomada en cuenta cuando el ejidatario no ha designado ningún sucesor, pero, paradójicamente, de una forma particular se asienta que los ejidatarios deben especificar en sus certificados a sus hijos como los sucesores de sus derechos agrarios. Así, aunque la ley positiva vigente da preferencia a la esposa o concubina como sucesora de los derechos agrarios del titular, en la vida real la esposa queda en segundo plano, ya que según las normas comunitarias el hijo mayor en algunos casos, o el menor en otros, es considerado el sucesor de las tierras, de la casa y de la jefatura de la familia; él heredará la tierra y la obligación de trabajarla porque

elaborados de acuerdo con los usos y costumbres del ejido, con fundamentos en los preceptos 10 y 23 fracción I de la Ley Agraria.

tendrá que hacerse cargo de la madre mientras viva, de las hermanas solteras y de la representación familiar ante la comunidad. Las hijas, según esa normativa, no reciben propiedades porque, de acuerdo con las normas patrilineales y patri-locales, tienen el casamiento como destino y se trasladarán a vivir con la familia de su pareja, ya sea éste originario de la misma comunidad o de otra.

A medida que el mercado y la cultura occidental han ido influyendo sobre la estructura y la vida de las comunidades indígenas, se han producido cambios en las normas tradicionales, sobre todo en la división sexual del trabajo; sin embargo, como ya se mencionó, las mujeres casadas generalmente siguen quedando excluidas de la sucesión ante la prioridad de los hijos varones. Sin embargo, la exclusión de las hijas de las generaciones jóvenes es un fenómeno más complejo porque en muchos lugares, rompiendo la costumbre, los padres les han heredado o regalado parcelas o parte del solar para construir sus casas, pues así tendrán un lugar donde vivir en el caso de que los esposos las abandonen, ya que los hijos, inmersos en el individualismo del sistema, han dejado de hacerse cargo de sus hermanas aun cuando sean los herederos de la tierra. En la actualidad es cada vez más frecuente que los padres consideren como heredera de la tierra a alguna de sus hijas o a todas, pensando también en que sus esposos pueden migrar, pero también hay casos en que esa donación depende del comportamiento de los yernos, quienes finalmente serán los beneficiarios directos de la tierra que los padres otorguen a sus hijas: “primero hay que ver cómo se porta”. Si el ejidatario no se convence de que el yerno la merece, esperará a que las hijas le den nietos varones para que ellos hereden la tierra cuando alcancen la mayoría de edad.

El acceso de las mujeres a la tierra por la vía de la compra está regulado desde 1992 por el artículo 80 de la Ley Agraria, hoy vigente, en el que se autoriza a los ejidatarios a enajenar sus derechos parcelarios. La enajenación de las tierras presupone una cesión de derechos a título oneroso debido a que la enajenación gratuita puede ser reconocida mediante la cesión o sucesión de derechos. Es decir, se autoriza la venta de las parcelas concertada entre el titular y un tercero, sin la necesidad de la aprobación de la asamblea ni de la familia, a cuyos miembros únicamente se les reconoce legalmente el derecho de preferencia ante la venta de la parcela, llamado “derecho de tanto”. Si el titular quiere vender la tierra, la esposa y los hijos tienen mayor derecho para comprarla que un tercero. Sin embargo, es importante aclarar que el 60% de los reglamentos internos revisados no hacen mención a este derecho.

Puede considerarse que, al requerirse la notificación de la familia en la que ésta renuncia al “derecho de tanto” para que el ejidatario pueda vender la parcela, de alguna manera se reconoce un régimen de copropiedad de la tierra por que se ratifica el vínculo de los derechos del ejidatario hacia la esposa e hijos. Sin embargo, la referencia del “derecho de tanto” se menciona solamente en el 18.20% de los reglamentos internos, y, de este porcentaje, sólo en el 11.20% de los casos se especifica a la cónyuge o concubina en el orden de preferencia; el 4.5% de los reglamentos hace mención a la renuncia de este derecho, pero sólo en el 2.6% de ellos se especifica la necesidad del consentimiento de las partes. Lo anterior refleja que, en la práctica, la esposa y los hijos quedan de hecho excluidos del proceso de venta en la mayoría de los casos.

La exclusión de las mujeres también se presenta en la posibilidad de que ocupen algún cargo de representación en los ejidos. Aun cuando en el 20.8% de los reglamentos se menciona a mujeres como integrantes del comisariado o del consejo de vigilancia, sus funciones en esos cargos no corresponden con las establecidas en la ley, sino que su participación se reduce a la reproducción de los roles de género tradicionales: “Fui tesorera, trabajaba preparando comida para recibir a las autoridades y asear la casa ejidal; sólo los hombres del comisariado son los que salen del ejido para hacer trámites”.⁴

Las formas tradicionales de convivencia de las comunidades, las desigualdades en los roles de género y las limitaciones que tienen las mujeres para participar en los órganos de representación ejidal también se ven reflejadas en los reglamentos internos (Olivera *et al.*, 2014). La principal limitación para que las mujeres ocupen cargos de representación es que, al no tener tierra y no ser titulares, no son consideradas como miembros del ejido o la comunidad. A eso se añade la sobrecarga en el trabajo de cuidado y el tiempo que dedican al cumplimiento de sus responsabilidades familiares y comunitarias como parte de sus roles de género, factores que, aun cuando tienen tierra, hacen muy difícil que puedan participar en las estructuras de gobierno y, más aún, aceptar la responsabilidad de ocupar un cargo de representación.

El desempeño de esas funciones está condicionado por las exigencias de tiempo, capacitación y conocimiento de las normas patriarcales que rigen el funcionamiento de las instituciones del gobierno local y los cargos de repre-

⁴ Entrevista a ejidataria de Villa Las Rosas, municipio de Ocosingo.

sentación comunitaria, además de que las mujeres tienen que someterse a las determinaciones patriarcales de la asamblea masculina. Los hombres, desde su posición de poder, consideran generalmente que ellas no son capaces de cumplir con los requerimientos de la asamblea, pero sobre todo no aceptan que las mujeres dejen sus “obligaciones domésticas” para ocupar un puesto que les dispute el monopolio del poder que tienen en la comunidad.

Sin embargo, esta situación ha cambiado en las últimas décadas en la medida en que los hombres migran con más frecuencia y las mujeres, además de ocuparse de la parcela, tienen que hacerse cargo del gobierno local. Algunas veces son jóvenes solteras con estudios medios o profesionales las que han sido aceptadas para desempeñar cargos de impronta masculina: agentes municipales, comisariados ejidales o integrantes del consejo de vigilancia.

En Chiapas, al ser el ejido o la comunidad un espacio con preeminencia masculina en donde patriarcalmente se norma y controla la vida de las mujeres campesinas e indígenas, y por lo tanto su participación en los espacios públicos, el desempeño de sus funciones como mujeres representantes de la comunidad está condicionado por la asamblea, sujeto a normas excluyentes y a los roles tradicionales de género, aun cuando oficialmente se ha mandatado la participación femenina en los cargos de representación.

El 19 de diciembre de 2016 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la adición de un segundo párrafo al artículo 37 de la Ley Agraria, el cual menciona lo siguiente:

Las candidaturas a puestos de elección que integran el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia, deberán integrarse por no más del sesenta por ciento de candidatos de un mismo género, pudiendo aspirar a cualquiera de los puestos indistintamente. Para las comisiones y secretarios auxiliares con que cuenta el comisariado ejidal, se procurará la integración de las mujeres.

Esta modificación se realizó con la finalidad de dar respuesta a la histórica desigualdad entre hombres y mujeres en materia de derechos agrarios, según lo expuso el legislador Álvaro Ruiz ante el pleno del Senado (Senado de la República, 2016), pero también fue una respuesta a la lucha de las mujeres feministas por la igualdad de género.

Sin embargo, la implementación de una cuota de género para “exigir” la participación de las mujeres en los órganos de representación ejidal seguirá siendo un asunto pendiente en tanto no se aborde un elemento central: la exclusión de las mujeres en los espacios de participación política y de ejercicio de derechos, en la medida en que no se reconoce a las mujeres como miembros de los ejidos y comunidades con igualdad de derechos, asunto que está intrínsecamente relacionado con su acceso a la tierra. Estos elementos contribuyen a la existencia de relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres.

Es triste comprobar que, en la mayoría de los casos en los que las mujeres ocupan cargos ejidales, de gobierno o de justicia, las dificultades mencionadas se expresan como alianzas entre los hombres para subordinar y silenciar a las mujeres, lo que contribuye a que su actuación en las sesiones sea pasiva, a que sus puntos de vista se sometan al poder masculino y a que su presencia sea esporádica (Cameras, 2016).

La baja o nula participación de las mujeres en los cargos de representación es expresión del androcentrismo y la discriminación de género que coloca a las mujeres en una posición subordinada, relegadas al ámbito doméstico, sin presencia, voz ni voto en la vida comunitaria, y sometidas al dominio de los padres, esposos y hermanos en la cotidianidad. Si bien se documentó una mayor presencia de las mujeres en la vida pública como consecuencia de la alta migración de ejidatarios, también se encontró que, en la práctica, otra dificultad para su participación en cargos de representación es que los esposos o los padres no les dan permiso para viajar fuera de su comunidad, de manera que violan su derecho de movilidad. Pero el elemento más difícil de superar es el imaginario discriminatorio y misógino que se encuentra anidado en la cultura campesina: los hombres dicen que ellas, por ser mujeres, no saben cómo actuar, no saben hablar, no pueden comunicarse en castellano, tienen miedo de participar, no saben relacionarse como los hombres. Este imaginario, culturalmente dominante y por lo tanto compartido total o parcialmente por las mujeres campesinas, explica por qué aceptan quedarse en casa y dedicarse al cuidado de los hijos, el marido y los animales. Muchas afirmaron que no les interesaba la política, que “eso es asunto de los hombres”.

Esa ideología discriminatoria y excluyente de las propias mujeres se reafirma en los reglamentos internos, donde los ejidatarios establecen acuerdos que profundizan la discriminación hacia las mujeres:

Por acuerdo se decidió que las mujeres no participaran en las asambleas debido a que una vez una mujer tomó cargo de autoridad y su participación no le gustó a la asamblea, así que acordaron que ya no las nombrarían como autoridades y que no participaran en las asambleas.⁵

De lo anterior puede concluirse, desde el punto de vista feminista del CDMCH, que los reglamentos ejidales y comunales son instrumentos que reflejan el carácter patriarcal del sistema, pero además lo legitiman y reproducen en tanto que sirven de base al poder masculino institucionalizado para ejercer exclusión, discriminación y otras desigualdades de género que individual y colectivamente oprimen a las mujeres.

Voz y voto en las asambleas

Sólo en el 1.9% de los reglamentos se menciona el derecho de voz y voto de las mujeres en las asambleas. Las mujeres que son ejidatarias y no tienen quien las represente en las asambleas acuden para justificar su asistencia, pero en general, como se apuntó previamente, no hablan, no participan en las decisiones, no votan y hasta pueden quedar exentas de participar por acuerdo de la asamblea. Por el contrario, sólo en el 7% de los reglamentos se menciona la posibilidad de que las mujeres representen en las asambleas a sus esposos ejidatarios cuando están ausentes o hayan migrado, siempre que ellas se hagan cargo de las cooperaciones y los servicios a la comunidad, con el agravante de no tener derecho a voz ni a voto.

La exclusión generalizada de las mujeres de las decisiones colectivas y de la elaboración de los reglamentos ejidales repercute en la vida comunitaria y deja un margen muy amplio para que los instrumentos que la rigen sean elaborados libremente desde la condición masculina imperante, incluyendo, sin ninguna limitación y desde una visión patriarcal, normas culturales que limitan a las mujeres en el ejercicio y respeto de sus derechos individuales y colectivos. Esta exclusión ayuda a la reproducción de la cultura patriarcal del sistema capitalista.

⁵ Entrevista realizada a pobladora de Santo Domingo Las Palmas, Maravilla Tenejapa, en agosto de 2012.

Un ejemplo es el reglamento interno del ejido Bellavista del Norte ubicado en la región fronteriza de Comalapa, inscrito en el Registro Agrario Nacional,⁶ que contiene la siguiente disposición violatoria de los derechos de las mujeres:

Las mujeres que se unan en matrimonio o unión libre con hombres ajenos al ejido, deberán radicar fuera del ejido, pudiendo visitar a su familia cuando así lo deseen. Es obligación de los padres, informar a sus hijas de esta disposición. Quien no cumpla será desalojado del ejido, para lo que se solicitara al Ministerio Público que intervenga en la diligencia de desalojo.⁷

A partir del 15 de octubre de 2001, fecha en que fue inscrito el reglamento mencionado, los integrantes del Comisariado Ejidal comenzaron a citar a las mujeres casadas con fuereños y obligaron a dos mujeres a abandonar el ejido. Al año siguiente, la asamblea ejidal acordó la expulsión de cinco mujeres más, a las que amenazó con cortarles los servicios de agua y energía eléctrica, así como con despojar a sus padres de sus tierras y derechos dentro del ejido y con impedir que sus hijos continuaran asistiendo a la escuela.

Aun cuando este caso fue presentado por el CDMCH en un proceso legal de denuncia⁸ que se ganó, y aunque la Comisión Nacional de Derechos Humanos acreditó la violación a los derechos humanos de no discriminación, igualdad, seguridad jurídica y legalidad previstos en los artículos 1° y 16 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en perjuicio de las mujeres del ejido Bellavista del Norte, la resolución no fue aceptada por la comunidad, que alegó su derecho a la autonomía, con lo que los ejidatarios continúan amenazando e intimidando a las mujeres del ejido.

La falta de actuación de las autoridades agrarias y estatales ante el acuerdo judicial de nulidad parcial y relativa del reglamento ha generado incertidumbre, inseguridad, conciencia de la impunidad e inestabilidad en las mujeres del ejido, que continúan resistiendo a las presiones de desalojo ejercidas por los ejidatarios y tienen mucho temor.

⁶ Institución de carácter público a la que le corresponde dar certeza jurídica de todos los actos que sobre la propiedad ejidal y comunal se realizan en los ejidos y comunidades.

⁷ Caso presentado por el CDMCH en la preaudiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos sobre Femicidios y Violencia de Género en abril 2012

⁸ Para mayor información ver: <https://tppchiapas.blogspot.mx>.

El ejemplo deja claro cómo los reglamentos internos reafirman y reproducen ideologías, costumbres y creencias que alimentan la discriminación hacia las mujeres y la vulneración de sus derechos individuales y colectivos. Esa exclusión no sólo es una violación de los derechos de las mujeres al reconocimiento de su derecho a la tierra, a la participación y a la libertad de residencia, sino que también es un obstáculo para el ejercicio de otros derechos como, el derecho a la seguridad en la tenencia de la tierra, a ser sucesora, a vivir en el ejido, a la justicia, y a vivir dignamente y sin violencia. De esta manera, la exclusión de las mujeres al acceso a la tierra imposibilita que tomen decisiones, ya que sus derechos se encuentran condicionados por factores culturales y jurídicos, y esto trae por resultado que el ejercicio de los derechos ciudadanos, y en general la vida de las mujeres, se encuentren mediados por las decisiones de los hombres en el nivel familiar, y por las decisiones de la asamblea en el comunitario y social.

En este sentido, la función de los reglamentos internos de regular la vida social es muy amplia, pues en la cotidianidad comunitaria no sólo abarca lo relativo a la organización económica y agraria, sino también aspectos culturales, relaciones sociales y normas de conducta. Esta situación ocasiona que las mujeres campesinas enfrenten retos sociales, culturales y jurídicos de género, clase y etnia, no sólo cuando se trata de ejercer derechos relacionados con la tierra y el territorio, sino también cuando deciden transformar las normas y costumbres que rigen las relaciones familiares y las conductas sociales que han discriminado históricamente a las mujeres y vulnerado sus derechos individuales y colectivos en los diferentes ámbitos privados y públicos en los que participan.

A manera de cierre

El hecho de que los reglamentos internos coincidan y avalen las políticas de privatización del modelo extractivista ha generado la modificación de la organización productiva y social de la propiedad, lo cual coloca a las mujeres en una situación aún más dependiente y vulnerable desde los puntos de vista económico, político y social. Cuando los titulares o la asamblea toman la decisión de vender o rentar las tierras a las agroempresas, a los mineros o a las grandes constructoras de presas y carreteras u otros particulares, generalmente no consultan con las mujeres, quienes sin haberlo decidido se ven obligadas a migrar con sus hijos a las periferias urbanas de las ciudades. En el CDMCH se han

documentado más de cien casos de despojos de tierra sufridos por las mujeres, muchos de ellos realizados por campesinos migrantes que han vendido la tierra para pagar a los traficantes de personas —polleros— su ingreso a Estados Unidos, y han dejado a su mujer y a sus hijos sin un sostén, y muchas veces incluso sin un lugar donde vivir.

Lograr que las mujeres puedan decidir sobre la tierra en las comunidades y los ejidos implica necesariamente que sean reconocidas como integrantes de los colectivos ejidales en igualdad a los hombres y, por lo tanto, que las parcelas dejen de ser consideradas como propiedad individual masculina; es decir, que la propiedad social de la tierra deje de ser, en los hechos, propiedad privada de los hombres. Reivindicar la tenencia familiar de la tierra para dotar con una base jurídica concreta el derecho de las mujeres a participar en la toma de decisiones comunitarias fortalecerá el ejercicio no sólo de los derechos de las mujeres contra los despojos, sino de todos los derechos de los pueblos indígenas y campesinos frente a las políticas y programas neoliberales del gobierno, que sólo han ocasionado mayores niveles de pobreza y marginación.

En este sentido, la propuesta de tenencia familiar promovida por las mujeres campesinas e indígenas que integran el Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, que se anexa al final de este libro, es una herramienta jurídica y política para la concientización y el reconocimiento del derecho de las mujeres a la tenencia, uso y usufructo de la tierra, pero sobre todo es un instrumento de fortalecimiento comunal, de construcción de vida y de ejercicio de derechos para las mujeres y sus pueblos. Esperamos que la discusión, apropiación e incorporación de la propuesta en los reglamentos internos de ejidos y comunidades abra muchas posibilidades para el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres, y que además de reafirmar el sentido colectivo de la tenencia de la tierra nos proteja del despojo de los bienes naturales; que incorpore a las mujeres y a todos los habitantes de los ejidos en la toma de decisiones, y que propicie su participación política informada y consciente.

Finalmente, es pertinente dejar claro que la participación de las mujeres en la tenencia, uso y usufructo de la tierra y su participación en la toma de decisiones en igualdad a los hombres, como establece la Ley de Acceso a una Vida Libre de Violencia, no solamente implica un cambio en los reglamentos ejidales y comunitarios, sino también hace necesario un cambio profundo en los roles

tradicionales y en el funcionamiento social para eliminar las desigualdades de género, clase y etnia que han subordinado y marginado a las comunidades campesinas al capital. Es necesario un cambio en la vida personal y una recuperación de lo comunal y lo humano, en el campo y en la ciudad, que nos acerquen a la posibilidad de construir otro mundo posible.

Referencias

- Cameras Myers, Mariel (2016). *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CESMECA-UNICACH.
- FIFONAFE (Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal) (s.f.). *Gerenciamiento de Núcleos Agrarios. Organización Agraria Básica. Reglamento del ejido*. México: FIFONAFE. Disponible en: <http://www.fifonafe.gob.mx/gerenciamiento/sec2.php?id=30> (consultado en agosto de 2017).
- Ley Agraria (1992). *Diario Oficial de la Federación*, 26 de febrero de 1992. Disponible en: http://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Ley_Agraria (consultado el 3 de octubre de 2017).
- Ley Agraria (1971). *Diario Oficial de la Federación*, 16 de abril de 1971. Disponible en: <http://www.pa.gob.mx/publica/MARCO%20LEGAL%20PDF/LEY%20FED%20REF%20AGR.pdf> (consultado el 3 de octubre de 2017).
- Olivera Bustamante, Mercedes, Flor Marina Bermúdez Urbina y Mauricio Arellano Nucamendi (coords.) (2014). *Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. México: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, CESMECA-UNICACH, Juan Pablos Editor.
- Padilla, Alma y Claudia Vázquez (2017). “Las mujeres que se unan con hombres ajenos al ejido deberán radicar fuera del ejido”. En Gisela Espinosa (coord.), *Mujeres rurales en lucha por sus derechos y su ciudadanía*. México: REDPAR.
- Senado de la República (2016). *Reformas a la ley agraria garantizan los derechos humanos y el empoderamiento de las mujeres rurales de México*. México: Senado de la República-Coordinación de Comunicación Social, 10 de noviembre. Disponible en: <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/grupos-parlamentarios/32372-reformas-a-la-ley-agraria-garantizan-los-derechos-humanos-y-el-empoderamiento-de-las-mujeres-rurales-de-mexico-senador-avila-ruiz.html>.



Huerto de chayotes y plátanos, en el fondo acahuales. Ejido Emiliano Zapata, Reserva de la Biósfera El Ocote, Chiapas.
Fuente: Gerda Ursula Seidl.

“PIENSAN QUE NO VALEMOS LAS MUJERES O QUE NO TRABAJAMOS”. POLÍTICAS PÚBLICAS, ACCESO A LA TIERRA Y ALIMENTACIÓN

Gerda Ursula Seidl

Problemática alimentaria y la forma en que afecta especialmente a las mujeres

Es bien sabido que las mujeres en todo el mundo cumplen una tarea fundamental para la alimentación de las familias y comunidades. No sólo se encargan de la mayor parte del procesamiento de los alimentos —conservar, cocinar, hornear, etcétera— y de hacerlos llegar a la mesa de sus familias, sino que también llevan a cabo propiamente una gran parte de la producción agrícola. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) estima que en los países del sur entre el 60% y el 80% de la producción de alimentos recae en las mujeres, y el 50% a nivel mundial (FAO, 1996, citado en Oxfam, 2011). Debido a la migración masculina, entre otros factores, en América Latina y el Caribe las mujeres “ocupan cada vez más espacios productivos en las zonas rurales [...] como jefas de la organización productiva y laboral de las parcelas familiares” (Reyes, 2006). Sin embargo, esta mayor carga de responsabilidad de las mujeres no se ha reflejado de manera igual en su acceso a la tierra y a los recursos necesarios para producir ni en la toma de decisiones. Son ellas quienes tienen que luchar en la cotidianidad para resolver la falta de alimentos adecuados para la familia y para afrontar las enfermedades resultantes de una mala alimentación.¹ Todo ello en un contexto de crisis alimentaria prolongada que

¹ Para el contexto mexicano hay que añadir que ellas no sólo son las más afectadas por desnutrición y anemia, sino también por la mala nutrición, la obesidad y el sobrepeso que se ha expandido de forma

se manifiesta en precios bajos para los productos campesinos, insumos caros para la producción, precios altos de alimentos básicos, deterioro de los recursos naturales, aumento de plagas y desastres naturales y una pérdida de (agro)bio-diversidad sin precedentes.

Importancia de la tierra para las mujeres y para la alimentación

No existe información precisa sobre cuántas mujeres trabajan la tierra —entendida como la parcela agrícola— por sí solas. Un dato lo aporta Pacheco (2011, citado en Espinosa, 2015), quien estima que las mujeres que cultivan la tierra apenas constituyen el 11% de la población económicamente activa rural. Pero se sabe que las mujeres campesinas, aparte de las tareas domésticas y de cuidado de otros, muchas veces participan en las labores de la parcela —la mayoría de las veces sin remuneración—, producen en su traspatio o solar y recolectan frutas, hierbas y verduras silvestres. Cuando el varón está ausente por muerte, separación o migración, la mujer es quien se hace cargo de la unidad doméstica completa, organizando o llevando a cabo tanto los trabajos productivos, como los reproductivos.

En especial temas como la alimentación, el acceso, control, usufructo y tenencia de la tierra, y la calidad de la misma, son claves. En México, aproximadamente el 25% de los sujetos agrarios —ejidatarios o comuneros— son mujeres, y éstas en muchas ocasiones son viudas y utilizan la tierra sólo mientras sus hijos varones no alcanzan la mayoría de edad. En Chiapas, estas cifras son aún más bajas. Según datos de Reyes Ramos, en 2004 el 12.9% de los ejidatarios eran mujeres —y el 87.1% varones—, mientras que el 24.14% de los comuneros eran mujeres —contra el 75.86 % de varones—² (Reyes, 2006).

No poder comprobar la tenencia de tierra limita a la mayoría de las mujeres del campo para que accedan a proyectos productivos, a créditos para

epidémica entre la población mexicana.

² Hay que aclarar que en los ejidos chiapanecos la presencia de mujeres ejidatarias se restringe a algunas regiones en particular: Soconusco y Centro, donde los ejidos se conformaron a partir de los años treinta en el reparto agrario cardenista, y que el número relativamente alto de comuneras corresponde casi en su totalidad al municipio de San Juan Chamula. Reyes Ramos obtuvo sus datos a partir de documentos del PROCEDE; es posible que si se consideran los ejidos y comunidades que no aceptaron este programa se obtengan otros datos.

la producción y a ciertos programas agrícolas como Proagro Productivo o Progan, entre otros, lo que ocasiona que no se beneficien de recursos para proyectos de infraestructura o para comercialización a través de organizaciones campesinas; sin embargo, ha de tomarse en cuenta que no todos estos programas son eficaces, transparentes y de acceso justo y democrático ni han logrado sacar a la economía campesina de la situación devastada en la que se encuentra.³ Aunque se critica que la política de subsidio crea y refuerza las enormes desigualdades que se observan en el campo mexicano, quien no tiene papeles sobre la tierra ni siquiera puede decidir si solicita o no estos apoyos. Además, el no tener papeles que certifiquen la posesión de la tierra significa en los hechos la exclusión de la toma de decisiones en los núcleos en los que participan los sujetos agrarios —ejidatarios, comuneros—, que en su mayoría son hombres de edad avanzada —el promedio de edad de los ejidatarios es de 59.8 años— (SEDATU, 2013) y, ya en nivel secundario, avecindados y poseionarios, en su mayoría también hombres.

Políticas públicas para el campo

Las políticas públicas también invisibilizan el rol productivo de las mujeres y su relación con la tierra, y contribuyen a reafirmar el rol reproductivo que tradicionalmente se les ha asignado. Los programas implementados a partir de estas políticas tienen un enfoque asistencialista y se dirigen casi exclusivamente a mujeres, como por ejemplo: Prospera (antes Oportunidades y antes Progresá), PAL-Esquema Sin Hambre,⁴ los desayunos escolares del DIF⁵ —estos se dirigen a niños, pero las responsables para preparar dichos desayunos son las mujeres— Canasta Básica o Bienestar de Corazón a Corazón.⁶ Sin embargo, las políticas agrícolas dejan fuera en gran medida a las mujeres, con excepción de algunos programas desarrollados en los últimos años mediante los cuales se dotó a mujeres de proyectos productivos, aunque no son programas de larga duración ni de amplio alcance en cuanto a número de beneficiarias. A nivel

³ Para una crítica a los programas para el campo, ver Fox y Haight (2010).

⁴ Programa Alimentario de la Cruzada Nacional contra el Hambre.

⁵ Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia

⁶ Un programa del gobierno de Chiapas en el sexenio de Manuel Velasco Coello que dota a mujeres con una caja que contiene algunos productos comestibles industrializados y que se ha usado con fines electorales.

nacional, de cada cien personas beneficiadas por el Proagro Productivo (antes Procampo), sólo veintitrés son mujeres (SAGARPA, 2013: 8), lo que coincide aproximadamente con el porcentaje de mujeres sujetas agrarias.

Entre las personas beneficiadas por los 63 programas dirigidos al campo, las mujeres constituyen un porcentaje muy destacado, el 42.1%, lo que se observa como positivo. Sin embargo, un análisis más detallado revela que sin el Programa Oportunidades ese porcentaje sería sólo del 14% (Robles, 2009, citado en Espinosa, 2015), lo que confirma la observación de que las políticas públicas para el campo tienen una orientación de política social y ésta se focaliza en las mujeres como receptoras de “ayuda”.

Se destina un presupuesto muy elevado para el campo —304 751 millones de pesos en el presupuesto federal de 2017—, del cual más de la mitad se gasta en programas sociales. La organización Iniciativa Valor al Campesino reportó, en relación con el Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural⁷ 2017, que: “6 de cada 10 pesos invertidos corresponden a rubros sociales, mientras que sólo 3.6 pesos se aplicarán en apoyo a la producción” (Iniciativa Valor al Campesino, 2016).

Esta tendencia no es nueva para el sexenio en curso, sino que se está reproduciendo por la imposición de las políticas neoliberales a partir de 1982, y más claramente a partir de la creación de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) tras la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994. La atención al sector rural obedece a un enfoque de atención a la pobreza y no a la visión del estímulo a las actividades productivas (Iniciativa Valor al Campesino, 2016). Son muchas las voces que señalan que las políticas públicas para el “campesino”⁸ fomentan el consumo, mas no la producción: “Las políticas públicas orientadas a resolver la crisis alimentaria, apoyan fundamentalmente el consumo y no la producción y son a todas luces insuficientes para detener el declive del ingreso rural. Conducen a una dependencia con el Estado” (Rubio, 2009).

⁷ No es un programa específico, sino un anexo al presupuesto federal que contiene el conjunto de las acciones del gobierno en materia de desarrollo rural.

⁸ Si bien hay políticas agrícolas que fomentan la producción y comercialización, éstas se dirigen en su mayoría y con montos mucho mayores a productores agrícolas de gran escala y a la agroindustria, que ha sido la más beneficiada tanto de las políticas macro neoliberales —la apertura comercial y la de regulación—, como también de los subsidios en la era neoliberal (Meza y Acuña, 2010; Fox y Haight, 2010).

En general, se trata de políticas y programas que no consideran a quienes trabajan en el campo como productores capaces de alimentar al país y de contribuir al desarrollo de sus regiones, sino como consumidores y consumidoras, en muchos casos de los productos de la industria alimenticia. El programa más importante en este sentido es Oportunidades (ahora Prospera), el cual cubre el mayor porcentaje de hogares: el 49.7% (ENSANUT, 2012). En el caso de Chiapas, el porcentaje llega al 71%,⁹ ya que se benefician aproximadamente 700 000 familias.

Un punto preocupante de los programas de transferencia es que crean dependencia, como ya se mencionó, y fomentan la percepción de que las personas son eternamente pobres y necesitadas de ayuda, en vez de fortalecer la independencia y la autosuficiencia. Otra crítica es que programas como el Prospera profundizan desigualdades ya existentes de género porque adjudican a las mujeres adultas, en el nombre de la corresponsabilidad, más trabajo reproductivo no pagado, y las hacen responsables de la salud, la educación y la alimentación de los hijos, de la planificación familiar en la pareja, y hasta de trabajos comunitarios como barrer la plaza o levantar la basura, sin que estas tareas se distribuyan de manera equitativa en la familia o en la comunidad y sin que el apoyo recibido cambie su situación de subordinación y discriminación (RedPAR, 2000). Los hombres, por el contrario, para recibir programas de ayuda como el Proagro Productivo (antes Procampo), Progan o Fomento Café no tienen que realizar trabajos asignados por los programas ni encargarse del cuidado de sus hijos o de su salud reproductiva, porque pueden acceder a ellos sólo demostrando la tenencia de la tierra y reuniendo algunos documentos.

Los programas prometen salidas individuales a problemas sociales como la pobreza alimentaria y multidimensional; sin embargo, en los hechos no han mejorado la alimentación ni han sacado a las personas de la pobreza, como demuestran las estadísticas del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), en las que no se observa una disminución de la pobreza en el medio rural y, en cambio, sí se aprecia un aumento progresivo de enfermedades relacionadas con la alimentación como obesidad, diabetes y enfermedades cardiovasculares (CONEVAL, 2013; ENSANUT, 2012). Hay indicios de que los niños beneficiarios del programa Prospera se encuentran

⁹ Cálculo obtenido a partir de datos del INEGI y de SEDESOL/Prospera.

en peores condiciones nutricionales que aquellos que, en iguales condiciones sociales, no están inscritos en este programa (Isitame, s.f.). No son pocos los relatos de casos sobre funcionarios de Prospera que menosprecian o ignoran el valor de la producción propia de las familias campesinas, y que obligan o instan a las beneficiarias a comprar alimentos en vez de a consumir lo que producen. “Nos dicen que si nos ven otra vez comprando chanclas o ropa nos van a quitar el programa. Quieren que compremos frutas y verduras. ¿Pero por qué, si lo tenemos en la casa?”, afirma una señora del municipio de Ocozacoautla.

En este sentido, el ejemplo referido es revelador no sólo de la ignorancia o el desinterés del personal encargado de estos programas, sino de que en general los programas sociales que apoyan el consumo dejan totalmente fuera la dimensión de la tierra, así como el hecho de que las personas rurales que han vivido durante generaciones de y con la tierra tienen conocimientos sobre cómo producir, y que una gran proporción de ellas sigue cultivando la tierra. En los programas de ayuda alimenticia se entrega ésta de la misma forma en las ciudades que en los poblados rurales; en la tienda de DICONSA¹⁰ de Iztapalapa se encuentran exactamente los mismos diecinueve productos “básicos” que en una comunidad indígena en Los Altos de Chiapas, entre ellos leche en polvo, harina de maíz (Maseca), lentejas, frijoles, huevos, avena y café soluble. Para los desayunos escolares del DIF se reparte indistintamente la misma verdura deshidratada y atún en la Selva Lacandona, que en la Costa chiapaneca, y se supone que los pagos en efectivo se utilizan en todas las zonas para comprar los alimentos que se ofrecen en los puntos de venta de DICONSA o en las tiendas cercanas.

En muchos estudios se ha denunciado el control que el Estado ejerce a través de estos programas sobre la vida de las mujeres,¹¹ lo absorbente que es en cuanto al tiempo que deben dedicar las mujeres beneficiarias para participar en todas las tareas, y la violencia familiar, que en ocasiones ha aumentado al recibir el programa —por ejemplo, cuando el esposo borracho le quita el dinero a la mujer que lo recibe—. Sin embargo, también hay que

¹⁰ Sistema de Distribuidoras Conasupo S.A. de C.V., una empresa privada con participación del estado que, con sus 557 856 puntos de venta, tiene un monopolio sobre los alimentos básicos industrializados.

¹¹ “El gran patriarca en la casa fue cambiado por el gran patriarca del Estado”, Ivonne Vizcarra Bordi en una conferencia, 23 de junio de 2017.

mencionar percepciones favorables de las beneficiarias, como que los programas les proporcionan un pequeño ingreso propio, aprenden nuevas cosas y pueden salir y reunirse con otras mujeres (RedPAR e Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, 2015), o que los programas ayudan a que los hijos e hijas sigan estudiando. A pesar de ello, es importante enfatizar otro aspecto, la tendencia que se observa a la infantilización de las mujeres a través de estos programas sociales, especialmente los relacionados con la alimentación. Para recibir los beneficios, se les dice dónde y qué comprar, cómo cocinar y qué comer, como si las mujeres no lo supieran. En el caso de los desayunos escolares del DIF, relatan ellas: “Nos dicen que tenemos que darles a los niños la verdura deshidratada y la pasta integral. ‘Pero ¿cómo?’, decimos, ‘¿si no les gusta comer eso?’ ‘Allí se las ingenian ustedes’, nos dicen, ‘pues eso es lo que tenemos que darles de comer’”.¹²

Desde el mismo diseño de los programas se pasan por alto los conocimientos que tienen las mujeres, en especial las campesinas, sobre la producción, la colecta y la preparación de los alimentos. Esto coincide con el análisis de Espinosa, quien afirma que no se considera que las mujeres campesinas son importantes y tienen potencial para la producción de alimentos, sino que son tratadas como meras beneficiarias. “Tras las deficiencias de las políticas públicas se halla la idea de que el trabajo y el ingreso de las mujeres rurales es marginal, y una visión tradicional de la feminidad y del orden social y sexual de la vida rural” (Espinosa, 2015).

La dinámica excluyente de las políticas públicas se encuentra con la dinámica muchas veces excluyente de los ejidos y las comunidades, como se tratará en el siguiente estudio de caso.

Estudio de caso: Emiliano Zapata, Ocozocoautla, Chiapas

El ejido Emiliano Zapata se encuentra en el municipio de Ocozocoautla de Espinoza, en la región Centro de Chiapas. Es un poblado pequeño de 188 habitantes con 33 hogares, la mayoría de las familias emparentadas entre sí.¹³

¹² Entrevista a doña Lidia, ejido Zapata, junio de 2017.

¹³ La información de campo forma parte de la investigación de la tesis doctoral de la autora sobre cambios alimentarios. El trabajo de campo se hizo en colaboración con un joven de la comunidad, Benjamín Pérez.

Si bien en Chiapas hay comunidades que se declaran “en resistencia” y están caminando por diferentes veredas de la autonomía —el ejemplo más conocido es el de los zapatistas—, sobre todo en las regiones Selva, Norte, Altos y en la Costa, éste no es el caso del ejido en cuestión. Las personas que aquí residen, como en la mayoría de las comunidades chiapanecas, reciben programas gubernamentales, permiten la educación impartida por la Secretaría de Educación Pública y utilizan servicios de salud y otros que proporciona el Estado.

La comunidad se ubica dentro del área natural protegida denominada Reserva de la Biosfera Selva El Ocote, en la zona de amortiguamiento. El ejido fue fundado por migrantes tsotsiles de Osumacinta cuyos padres y madres provenían de Soyaló, municipio localizado en el centro-norte de Chiapas. Por la construcción de la presa Chicoasén entre 1976 y 1980, tuvieron que movilizarse nuevamente en busca de tierras agrícolas. Como muchas otras comunidades, migraron a las selvas, a mediados de los ochenta y principios de los noventa, y finalmente se instalaron en el territorio que ocupan actualmente. Empezaron gestiones para el reconocimiento como comunidad agraria y lograron la dotación de tierras en 1994, en un contexto turbulento en Chiapas. La comunidad tiene como dotación legal el ejido, con una extensión de 297 hectáreas, además de que pueden trabajar en aproximadamente 900 hectáreas dentro de la zona núcleo de la reserva como poseionarios sin papeles legales.

Todas las familias viven de la agricultura, siendo los cultivos más importantes el maíz, el frijol, la calabaza, el chayote, el chile blanco, el tomate, frutas y café —éste cada vez menos por las plagas—. Además, desde el año 2000 desarrollan con creciente importancia la actividad ganadera a mediana escala; los productores tienen entre cinco y veinte vacas cada uno. El aumento de la ganadería extensiva es preocupante por la tala de árboles y la pérdida de biodiversidad, pero es una estrategia exitosa en cuanto a ingresos debido a los precios relativamente altos de la carne. Algunas familias complementan sus ingresos con actividades de comercio o por la migración temporal de algunos de sus integrantes a las ciudades o a campos agrícolas en el norte del país.

El órgano supremo para la toma de decisiones de interés de la comunidad es la asamblea general comunitaria, que está conformada por veintiséis ejidatarios —entre los cuales hay una ejidataria, esposa y viuda de un migrante desaparecido— y cuarenta avecindados que, en el caso de Zapata, son los hijos varones

de ejidatarios, mayores de 18 años, que viven en la comunidad. Ambos grupos tienen la obligación de asistir a las asambleas so pena de pagar multa. Las mujeres, con excepción de la única ejidataria, no participan.

La posesión de la tierra está en manos de los hombres, tanto en su calidad de ejidatarios, como de posesionarios o de pequeños propietarios, ya que muchos lograron comprar tierras alrededor del ejido. El acceso a tierra para los jóvenes —hombres y mujeres— es muy difícil porque el reparto agrario concluyó y ya no hay mucha tierra que comprar —y menos legalmente—; además, la calidad de la tierra que queda es deficiente —pedregosa o de baja fertilidad—. Los hombres de edad avanzada, de entre 50 y 70 años —ejidatarios, muchos de ellos fundadores de la comunidad—, son quienes poseen más tierra. Ellos no quieren cederla en herencia todavía, aunque en algunos casos ya no la trabajen y aunque ellos la obtuvieran a una edad menor de la que tienen sus hijos e hijas en la actualidad. En general, con pocas excepciones, no se piensa en ceder la tierra en herencia a las mujeres, sino a los hijos varones. Los ejidatarios monopolizan el control sobre las decisiones en la asamblea ya que, además de su autoridad moral —que deriva de la edad, de las gestiones que hicieron al fundar el ejido y de los trabajos realizados en años pasados—, tienen voz y voto, mientras que los vecindados no cuentan con voto y pocos hacen uso de la voz —y las mujeres ni siquiera están presentes en la asamblea—.

No ser ejidatario o ejidataria significa no poder decidir en la asamblea acerca de cuestiones prácticas como el horario en que debe llegar el agua a las casas, cuándo celebrar alguna fiesta, o el uso y destino de proyectos que llegan a la comunidad. “No sabemos sobre los proyectos que tienen los hombres porque ellos no nos platican”. “No nos toman en cuenta, creo que piensan que no valemos las mujeres o que no trabajamos” (mujeres de Zapata, testimonios en Pérez, 2015).

Cuando se presenta la oferta de algún proyecto, por ejemplo de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), institución que ha apoyado a la comunidad con muchos proyectos productivos, los hombres adultos mayores deciden sin tomar en cuenta la necesidad y el interés de las mujeres, incluso en proyectos destinados para ellas como el programa “Pollos para las mujeres”. Los múltiples proyectos productivos y de ecotecnias para mujeres que se han desarrollado en la comunidad —conejos, pollos, hortalizas, estufas ahorradoras— no han funcionado por diversos motivos, como por la sobrecarga de trabajo que ellas tienen, por no corresponder necesariamente al interés, la

necesidad y la forma de trabajo de las mujeres o porque no hubo asistencia técnica y seguimiento adecuados. Sin embargo, como la información llega primero a la asamblea y allí es donde se decide, las mujeres tienen que “contentarse” con lo que las instancias de gobierno ofrecen y con lo que los hombres de la comunidad aceptan o gestionan para ellas. Lo anterior va en contra de lo estipulado en los reglamentos y planes de manejo de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la CONANP y la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) sobre la atención integral y la generación de oportunidades de manera equitativa para mujeres y hombres; “esto evidencia la inexistencia de la participación de las mujeres en los procesos de decisión sobre el manejo de los recursos naturales” y de los recursos económicos (Pérez, 2015). También debe mencionarse que los proyectos productivos para mujeres normalmente son de pequeño alcance, de traspatio, por lo que ellas no han logrado generar ingresos propios y los programas no han contribuido a cambiar la subordinación de género en que viven.

A los programas de apoyo en los que se requiere comprobar la tenencia de la tierra —Progan, Proagro Productivo, Fomento Café, Pago por Servicios Ambientales— sólo tienen acceso los ejidatarios, quienes, aunque no tengan muchas hectáreas ejidales y la mayor parte de su tierra sea comprada o posesionada, pueden utilizar la dotación que recibieron en 1994 para acceder a esos programas. Asimismo, los proyectos productivos de mayor escala y con mayor inversión como la báscula ganadera, las galeras y las picadoras de pasto para ganado semiestabulado, un proyecto de cultivo intensivo de tomates y chiles o la bodega de café con tostadora y molino, fueron para los ejidatarios. En algunos casos también los avocindados se pueden beneficiar de estos proyectos, aunque en menor número. Tras un análisis de tres de los proyectos más importantes en los últimos años —galeras para ganado, bodega de café, cultivo de tomates y chiles— se puede concluir que, de los veinticinco hombres beneficiados con estos proyectos, veinte fueron ejidatarios —de los cuales ocho estaban incluidos en más de un proyecto— y cinco, avocindados. Ninguna mujer, ni siquiera la ejidataria, se benefició de estos proyectos, y sólo una cantidad desproporcionalmente pequeña de avocindados. Es obvio que esto genera conflictos al interior de la comunidad. Según Benjamín Pérez, avocindado e hijo de ejidatario: “El punto aquí no es sólo que las políticas públicas generan dependencia con sus programas, sino ¿a quién se los da? ¿A los que más lo necesitan o a los que cuentan con más papeles?” (Pérez, 2015: 40).

En este sentido, al hablar del acceso desigual a la tierra, y por consiguiente a proyectos y programas de índole productivo, es importante resaltar que en muchas comunidades no sólo las mujeres —jóvenes, adultas y grandes— son excluidas de la tenencia de la tierra, sino también los hombres jóvenes, a pesar de que son ellos quienes más trabajos productivos realizan en las parcelas.

De autoconsumo a producción para el mercado

Los proyectos productivos para los hombres están enfocados en el cultivo de un solo producto para el mercado, o de pocos, en vez de estimularse la producción variada para el autoconsumo en la milpa tradicional, en la milpa diversificada o en el solar. Esto se vuelve relevante si se piensa en términos de la alimentación y de su autosuficiencia.

En general, la producción campesina en los últimos años tiende a destinarse cada vez menos para el autoconsumo y más para la venta, lo que sucede no sólo en Zapata, sino en el campo mexicano en general, con excepciones importantes. Sin embargo, la incorporación al mercado ocurre en condiciones sumamente desventajosas que no brindan seguridad de ingresos. También en Zapata continúa la tendencia de producir para el mercado más que de fortalecer la producción para el autoconsumo. Habría que distinguir entre el mercado local, al cual se llevan los excedentes de la producción —verduras, frutas o frijol—, y el mercado nacional o internacional, para el cual se produce sin que la mercancía tenga una gran importancia alimenticia en el hogar de los productores —carne de res o café—. Considero que los datos obtenidos en el ejido Emiliano Zapata indican que las políticas públicas para el campo fallan, por una parte, al no fomentar realmente una buena producción, y además, por otra parte, porque están alejando a los campesinos de la producción alimenticia para el autoconsumo o para el mercado local y se enfocan en la producción para el mercado más “grande” o “lejano” —el nacional o el internacional, como en el caso del café o de la carne de res—. Los agentes externos, como las organizaciones no gubernamentales o las instancias de gobierno, con la idea de generar ingresos monetarios, tienden a impulsar estas dinámicas.¹⁴ En este tipo de proyectos las

¹⁴ El número escaso de experiencias exitosas de comercialización local en Zapata se ha registrado independientemente de las intervenciones del Estado o de agentes externos. “A

mujeres suelen quedar excluidas, ya que se considera que ellas no son aptas para desarrollar proyectos de producción dirigidos al mercado en gran escala.

La transición alimentaria todavía no se percibe de una manera avanzada en Zapata porque la gente mantiene el cultivo de la milpa y de otros productos. Sin embargo, todo cambio en los sistemas de producción y comercialización —en este caso, de milpa de maíz a ganadería— puede ocasionar cambios alimenticios (Bertran, 2005)¹⁵ y una mayor dependencia del ingreso. En este sentido, es preocupante el avance de la ganadería en Zapata y en muchas otras comunidades chiapanecas, ya que puede acelerar una transición alimentaria hacia productos comprados afuera e industrializados. Además, el ganado está siendo manejado en la mayoría de los casos por los hombres, no por las mujeres, con el agravante de que los ingresos son para ellos. Bien se sabe que si los hombres manejan el dinero, no siempre se utiliza para mejorar la alimentación de la familia, sino para otros gastos como para la compra de alcohol, más ganado, terrenos o carros.

Importancia de la biodiversidad en la alimentación: la recolección silvestre y el solar

Nosotras salimos varias veces a la semana para vender en Coita lo que encontramos en el cafetal y en las parcelas: hierbamora, chipilín, lima, naranja. Con eso obtengo para comprar mis cositas en el pueblo, lo que se necesita para comer, pues (doña Juliana Díaz, habitante de Zapata).

A pesar de las tendencias preocupantes en Zapata debido a la ubicación del ejido dentro de una reserva natural, existe una gran variedad de plantas comestibles, medicinales y ornamentales que sólo es posible obtener en ambientes relativamente sanos, poco perturbados y biodiversos. Las mujeres manejan la biodiversidad y la utilizan para el autoconsumo de la familia y para la venta en la cabecera municipal. Productos como chipilín, hierbamora, chapaya, pacaya, chayotes, lima, limón, naranja, limón mandarina, guineo, plátano,

mí nadie me ha dado nada porque no soy ejidatario. Pero pude avanzar con lo del chayote por mis propios medios” (Rafael Díaz, vecindado de Zapata, joven productor de chayotes).

¹⁵ Bertran (2005) pone el ejemplo de una comunidad donde el cultivo de maíz intensivo llevó a la pérdida del frijol y la gente empezó a comprar pasta en vez de frijol por ser más barata.

frijol tierno, elotes, chiles, hongos, además de huevos y gallinas, se cosechan en las parcelas y solares, o se recolectan en el cafetal o más adentro, en la selva, dependiendo de la época. Esto es una particularidad del ejido en comparación con otras comunidades dentro de o cercanas a la reserva que, en teoría, tendrían el mismo acceso a los recursos naturales. “Las mujeres de Zapata son las que llevan más productos al pueblo, ya las están esperando los compradores porque saben que siempre traen cosas buenas” (entrevista a Alejandro Pérez). Para esta actividad las mujeres no necesitan la tenencia formal de la tierra ni participar en los espacios de toma de decisiones en la asamblea. Simplemente la hacen.

Hay indicios de que los recursos naturales se deterioran a medida que se incrementa la producción para el mercado, especialmente en el caso de la ganadería extensiva, en vez de la producción diversificada para el autoconsumo. Éste es el caso de Ach Lum —Tierra Nueva—, comunidad vecina en la que se depende casi totalmente de la ganadería, ya que se deforestó para abrir potreros, lo que hace más difícil obtener alimentos del territorio y los habitantes tienen que comprar todos los alimentos; existe mayor dependencia del ingreso de la ganadería, que manejan los varones.

La biodiversidad en el *traspatio* o solar es crucial, ya que en estos espacios se produce una gran cantidad de alimentos como huevos, carne, frutas, verduras, flores, medicina o condimentos. En diversos estudios de la región Centro de Chiapas se reporta la presencia de más de treinta especies vegetales en un solar. Si bien el trabajo en el solar es familiar, y aunque formalmente la casa y el solar no estén a nombre de las mujeres, son ellas quienes toman las decisiones sobre el manejo de esos espacios y el uso de sus productos (Isitame, s.f.).

De manera similar a la recolección de plantas silvestres observada en Zapata, el solar, espacio predominantemente femenino, tiene una gran importancia para enfrentar el déficit alimentario, diversificar la dieta, proporcionar medicamentos naturales, obtener ingresos monetarios y fortalecer mercados locales o regionales (Espinosa, 2015).

Lo anterior indica que no sólo es la tenencia legal de la tierra, sino también la calidad —biodiversidad, fertilidad— de los recursos y el control en la toma de decisiones, lo que cuenta para las mujeres campesinas en el acceso a los espacios físicos para la producción y obtención de alimentos.

Conclusión

Aunque “en México en las últimas décadas, se ha transitado de la exclusión casi absoluta de las mujeres de la propiedad social de la tierra a un cierto avance que se manifiesta en el incremento de mujeres ejidatarias y comuneras [y en su] participación en los espacios de representación ejidal y comunal” (Reyes, 2006), eso no ocurre en todas las regiones. Sigue habiendo en el país muchas comunidades donde las mujeres están excluidas de la tenencia de la tierra y, como consecuencia, de la toma de decisiones en las asambleas comunitarias.

Los programas y proyectos derivados de las políticas públicas para el campo otorgan a los hombres con derechos agrarios ciertos subsidios o proyectos para la producción, pero no a las mujeres —o en mucha menor medida—, quienes por lo general no tienen la posesión legal de la tierra. Los programas sociales se diseñan como si las familias del campo no tuvieran tierra o ésta no importara, como si no existiera la dimensión productiva en el campo, ya que prevalece una concepción que enfoca a los campesinos y campesinas como pobres y necesitados de “ayuda” y no como personas que producen alimentos de buena calidad.

Las mujeres campesinas no son reconocidas en su papel de productoras y sabedoras de la alimentación, son consideradas en su calidad de amas de casa y madres de familia, reciben un trato de infantilización y no se reconocen los amplios conocimientos que poseen ni las diferencias y necesidades regionales. Las políticas públicas para el campo fomentan el consumo —de productos industrializados, en su mayoría— más que la producción campesina; el gran presupuesto social que se destina al campo y que es canalizado principalmente a través de las mujeres da cuenta de ello.

En Emiliano Zapata, ejido del municipio de Ocozocoautla, se puede observar, a partir de los programas asistencialistas para las mujeres y de los programas productivos para los hombres, una tendencia a alejarse de la producción para el autoconsumo y a orientarse a la producción para el mercado, así como la intervención de agentes externos que fomentan proyectos productivos con esa misma orientación. Sin embargo, en esta comunidad todavía existe una gran diversidad de plantas cultivadas y silvestres en las milpas, los cafetales, la selva y los solares, que posibilita a las mujeres el acceso y su aprovechamiento tanto para el autoconsumo, como para la venta de excedentes en el mercado local.

Este aprovechamiento ocurre sin que ellas ostenten la tenencia legal de la tierra y sin el “apoyo” o intervención de programas gubernamentales.

A reserva de la necesidad de llevar a cabo trabajos comparativos, el estudio de caso indica que, cuando las mujeres tienen cierto control sobre la producción o recolección de alimentos, se garantiza una alimentación más diversa; sin embargo, cuando se implementa un enfoque productivista en pocos cultivos, el control está principalmente del lado de los hombres y la dependencia del ingreso monetario y de alimentos comprados es mucho más fuerte.

En la experiencia de Zapata, lo más importante no es si las mujeres tienen o no la tenencia formal de la tierra, sino quién en la familia y en la comunidad decide sobre la producción, los proyectos y los programas. Los hombres avecinados y las mujeres están excluidos de facto de los programas productivos por no tener tierra, por estereotipos de género y por la gerontocracia.

Referencias

- Bertran Vilà, Miriam (2005). *Cambio alimentario e identidad de los indígenas mexicanos*. México: UNAM.
- CONEVAL (Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social) (2013). *Informe de pobreza en México, 2012*. México: CONEVAL.
- ENSANUT (2012). *Encuesta Nacional de Salud y Nutrición*. Disponible en: www.ensanut.insp.mx.
- Espinosa Damián, Gisela (2015). “Metiendo la cuchara. Mujeres rurales y crisis alimentaria”. En Jesús Madera Pacheco *et al.* (coords.), *Estrategias organizativas y de reproducción para el desarrollo local*. México: Universidad Autónoma de Nayarit, Juan Pablos Editor, pp. 161-191.
- Fox, Jonathan y Libby Haight (coords.) (2010). *Subsidios para la desigualdad. Las políticas públicas del maíz en México a partir del libre comercio*. Santa Cruz, California: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Iniciativa Valor al Campesino (2016). *Notas sobre el presupuesto del Programa Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable 2017*, 18 de septiembre. Disponible en: www.valorcampesino.org (consultado el 1 de octubre de 2016).
- Isitame (s.f.). *Revalorando los aportes de las mujeres campesinas a la seguridad alimentaria desde sus solares*. Disponible en: www.isitame.org (consultado el 10 de septiembre de 2017).

- Meza Castillo, Miguel y Olivia Acuña Rodarte (2010). “La lucha de los campesinos ante la crisis alimentaria en México”. En Luciano Concheiro Bórquez y Arturo León López (coords.), *Espacios públicos y estrategias campesinas ante la Crisis en México*. México: UAM-Xochimilco, pp. 69-98.
- Oxfam (2011). *Contra toda adversidad, las mujeres alimentan al mundo* [folleto de la Campaña Crece]. México: Oxfam.
- Pérez Díaz, Benjamín (2015). *Actores sociales y la conservación de los recursos naturales. El caso del ejido Emiliano Zapata, ubicado en la Reserva de la Biosfera Selva El Ocote*. Tesis de licenciatura, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural, Zautla, Puebla, México.
- RedPAR (Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales) (2000)- *El Progreso, ¿un programa para las mujeres?* S.p.i.
- RedPAR (Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales) e Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir (2015)- *Medios de vida y estrategias de las mujeres rurales en México. Panorama nacional y experiencias locales* [documento inédito].
- Reyes Ramos, María Eugenia (2006)- “Mujeres y tierra en Chiapas”. En *El Cotidiano*, vol. 21, núm. 139, septiembre-octubre, pp. 20-30. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.
- Rubio, Blanca (coord.) (2009), *El impacto de la crisis alimentaria en las mujeres rurales de bajos ingresos en México 2008-2009*, México: Cámara de Diputados LX Legislatura.
- SAGARPA (2013). *4to informe Trimestral Procampo Productivo 2013*. México: SAGARPA. Disponible en: www.sagarpa.gob.mx/.../procampo/.../4o_Informe_Trimestral_PROCAM... (consultado el 10 de septiembre de 2015).
- SEDATU (2013). *Diario Oficial de la Federación*, 16 de diciembre. Disponible en: www.dof.gob.mx/nota (consultado el 10 de septiembre de 2017).



Doña Anselma, de Huitiupán, Chiapas, corta piñas en su parcela.
Fuente: Mauricio Arellano Nucamendi.

PROCESOS, SIMBOLISMOS Y RECONFIGURACIONES DEL TRABAJO CAMPESINO EN HUITIUPÁN, CHIAPAS

Mercedes Olivera Bustamante
Mauricio Arellano Nucamendi

Introducción

Nada es estático, todo cambia. Recordarlo no es novedad, pero cuando lo constatamos en los procesos sociales, directamente sobre nuestros cuerpos, nos sigue sorprendiendo. La cultura, la sociedad y la vida campesina de Chiapas, específicamente de Huitiupán, se han transformado de forma acelerada a partir de los ochenta por efecto de las políticas neoliberales; la privatización, el despojo y la desestructuración de la producción y de la vida campesina han transformado a su vez las formas de ser, de relacionarse, de pensar, sentir y vivir de las mujeres y sus familias, que antes formaban comunidades organizadas a través del parentesco y las prácticas religiosas, reafirmadas con las movilizaciones políticas en favor del reparto agrario y en contra de la construcción de la presa del Itzantún. Esos cambios posmodernos poco o nada han beneficiado al campesinado ni a las mujeres ni a los pobres. Al contrario, han aumentado la pobreza, la polarización social, la violencia y la subordinación contra las mujeres. Esto es sabido y se ha denunciado de múltiples formas, especialmente desde los años noventa, cuando la migración hacia los estados del norte, hacia las playas de Quintana Roo y hacia Estados Unidos se generalizó en Chiapas (Villafuerte y García, 2008).

Sin embargo, en los imaginarios se quedan emociones e imágenes estáticas sobre las que solemos empalmar, sin tener conciencia, memorias de otras realidades de avances organizativos y de esperanza colectiva como las que generó el zapatismo en Chiapas, y mucho más allá, imaginando cambios en una dirección

liberadora que en la realidad son inexistentes, pero que se esperan y hacen que nos sorprendamos al no encontrarlas cuando regresamos a lugares porque se han transformado en otra dirección, como ocurrió en Huitiupán, en donde antes participamos.¹

Eso nos sucedió en julio de este año, 2017, cuando regresamos a la región en donde cuarenta años atrás habíamos acompañado el inicio de las luchas campesinas contra hacendados y rancheros que acaparaban grandes extensiones de tierra para el cultivo de café, tabaco y ganado; en donde las familias de peones que aquéllos tenían acasillados en sus terrenos les trabajaban a cambio de un lugar para vivir y alguna remuneración material tan insignificante como tres kilos de maíz a la semana. Nos tocó documentar el “derecho de pernada” en fincas como Portugal Penagos, Xoc, Progreso y otras en las que los dueños se ufanaban de tener hasta ocho “indias” a su servicio personal, incluyendo el sexual. Opresiones de género, clase y etnia vividas y naturalizadas por las familias acasilladas como parte de “la costumbre” (Olivera, 1979; Salazar, 1981; Pérez Castro, 1988; Toledo, 2002).

Afortunadamente, nos tocó participar en el proceso organizativo y de movilizaciones campesinas e indígenas en contra de esa realidad. La expulsión de peones acasillados que hicieron los finqueros cuando, para solventar la crisis en los precios del café, decidieron tirar cafetales e introducir ganado, facilitó la toma de conciencia de los trabajadores cuando supieron éstos que las conquistas revolucionarias de los zapatistas les daban derecho a la tenencia, uso y usufructo sobre las tierras en las que trabajaban. Las tomas de tierras que se extendieron por todo el estado hicieron posible que reiniciara en Chiapas la Reforma Agraria con un retraso de cincuenta años o más con relación al centro del país.

No faltaron las amenazas de los finqueros ni las acciones represivas y desalojos a cargo de paramilitares y del ejército. Las tomas de tierras y la lucha por su legalización en las que participaron hombres y mujeres de todas las edades, con asesoría de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)² en la región, fueron largas y duras; hubo desalojos violentos, campe-

¹ Entre 1973 y 1984, la autora Mercedes Olivera realizó trabajo de campo en la región, justo en el momento en que se produjo la organización y la movilización campesina de tomas de tierras en ranchos y fincas, acciones que revitalizaron la Reforma Agraria con cincuenta años de retraso en Chiapas.

² Entonces la CIOAC era brazo del Partido Comunista Mexicano y realizaba desde la oposición

sinos y campesinas asesinados, niños muertos, mujeres violadas. Finalmente se logró que el gobierno reconociera el derecho de los peones a las tierras y, poco a poco, durante más de una década de movilizaciones, las compró a los finqueros para dotar a las comunidades indígenas con ejidos. También se lograron ampliaciones con buenas tierras para los viejos ejidos que se habían formado en la época cardenista o antes, cuando el Estado negoció con los finqueros la dotación para sus trabajadores de algunas tierras, generalmente pedregosas, a cambio de detener la expropiación, como sucedió en las comunidades de Cárdenas, El Jardín y otras (Reyes, 1992 y 2005; Pérez Castro, 1988)

El levantamiento indígena regional —Simojovel, Huitiupán, Sabanilla y Tila— de lucha por la tierra estuvo antecedido por dos procesos organizativos de base: por un lado, el movimiento catequista,³ y por el otro el de la primera Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ),⁴ que dio a conocer al campesinado sus derechos agrarios, la injusta discriminación étnica y la explotación a la que estaban sometidos en las fincas, así como el poder estatal priísta que protegía a los finqueros a través de las instituciones municipales y de la Asociación Ganadera Regional, paraguas del poder caciquil. No obstante, los peones acasillados de las fincas de Huitiupán estaban tan aislados que no llegaron a integrarse a esa organización, una de las antecesoras del neozapatismo.

Hace unos meses, cuando iniciamos un recorrido por los ejidos de Huitiupán, más allá de las emociones del reencuentro con antiguos compañeros y sus hijos, que entonces eran adolescentes o niños y ahora muchos son dirigentes, encontramos —a diferencia de la situación de lucha y cohesión organizativa comunal de fines de los setenta— un significativo rompimiento del tejido social con fuertes problemas, entre ellos el abandono de las parcelas, la reconstitución del latifundio ganadero y el aumento de la pobreza ligado a una diferenciación interna profunda, así como un fuerte individualismo y divisionismo fundamen-

al Partido Revolucionario Institucional (PRI) la defensa política y jurídica de los campesinos, promoviendo las expropiaciones en las fincas y la organización sindical de los trabajadores en las empresas agropecuarias.

³ Poco después de su llegada a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el obispo Samuel Ruiz realizó un proceso de renovación cristiana con un ejército de catequistas a los que preparó bajo los principios de la teología de la liberación que transformaron las viejas estructuras de poder local tradicional cristiano.

⁴ La primera OCEZ fue un movimiento dirigido por campesinos ligados al ya extinto Partido Socialista de los Trabajadores (PST), que se extendió por Sabanilla, Palenque y la Selva de Ocosingo y fue muy perseguido por el gobierno hasta ser liquidado en la década de los ochenta.

talmente religioso y partidista. El interés por la tierra y la producción agrícola se ha sustituido por las ayudas oficiales que tratan de paliar las pocas oportunidades de trabajo, prevaleciendo un imaginario consumista, de competencia por el dinero y el poder político y, en consecuencia, poco o ningún interés por conocer y analizar las nuevas amenazas del capitalismo que se viven en el campo, y menos la propuesta de promover la tenencia familiar colectiva de la tierra, que eran los objetivos principales de nuestra visita. Exceptuando algunos pequeños grupos ligados a la Iglesia católica, no hubo interés en nuestra preocupación por las amenazas que está sufriendo la propiedad social ante los monocultivos y las políticas extractivistas neoliberales. Las mujeres siguen subordinadas al trabajo doméstico, sin posibilidades de decidir ni de organizarse, pero cada vez con más responsabilidades económicas hacia la familia; las mujeres y hombres jóvenes rechazan el trabajo campesino y, sin posibilidades de otra ocupación, han migrado. En la cabecera municipal son males incontrolables la delincuencia, el consumo de alcohol y drogas, los robos en las casas y en las parcelas, así como la explotación de la prostitución.

La CIOAC existe, pero ya no es una organización de lucha, sino de cooptación a través de ayudas y proyectos a favor del Partido de la Revolución Democrática (PRD) o del PRI indistintamente; las autoridades ejidales, controladas por otras autoridades y por partidos políticos, no tienen planteamientos ni reivindicaciones campesinas, sino que son canales del poder nacional que colaboran con los agentes y presidentes municipales para el control social.

Nuestro frustrado objetivo era discutir en las asambleas ejidales y con las organizaciones de mujeres la propuesta de tenencia y usufructo familiar que ha lanzado el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, en donde las integrantes y el integrante del grupo Tierra del CESMECA colaboramos, buscando que las parcelas no se vendan o alquilen, pues esto deja en gran desprotección a las mujeres y sus hijos cuando los hombres deciden venderlas para migrar.

En este capítulo del libro *Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas*, hacemos una caracterización inicial, partiendo de la experiencia arriba descrita, sobre las causas y consecuencias de los cambios materiales y simbólicos que han vivido hombres y mujeres en la región de Huitiupán durante los últimos cuarenta años. Enfatizamos los cambios en las concepciones, simbolizaciones y valoraciones sobre la tierra y el territorio, así como las transformacio-

nes en las identidades campesinas, que han ido desde considerar la tierra como fuente de vida por los alimentos que se cultivan en ella, hasta una concepción mercantilizada: “la tierra ya no vale y el trabajo invertido en ella vale en tanto se pueda obtener dinero de lo que se cultiva”. Para el análisis nos planteamos conocer la forma en que las dinámicas campesinas en la economía de Huitiupán, entre 1980 y 2017, incidieron en las relaciones familiares y en la división sexual del trabajo.

Este ensayo nos permitirá también establecer bases empíricas para construir una estrategia de difusión, discusión y eventual aceptación de la propuesta sobre la propiedad, uso y usufructo familiar de las parcelas ejidales⁵ como una forma de proteger, por un lado, la propiedad social, amenazada por las políticas neoliberales, y por el otro, a las mujeres campesinas de ejidos y comunidades de los despojos de los suegros, cuñados y hasta de los hijos, que se producen con mucha frecuencia cuando los esposos ya no están —migración, separación o viudez— y las dejan al cuidado de la tierra, en tanto que no hay una protección jurídica para ellas.

El análisis parte de dos ejes teóricos:

- 1) La teoría de la crisis de la producción y del valor del trabajo como parte de la crisis del capitalismo en su etapa neoliberal, planteada por Anselm Jappe (2015) y otros investigadores neomarxistas.
- 2) Las teorías de Silvia Federici (2015) en diálogo con la economía feminista de Amaía Pérez (2011) y de Cristina Carrasco (2014), para analizar la funcionalidad y permanencia del trabajo de cuidado.
- 3) Al finalizar, a manera de conclusiones, se exponen algunas hipótesis para una próxima investigación profunda en las regiones de Huitiupán, Simojovel y Sabanilla sobre los problemas detectados.

⁵ El Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio se constituyó en noviembre de 2015 y está integrado por mujeres de más de 35 organizaciones, grupos y comunidades que se han pronunciado en contra de los despojos a las comunidades campesinas, ocasionados por las empresas neoextractivistas en los territorios campesinos, para construir presas, carreteras, pozos petroleros, hoteles, etcétera. Pero también luchan porque las mujeres tengan derecho sobre las tierras ejidales y comunitarias que ahora, tanto por las políticas oficiales como por los usos y costumbres, son propiedad sólo de los hombres (Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, 2015).

Marco teórico

Las políticas neoliberales y la desvalorización del trabajo campesino

La experiencia de vida, que nombramos campesina, se aborda aquí en su dimensión socioeconómica —partiendo de la labor investigativa que hemos realizado recientemente en el municipio de Huitiupán— enmarcada por su histórica y particular dependencia del sistema capitalista desigual y combinado. En medio siglo, este acontecer ha construido una compleja trama de relaciones objetivas, subjetivas y simbólicas, así como distintos procesos sociales de transferencia del valor del “trabajo campesino” —tributo, servidumbre, trabajo, mercancía, deudas/intereses— y de los costes de la naturaleza, que en distintos momentos de la historia han sido valorados en el mercado —oro, tabaco, cacao, algodón, ganado, etcétera— o que, sin ser mercancías, son bienes y servicios —cuidados— que han permitido la reproducción de la vida campesina casi siempre en condiciones de gran precariedad. Se trata de una historia no lineal de dominaciones y subordinaciones entretejidas en relaciones e instituciones concretas que, desde las reducciones coloniales de la población nativa que dieron origen a las “comunidades de indios”, hasta el actual ejido/comunidad, han operado de acuerdo con los tiempos y necesidades del mercado ahora global: las encomiendas, las haciendas, las fincas, las plantaciones, etcétera.

Sin duda alguna, como dice Fauré (1990), pensar en la cuestión campesina es también pensar en el capitalismo y su modo de operar. Así, el proceso de integración de los pueblos campesinos e indígenas al mercado mundial ha tenido como otras de sus constantes históricas la monetarización de su economía —tributo en dinero, mercantilización, ayudas asistenciales—, el cercamiento de sus territorios y la construcción de un discurso hegemónico que asimila lo campesino con la pobreza. El campesinado como sujeto histórico se enfrenta a una realidad impuesta que le niega un lugar en el mundo: tanto la exclusión del desarrollo agrícola como la desestructuración de la agricultura familiar lo desplazan hacia las periferias de las ciudades; es excluido en el campo, pero también lo sigue siendo en la ciudad, donde rara vez alcanza la categoría de asalariado.

La opción de vida campesina está siendo desmantelada por las políticas neoliberales, que han ocasionado que la reproducción social basada en la produc-

ción de alimentos se sustituya cada vez más por el consumo de mercancías. Sin embargo, paradójicamente, la agricultura y lo campesino siguen siendo esenciales para la reproducción social, sin costos para el capital, de los consumidores marginales y la renovación de la fuerza de trabajo del mismo sistema que los excluye. Es precisamente la limitada articulación de la agricultura familiar al mercado lo que ha permitido su persistencia y potencialidad para constituirse en el germen de una estructura social alternativa, base de la construcción del “otro mundo posible”.

En el siglo XX, el reparto agrario y el acceso a políticas desarrollistas, especialmente con el indigenismo —a partir de los años treinta— y la revolución verde —a partir de los años cincuenta—, junto a otras políticas del “Estado benefactor”, hicieron que la reproducción social del campesinado experimentara transformaciones profundas. El desarrollo del mercado interno hizo necesaria la integración del campesinado al mercado, lo que contribuyó a generalizar la forma mercantil de vivir la producción y a subjetivar en el campesinado el significado capitalista del trabajo y la valorización de la producción, así como el sentido de la ganancia a través del mercado: producción, mercancía, dinero-ganancia. Esto cambió la producción agrícola para el consumo familiar y el intercambio regional, hacia el mercado nacional e internacional, lo que propició cada vez más la modernización tecnológica y las formas agroindustriales de producción. Paralelamente, este proceso fortaleció la división sexual del trabajo que subordina a las mujeres y profundiza la desvalorización del trabajo de cuidado. Los hombres, al considerarse los “jefes de familia” y productores de mercancías, obtuvieron como privilegio patriarcal del Estado la titularidad de las tierras ejidales y eventualmente el acceso a los créditos y a la capacitación tecnológica moderna para la producción. La Reforma Agraria y la mercantilización de la producción, en el escenario de la lucha campesina contra la opresión servil de los hacendados y finqueros, fueron liberadores.

En las últimas cinco décadas, la condición de precariedad de la vida campesina se ha visto acentuada en México y ha tomado matices acordes a los tiempos neoliberales. La agricultura familiar y los sujetos que la posibilitan se enfrentan hoy al hecho de que el cultivo campesino de alimentos está perdiendo su sentido productivo ante la imposibilidad de recuperar en el mercado el valor del trabajo invertido: “se produce un poco de maíz y se obtienen pocos o nada de ingresos”. En consecuencia, al no obtenerse dinero, esas labores campesinas

van perdiendo su categoría de trabajo en el imaginario de Huitiupán. Esto no sucede en otras actividades masculinizadas como la ganadería, la cual ofrece la oportunidad de obtener ingresos en el mercado.

Ante esa realidad, las jóvenes generaciones de hombres y mujeres han dejado de proyectar el destino de sus vidas hacia el cultivo de la tierra y buscan trabajos asalariados, por lo que van rompiendo con la identidad campesina de sus padres y madres. La creciente dependencia monetaria en el sostenimiento de las familias campesinas de Huitiupán ha derivado también en cambios importantes en el trabajo de cuidado de las mujeres porque, ante condiciones precarias, se han visto obligadas a obtener ingresos para la sostenibilidad cotidiana familiar.

Desde los años setenta, el desarrollo industrial y agroindustrial a nivel mundial ha derivado en un acelerado proceso de reemplazo del trabajo por tecnologías —competencia— para la sobreproducción, y ha puesto en el centro de la acumulación de la riqueza la reducción continua del trabajo invertido en la producción de mercancías para la maximización de la ganancia (Jappe, 2015).⁶ Este proceso fue globalizado con las políticas neoliberales impuestas por el Banco Mundial en los años ochenta y por los tratados trilaterales y multilaterales en los noventa.

Queda claro que la categoría “trabajo” es propia de la economía capitalista y que en ella se desconoce, como se tratará más adelante, el trabajo de cuidado, el cual no se valoriza en el mercado, es decir, no se paga y por lo tanto se queda en la condición de trabajo concreto —valor de uso—, subordinado al trabajo abstracto, que por su valor de cambio y las ganancias para el mercado es fundamental para la acumulación capitalista.

Así, la producción agroindustrial para la exportación basada en las ventajas comparativas que prevalece hoy día, en el escenario desigual y combinado del capitalismo, excluye a la mayoría del campesinado en el mundo, sobre todo a los que producen para la subsistencia y mantienen una posición periférica con relación al mercado global, como sucede en el sureste mexicano y específicamente entre los indígenas de Chiapas. Así, mientras la mayoría del campesinado de subsistencia ha incorporado algunas mejoras tecnológicas, se enfrenta a

⁶ De acuerdo con este autor, para Marx el trabajo es una categoría típicamente capitalista, incluso considerada el corazón de la sociedad capitalista, de ahí la importancia ontológica y epistemológica de distinguir entre actividad y trabajo debido a que no todas las actividades generan ganancias.

la considerable disminución del valor de su producción agrícola en el mercado, por lo cual la agroindustria corporativa controla el mercado agroalimentario y avasalla a los campesinos tradicionales. Tal como resume Fauré:

La modernización del campo, del campesinado y de su producción se manifiestan como una tendencia de integración de los hombres [como las mujeres] y espacios [y las cosas] al mercado mundial que, sin embargo, refuerzan la marginalización del mundo campesino [y la subordinación de las mujeres], bajo normas y formas nuevas (Fauré: 1990: s.p.).

Más aún, sin una aparente salida, el campesinado hoy declarado improductivo se enfrenta a una nueva escalada de violencia extractivista contra toda forma de vida en sus territorios, que en México se impuso a través de la reforma energética de 2013. En el caso de Huitiupán, por ejemplo, en la actualidad resurge la amenaza sobre la reactivación del proyecto hidroeléctrico Itzantún, detenido hacia finales de los ochenta.

Es un hecho que la agricultura familiar persiste en la periferia del sistema y buena parte del proceso productivo es posible por el subsidio de los paquetes tecnológicos. Sin embargo, las familias de Huitiupán enfrentan grandes paradojas en la reproducción cotidiana de su quehacer campesino, que las coloca en la incertidumbre sobre el papel que pueden ocupar en el mundo y en la dinámica global del capitalismo.

Para el análisis de los cambios en las relaciones campesinas que nos hemos propuesto realizar en Huitiupán, además de la dinámica de crisis periódica del capitalismo, retomamos la característica desigual y combinada del desarrollo capitalista, que da lugar a centros geopolíticos con una gran inversión de capital, técnicas y dinámicas de producción para la maximización de las ganancias, y a periferias cada vez menos articuladas al mercado a medida que se alejan de esos centros.

Desde este enfoque nos acercamos a la realidad de la cabecera municipal de Huitiupán y las comunidades de su periferia: Santa Catarina, El Azufre, Zapata, Nueva Generación, Naquem, Zacatonal y La Ventana; en estos últimos ejidos se observa una combinación de producción para el consumo y la venta de excedentes para el mercado, en tanto que Huitiupán, en donde la producción campesina está desapareciendo, se ha convertido en un centro comercial jerár-

quicamento articulado a Simojovel, y éste a Tuxtla. A esta dinámica de mercado se escapa el trabajo de cuidado, que sigue conservándose, aun dentro de las ciudades, como una actividad ligada fundamentalmente al espacio y la dinámica de la reproducción.

El trabajo de cuidado, aportes de las mujeres campesinas a la economía

En los aportes de la economía feminista de la ruptura —planteados por Amaia Pérez, Cristina Carrasco y Silvia Federici, entre otras feministas— se encuentran elementos para analizar e interpretar las transformaciones que se han producido en cuarenta años en la participación económica de las mujeres, cambios forzados, entre otros factores, por los efectos de la crisis neoliberal y la dinámica centro/periferia del capital, en las comunidades indígenas del noroeste de Chiapas, que se plantearon en el apartado anterior.

El punto de partida es que el trabajo de cuidado o doméstico que realizan fundamentalmente las mujeres y que no se valoriza en el mercado es, sin embargo, sustento que alimenta permanentemente la economía capitalista, sin que implique ninguna inversión ni costos al capital. La economía feminista es: “una perspectiva que integra todos los trabajos necesarios para la subsistencia, el bienestar y la reproducción social, sosteniendo como principal objetivo las condiciones de vida de las personas. Planteamiento totalmente contrapuesto a la economía dominante cuyo único objetivo es el beneficio económico individual” (Carrasco, 2014).

La economía marxista (Jappe, 2015) plantea que el trabajo únicamente se valora en el mercado, es decir, cuando es mercancía. Así, el trabajo de cuidado, en tanto no entra en la circulación, no es mercancía y queda fuera de la dinámica del capital. Sin embargo, es importante recordar que el trabajo realizado por las mujeres en el hogar permite a los hombres dedicarse de tiempo completo al trabajo productivo (Federici, 2013), porque les resuelve las necesidades materiales y emocionales que requieren para hacerlo. De esta forma, tanto las personas que realizan trabajo productivo, es decir, por un salario o ganancia, como las que trabajan permanentemente en la casa sin recibir ningún pago, transfieren permanentemente valor al capital.

Marx plantea que el salario pagado a los trabajadores debe considerar el valor necesario para su reproducción, es decir, el trabajo doméstico invertido

desde el nacimiento hasta que las personas se convierten en trabajadores asalariados, además del que cotidianamente reciben para mantener su capacidad de trabajar. Sin embargo, el capitalismo sólo paga una parte del valor del trabajo que los obreros o campesinos invierten en la producción de mercancías, sin tomar en cuenta el trabajo de cuidado invertido en el trabajador. Por lo anterior, la teoría económica, incluyendo la marxista, no toma en cuenta en sus análisis ese trabajo que históricamente aportamos las mujeres al capital y por el cual somos explotadas indirectamente.

Para el análisis del trabajo de las mujeres campesinas de Huitiupán y los cambios que se han dado con su débil y parcial incorporación al mercado, se retomará el planteamiento de la economía feminista que pone en el centro del análisis fundamentalmente la sostenibilidad de la vida, y no de manera única el trabajo para la producción de mercancías. En consecuencia, la teoría feminista del cuidado como propuesta emancipatoria da una gran importancia al trabajo de cuidado y a todas las actividades que no entran al mercado, como sucede también en la producción de alimentos para el consumo, considerándolos como unos de los fundamentos económicos del origen, la dinámica y la reproducción de la vida. Así, también es importante considerar como elemento fundamental en el estudio de la reproducción social de la vida, la relación material y simbólica del trabajo de cuidado con la tierra, como la que se da entre los miembros de la familia que participan en la producción campesina. En consecuencia, para el presente estudio se retoman algunos conceptos y categorías propuestos por Cristina Carrasco (1991, 2001, 2011 y 2014) y Amaia Pérez (2011 y 2012), de los cuales se describen a continuación dos fundamentales: el trabajo y la simbolización del trabajo y de la tierra.

Trabajo

A diferencia de la economía clásica y neoclásica, llamamos trabajo tanto al destinado a producir mercancías, como al de cuidado que no se valora en el mercado; consideramos que históricamente el trabajo ha sido y es la principal actividad para la subsistencia de las personas y la reproducción de la sociedad. Es la única actividad que produce valor tanto de uso, como de cambio. Sus características han sido diferentes en cada momento histórico y para cada sociedad específica; esos cambios se relacionan con el desarrollo tecnológico y las relaciones

sociales de producción. Desde los orígenes de la humanidad, hombres y mujeres trabajan para resolver las necesidades básicas de casa, vestido y sustento; así, durante muchos siglos la actividad económica fundamental consistió en trabajar la tierra para la sostenibilidad de la vida, las familias y las comunidades.

En los primeros siglos de la historia humana el trabajo campesino estuvo ligado a una relación directa con la naturaleza: la recolección, la pesca y la caza fueron la base del sostenimiento originario de la humanidad. Después, el cultivo y el pastoreo para el consumo familiar y el intercambio entre comunidades fueron fundamentales. Tanto en los regímenes señoriales, de carácter esclavista y feudal, que fueron construyendo la cultura occidental, como en las sociedades en las que floreció el modo de producción asiático, la producción de alimentos, bienes y servicios para la subsistencia se combinó con el trabajo servil y el pago de tributos.

La dominación colonial de España y Portugal en América Latina permitió la acumulación originaria de grandes capitales a través del gran despojo de los recursos naturales, del sistema tributario colonial y del trabajo servil para los conquistadores. La impostura colonial de la cultura occidental en los territorios del continente americano permitió el entroncamiento (Paredes, 2008) de formas de dominación prehispánica y colonial sobre la sociedad, y específicamente sobre las mujeres, a la vez que alimentó el carácter patriarcal de la cultura y la sociedad. La división sexual del trabajo y la desvaloración de las capacidades femeninas que excluyeron a las mujeres de la participación política y económica fue alimentada por el imaginario cristiano que impuso la maternidad, la virginidad, la obediencia a los padres y esposos y el servicio a los hijos como el modelo colonial de ser mujer.

Con los procesos de Independencia y la formación de los Estados nacionales se renovó el carácter heteropatriarcal de jerarquización genérica, racista, clasista. A través del proceso de colonialismo interno los hombres profundizaron su dominio y la explotación del trabajo de los sectores más pobres, los indígenas y los campesinos, en una sociedad “democrática” cada vez más polarizada por las dinámicas y el desarrollo del capitalismo. Las mujeres mantuvieron su papel subordinado al trabajo doméstico a pesar de que los procesos de producción para el mercado, la urbanización, la industrialización y la dependencia de los países pobres del imperialismo norteamericano las obligaron a integrarse al mercado de trabajo y a tener la capacitación necesaria que esto requiere. La doble y triple

jornada que tuvieron que realizar las mujeres para sostener las necesidades que impuso la modernidad es una carga que ha exigido la reestructuración de los roles tradicionales de trabajo, pero siempre en perjuicio de ellas.

El desarrollo desigual y combinado del capitalismo produjo también grandes desigualdades entre el campo y la ciudad, así como entre los países del primer y el tercer mundo, en un proceso de polarización extrema y de concentración del poder económico, político y militar, que en el neoliberalismo, a través de un sistema crediticio de la banca controlada por Estados Unidos, por un lado, y la jerarquización creciente de las dependencias de los países latinoamericanos, por el otro, adquiere un carácter extremo.

Las crisis del capital en los siglos XX y XXI obligaron a los poderosos a imponer diferentes medidas que han ido desde la exportación invasiva de capitales para explotar la mano de obra barata de los trabajadores y trabajadoras del tercer mundo, hasta las políticas neoliberales que ha impuesto globalmente el poder financiero mundial, y especialmente norteamericano, en los países dependientes de América Latina a través de tratados de libre comercio y de reformas estructurales.

Así, el trabajo necesario para la sostenibilidad y reproducción de la vida ha conducido a que las familias combinen, cada vez más, las actividades del trabajo doméstico o de cuidado que realizan fundamentalmente las mujeres, con diferentes formas de trabajo asalariado para la producción de mercancías y servicios realizadas por hombres y mujeres para solventar las necesidades familiares.

El trabajo por un ingreso poco a poco fue tomando un lugar central en las sociedades occidentales en detrimento de la producción campesina que, por ejemplo y particularmente en México y en Chiapas, está en una creciente crisis debido a la importación de maíz transgénico y subsidiado de Estados Unidos, con cuyos precios no pueden competir los campesinos indígenas, lo que obliga a los hombres a migrar en busca de trabajo y a las mujeres a trabajar informalmente para el sostenimiento de la familia.

Este repaso a vuelo de pájaro a través de la historia es una base para entender los cambios que se han dado en el trabajo de las mujeres entre 1980 y la actualidad, así como la relación entre el trabajo de cuidado y el que realizan para obtener los ingresos monetarios indispensables para el sostenimiento cotidiano de la familia en los ejidos y en la cabecera municipal de Huitiupán.

Queda claro que, como se mencionó antes, acordes con los planteamientos de la economía feminista, llamamos trabajo de cuidado al no incluido en la dinámica del mercado capitalista y que refleja una de las formas estructurales de dominación del sistema que discriminan a las mujeres en beneficio material y simbólico del capital. En contraposición, en este texto se considera trabajo por un ingreso al informal que realizan las mujeres para obtener recursos monetarios, y se considera trabajo asalariado al que realizan hombres y mujeres para producir mercancías o servicios a cambio de un ingreso formalmente acordado con quienes los contratan por un tiempo determinado. Otra modalidad frecuente es el trabajo campesino que realizan los hombres con la “ayuda de las mujeres” y cuyo producto se destina al consumo familiar, y los excedentes para la venta, con ganancias exclusivamente para ellos.

Como se verá en los siguientes apartados, estas formas de trabajo no son excluyentes, sino que se combinan, lo que da lugar a una complejidad de relaciones entre las que destacan como muy importantes las formas de producción de las mujeres que combinan el trabajo de cuidado tradicional con la producción para obtener ingresos, que también se destinan directamente a la sostenibilidad de la vida cotidiana sin entrar de lleno al circuito del mercado capitalista, por lo que cabe la duda de establecer si constituyen una ampliación del trabajo de cuidado o no.

Asimismo, surge el cuestionamiento sobre la utilidad epistemológica de considerar el trabajo campesino para la producción del maíz y otros alimentos para el consumo familiar como trabajo de cuidado que se combina con la producción para el mercado —café, frutales, ganado—. En todo caso, es importante considerar que el trabajo de cuidado en la actualidad capitalista oculta mucho más el sentido de explotación que contiene, a diferencia del trabajo asalariado, lo que dificulta la toma de conciencia sobre las nuevas amenazas a las que está expuesto el campesinado, como los despojos extractivistas o las ventajas de considerar familiar la tenencia de las parcelas ejidales y comunales.

Simbolización del trabajo y de la tierra

Dentro del camino epistemológico señalado, en el análisis que se presenta en este texto se utiliza el concepto de simbolización referido tanto al trabajo, como a la tierra. Planteamos que la forma en que ambos se simbolizan es diferente no

tanto genéricamente, sino más bien con relación al grado de integración de los productores campesinos al mercado de trabajo. A diferencia de algunas posiciones ecofeministas que identifican la fecundidad de las mujeres campesinas y la productividad de la tierra como una unidad simbólica, consideramos que las mujeres a las que se refiere este análisis tienen una relación simbólica cada vez más difusa y cuestionadora con la tierra y el trabajo campesino, en tanto que ya no proporcionan lo suficiente para la alimentación familiar, pero sobre todo porque lo que se obtiene del campo ya no da dinero y difícilmente se recupera la inversión en fertilizantes, insecticida y pago de peones que requiere.

Ante esta forma de simbolizar la tierra, consideramos con Argarwal, Mies, Vázquez y otras ecofeministas críticas que es necesario recuperar una valoración política de la naturaleza y del campo que lleve a los campesinos y campesinas a resimbolizar la tierra como la única fuente de vida, que nos está siendo arrebatada por el mercado y el extractivismo, por lo que es necesario luchar contra los grupos dominantes que tienen la propiedad, el poder y el privilegio de controlar los recursos naturales. Bina Argarwal plantea con toda justicia que no solamente hay que desafiar y transformar las relaciones entre las personas y la naturaleza, “sino también los medios de apropiación de la naturaleza por unos cuantos” (2004). Con relación a los simbolismos y las construcciones ideológicas de género/naturaleza, esta autora afirma que son una parte interactiva de la estructura social, económica y cultural que vincula a las mujeres con el medioambiente, pero no son su totalidad. La base material y la simbólica forman una unidad que no se puede desconocer.

De la movilización a la dependencia

Una pregunta que nos inquietó durante el trabajo de campo en la región se relaciona con las causas que incidieron para que las poblaciones cayeran en la dependencia, los divisionismos y la desmovilización. Mencionaremos aquí las respuestas iniciales o, mejor dicho, las hipótesis que pudimos construir sobre este tema, porque ayudarán a entender el contexto y algunas de las causas del proceso emergente, y casi inverso, que han experimentado las mujeres en su participación en la economía informal, tema al que se dedica el apartado final.

Como ya se mencionó, sobre un trabajo de concienciación política que realizó la OCEZ casi clandestinamente con los peones de las fincas y ranchos hacia

finés de los setenta y la primera mitad de los ochenta, se generalizó la lucha campesina con la toma de tierras en esta región. Desde Huitiupán se extendió la lucha campesina por Sabanilla hacia la región Selva y hacia el Centro de Chiapas. Fue una etapa en la que las organizaciones campesinas nacionales independientes del Estado hicieron su aparición en la entidad, para después distribuirse por el territorio estatal y formar inicialmente una especie de mosaico que, no sin contradicciones, sirvió de contrapeso a la Confederación Nacional Campesina (CNC), organización que entonces era la única reconocida y financiada por el gobierno. La CIOAC, antes de sus múltiples divisiones, se estableció en la región de estudio y en algunas otras partes de la selva, en los municipios de Las Margaritas y Altamirano. La Organización Campesina Emiliano Zapata-Coordinadora Nacional Plan de Ayala (OCEZ-CNPA) se instaló en las Cañadas de Ocosingo. La Unión General Obrera Campesina Popular (UGOCP) trabajó en la región Centro-Costa. El Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI) extendió su acción hacia la selva en la región de Las Margaritas y Marqués de Comillas.

No es posible incluir en este texto un análisis de las acciones y contradicciones que surgieron en esas organizaciones por las disputas de población y territorio y por sus logros en las gestiones agrarias, pero en general puede decirse que, luego de asumir una postura opositora, fueron totalmente cooptadas por el gobierno tras varias tomas de tierras en 1994,⁷ con la consecuencia de que el trabajo político de oposición que realizaban con los campesinos se convirtió en una correa para el control estatal de la población a través de la misma dotación de ejidos y ampliaciones, pero sobre todo a través de las concesiones de ayudas tecnológicas, créditos, donaciones y participación en puestos políticos municipales y estatales.

Cabe mencionar que algunos grupos, casi siempre ligados al trabajo de la teología de la liberación y a las Fuerzas de Liberación Nacional y después como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se mantuvieron en resistencia. En la región pueden mencionarse algunos ejidos como Catarina en Huitiupán, El Jardín en Simojovel y Cárdenas en Sabanilla, que se mantuvieron desli-

⁷ Haciendo eco a la convocatoria zapatista, las organizaciones campesinas mencionadas y otras más acompañaron la toma de tierras en las regiones bajo su control; pero a diferencia del EZLN, negociaron con el gobierno la compra de esas tierras, se comprometieron a poner fin al proceso y se convirtieron, con mayor o menor resistencia, en agencias institucionales corporativizadas.

gados del control gubernamental hasta fines de los noventa y que son lugares en donde actualmente se encuentran algunos núcleos de población organizados y en resistencia, los únicos en donde nuestra propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra fue escuchada.

Otra política que influyó en el cambio que medió la movilización de las comunidades de la región fue la presencia de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), a partir de 1962, cuando llegó a la cabecera municipal de Huitiupán para realizar estudios geológicos de factibilidad encaminados a la construcción de la presa hidroeléctrica Itzantún, proyecto que se proponían realizar y que afectaría a las poblaciones de Huitiupán, El Bosque, Simojovel y Pantelhó. Los adultos del ejido Huitiupán no quisieron trabajar con la CFE en la exploración porque “tenían miedo de ir a la montaña”, “porque tiene *dueño*”, “se pensaba que había tigre”,⁸ por lo que en principio en la exploración se emplearon personas de afuera (INI, 1999: s/p). Esto cambió diez años después, cuando la CFE inició los trabajos de construcción de la presa; muchos jóvenes se emplearon por más de una década: “se fue corriendo la voz de que estaban dando trabajo de peón”, “entonces el jornal se pagaba a 8 pesos y los de la CFE pagaban 23”, lo que ocurrió hasta la cancelación de dicho proyecto hacia el año 1989 (INI, 1999: s/p).

Uno de los cambios importantes que se produjo con los trabajos de la presa fue que los campesinos, que antes eran “netamente agricultores”, dejaron de serlo, como ellos mismos reconocieron (INI, 1999, s/p): [ahora] “se come mejor, se vive mejor, se mejoraron las condiciones de las casas”; sin embargo, “muchos abandonan sus tierras, se vuelven obreros y comerciantes y aunque algunos mantienen su trabajo como agricultores hay un sentimiento de alejamiento y abandono a esa actividad: “le perdimos el amor a la tierra”, “aprendimos a tenerle amor al dinero”.

⁸ En 1976, cuando la CFE inició las excavaciones para la presa, recogimos la tradición que da cuenta de la maldición que la Ciuacoatl, mujer serpiente, dueña del Itzantún, le echó a Huitiupán de “que morirá bajo las aguas”. La causa es que hace siglos “ella tuvo que salir a hacer un su mandado y dejó a sus hijos, hombre y mujer, encargados con los principales del pueblo. Pero cuando regresó encontró ‘bolos’ —borrachos— a los principales, y a sus dos hijos cohabitando. A las autoridades les echó la maldición en la cara y a sus hijos los castigó convirtiéndolos a él en el Itzantún y a ella en el cerro que está enfrente con su chichita parada. La madre, con todo su poder, se convirtió en el río que pasa entre ellos, cuidando de que nunca se vuelvan a juntar”. Recordar la maldición ayudó a que la población aceptara sin problemas la construcción de la presa.

Otro de los aspectos que refleja los cambios generados durante este periodo se encuentra relacionado con el hecho de que en principio los ejidatarios no rechazaron la construcción de la presa, sino que orientaron sus reivindicaciones a obtener mejores condiciones para su reubicación; así, luego de diversas movilizaciones lograron acordar con el gobierno la restitución de las 1230 hectáreas que les serían inundadas, con la cantidad de 2700 hectáreas en “predios rústicos” tomadas de las fincas afectadas por el proceso de la Reforma Agraria y las luchas campesinas. También exigieron buenas condiciones de vivienda y el pago en efectivo de bienes distintos a la tierra —café, plátano, árboles frutales, pastos—. El trabajo asalariado en la presa aceleró el proceso de urbanización y modernización en Huitiupán, a la vez que profundizó las diferencias que guarda esta ciudad con su periferia, en donde las características de la vida campesina se han visto menos afectadas por el mercado.

En la actualidad, los efectos de las reformas estructurales en la región han sido significativos porque, además del proceso descrito anteriormente, la crisis provocó la depreciación del maíz criollo y del café, que eran los principales productos campesinos de la región, lo que aceleró la migración de los hombres jóvenes hacia Quintana Roo, al norte del país y eventualmente a Estados Unidos, lo que trajo como consecuencia el abandono y la venta de tierras, la expansión de la ganadería y la restitución del latifundio, como se describe adelante.

La ganadería inició una nueva etapa en Chiapas a partir de la década de los años cuarenta del siglo pasado, y se extendió en cantidad y espacialmente entre los años cincuenta y setenta debido a que se crearon políticas públicas para fomentarla —programas ganaderos, asistencia técnica, créditos abundantes, bajas tasas de interés, infraestructura y una política agraria de reforzamiento a la gran propiedad—.⁹ En la actualidad, la ganadería en Chiapas encierra dos problemas (Villafuerte, 2006): 1) el modelo de explotación ganadero no incrementa el empleo, sino más bien es una expresión del subempleo, y 2) tiene un costo

⁹ Villafuerte, Aguilar y Meza (1997) documentan que en el trópico mexicano la ganadería se extendió en tierras de tenencia privada hasta los años setenta y que a partir de esa fecha inició un proceso de ganaderización y transformación de los ecosistemas a pastizales en tierras de tenencia ejidal —por renta de pastizales y ganadería a medias, es decir, no propiamente una inversión de capital por parte de los ejidatarios—. Una de las explicaciones que los autores dan a este hecho es que la ganadería se ha arraigado, tanto en el sector privado como en el social, para algunos, sobre todo en el privado, como una fuente de ganancia con el mínimo costo, y para la mayoría como un elemento de sobrevivencia o status social.

social y político muy alto, especialmente por el conflicto entre la producción campesina y la ganadería, ya que por definición esta última es una actividad que tiende a la concentración de tierras.

En el caso de la región Norte, hacia los noventa el 61% de la superficie se destinaba a la ganadería, década en la que inicio también esta actividad en Huitiupán con créditos del Estado. De acuerdo con los testimonios, los campesinos recibieron “créditos de avío” para la compra de vacas: “compramos como 80 toros y completamos con vaquillas; hicimos más potrero porque era mucho ganado, 140 cabezas”. Con el paso de los años, esta actividad fue desplazando a la agricultura, a tal punto que en la actualidad ocupa un lugar central en la dinámica económica regional. Marcos señaló que él, como otros campesinos de Huitiupán, durante seis años dejó de sembrar milpa y se dedicó a la ganadería. En cambio, en Catarina y otros ejidos que tienen suficientes tierras se observa que, si bien obtuvieron los mismos beneficios para iniciar la ganadería, ésta no logró desplazar a la agricultura. Durante el trabajo de campo se documentó la concentración de tierras por ganaderos de Simojovel y Huitiupán, proceso que ha sido significativo para los cambios analizados.

Proceso de deslocalización y monetarización del trabajo de cuidado

En Huitiupán y sus comunidades el trabajo de cuidado sigue siendo una actividad que fundamentalmente realizan las mujeres, a la que se suman sus hijos pequeños en los tiempos libres y las hijas mayores cuando terminan las clases de educación primaria. Sólo ocasionalmente los hombres se integran al trabajo de cuidado, por ejemplo, conduciendo el transporte para abastecer las tiendas de las mujeres o para llevarlas a vender en la ciudad cercana los productos que ellas elaboran. Hay que hacer notar que la crisis laboral ha trastocado la división sexual del trabajo. De hecho, en muchas zonas más urbanizadas son las mujeres las que con su trabajo sostienen los gastos cotidianos de la alimentación y a veces de todas las necesidades fundamentales. Quizás por eso, al contrario de hace unas décadas, ahora los hombres “sí ayudan algo” a las mujeres en su trabajo, pero no lo asumen ni como propio, ni como trabajo en común.

El trabajo de cuidado dentro y fuera de la casa absorbe totalmente la vida de las mujeres; dedican entre dieciséis y dieciocho horas cotidianamente a las

actividades reproductivas, como limpiar la casa, lavar la ropa, dar de comer a los animales, atender los cultivos en el traspatio, preparar la comida y servirla, atender a los hijos, bañarlos, vestirlos, darles los alimentos y llevarlos o mandarlos a la escuela, y proporcionarles todo lo necesario para que estudien. El hecho de que los hijos estudien significa la oportunidad de que no tengan que ser campesinos. Con esa generalizada expectativa, tanto en la cabecera como en los ejidos, las mujeres asumen más cargas, ya que el pago del estudio es especialmente oneroso para ellas. En la mayor parte de las comunidades sólo se ofrece educación primaria, y únicamente en los ejidos más grandes hay telesecundaria. En Simojovel, que es la cabecera de distrito judicial, se encuentra una escuela preparatoria. Por esto, el costo de los pasajes es alto, a lo que se suma el costo de la estancia de los hijos en algunas ciudades del estado como San Cristóbal o Tuxtla Gutiérrez, en donde se ubican las universidades.

Dar estudio a los hijos se ha vuelto una cuestión de prestigio y competencia, por eso desde la madrugada hasta que oscurece muchas mujeres tienen que trabajar tanto dentro, como fuera de la casa. Antes de seguir adelante, hay que aclarar que en este análisis se usan indistintamente los conceptos de trabajo y de cuidado doméstico. El primero se refiere no sólo al trabajo que se realiza en la casa, sino a todo el que realizan hombres y mujeres que no se enmarca en la dinámica del mercado. Pero al hablar de trabajo doméstico queremos enfatizar, como lo hace Silvia Federici (2013), que las actividades de cuidado también constituyen trabajo, aunque no se valoren como tal.

La teoría feminista (Pérez Orozco, 2011) ha desarrollado el concepto de cuidado sacándolo de la epistemología mercantil y ubicándolo como un elemento fundamental de la reproducción social y, sobre todo, de la sostenibilidad de la vida, que en la actualidad necesariamente incluye, además del cuidado, el trabajo asalariado y todas las actividades comunitarias y sociales que permiten o permitirían a las personas vivir bien.

Aunque la casa es el espacio de su realización, hay actividades de cuidado, centrales o complementarias, que se realizan fuera de ésta, como cortar leña, comprar el abasto y a veces lavar o acarrear agua. Siguiendo este planteamiento, surge la pregunta de si las actividades informales realizadas por las mujeres para obtener algún dinero —hacer y vender tortillas y tamales, por ejemplo— que les permita comprar lo necesario para la vida cotidiana de la familia se pueden considerar parte del trabajo de cuidado. Asimismo, el trabajo campesino que

se realiza para obtener alimentos de consumo familiar, al no entrar al mercado, tiene el carácter de cuidado.

Con el objetivo de aportar a esta discusión, en los párrafos siguientes se describirá y analizará el trabajo que han realizado y realizan las mujeres y sus esposos de cuatro generaciones de Huitiupán, ejemplificándolo con la familia indígena de Marcos y Tere,¹⁰ con la que hemos mantenido una relación más o menos cercana durante los 37 años que se consideran en este análisis; su experiencia, sin generalizar sus especificidades, da cuenta de los cambios sociales, culturales y económicos más importantes que se han producido en la región.

Empezamos por apuntar algunos elementos que, aunque han cambiado de forma por los avances en la tecnología, conservan el sentido de cuidado de las actividades de las mujeres en las cuatro generaciones, después se describen algunas diferencias generacionales, y para finalizar se analiza brevemente el significado de esas actividades para la sostenibilidad de la vida familiar.

La preparación de alimentos para la familia ha sido un elemento obligatorio y central del cuidado que han realizado las mujeres de las cuatro generaciones. El “mantener a la familia”, es decir, preparar los alimentos y servirlos dos o tres veces cada día, es una actividad ineludible que, junto con la maternidad obligatoria, forma parte de la identidad de género de las mujeres campesinas e indígenas de la región. Un lugar central en esa tarea incluye hasta la actualidad la elaboración de tortillas, que se realiza preferentemente con el maíz que cultiva el “jefe” de la familia. Los hombres que aún siembran se sienten orgullosos de traer a la casa los bultos de mazorcas, que guardan y van desgranando a medida que la mujer necesita el maíz. Ella limpia el maíz, lo cuece con cal o ceniza —nixtamal—, lo lava, lo lleva al molino o lo muele en casa con molino de metal,

¹⁰ Conocimos a Marcos en 1970, cuando fue elegido por su comunidad para estudiar como promotor en el Instituto Nacional Indigenista (INI). Formó parte de un grupo que organizamos en San Cristóbal, ya fuera del INI y de la cooperativa de pan, para sostener el trabajo de teatro que llevábamos a las comunidades con el objetivo de hacer conciencia de las opresiones que vivían los peones en las fincas y ranchos. En esa época, Marcos y Tere estaban recién casados y vivían en una casa de paredes de carrizo y techo de palma que construyeron en el terreno de cultivo del padre de Tere. Posteriormente, Marcos participó en las luchas agrarias y en la resistencia a la construcción de la presa del Izantún, buscando lugares apropiados para el reacomodo de la población de Huitiupán y exigiendo garantías de cumplimiento de los acuerdos y compromisos del gobierno. Sin tener parcela propia, fue comisariado ejidal en dos ocasiones. En la última de éstas, la asamblea aprobó su adscripción como “derechero” y le otorgó una parcela de veinte hectáreas. Tener tierra y cultivarla ha sido para Marcos y Tere fuente permanente de su identidad campesina.

y cuando regresa a casa lo amasa, tortea y cuece las tortillas sobre el comal. En algunas casas se tortea dos veces, “porque a los hombres les gusta comer con tortilla caliente” que se cuece en fogón de leña. Hacer tortillas implica mucho trabajo y tiempo de las mujeres; es, junto con el pozol —también de maíz—, un alimento principal que se consume dos o tres veces al día.

Las familias, si son nucleares, en promedio están compuestas por seis miembros. En algunas comunidades todavía hay familias extensas que incluyen, además de a los hijos e hijas, a los hijos de éstos y a las nueras; entonces, las familias llegan a tener entre diez y doce miembros. Hasta hace unos años, había familias en las que dos o tres esposas vivían en la misma casa; la “mayora”, primera mujer del varón, era quien organizaba los trabajos de la casa. Las nueras, cuando las hay, realizan buena parte del trabajo, con lo que la mujer madre tiene menor carga y presión laboral. Los hombres que trabajan el campo viven principalmente en las comunidades. En la cabecera de Huitiupán muy pocas familias siguen trabajando en el campo o el solar, pero en todos los ejidos las mujeres tienen en su solar pollos, gallinas o cerdos, y eventualmente una vaca. El solar es la tierra de las mujeres, y la casa, pero en especial la cocina, es de ellas también, aunque jurídicamente sólo los hombres son los titulares de las parcelas y solares. Sólo cuando son viudas, las mujeres pueden acceder a ser propietarias, por lo general hasta que el hijo mayor cumple 18 años y se convierte en ciudadano.

En 1970 se casaron Marcos y Tere. No tenían tierra ni su familia tampoco, y eran peones de una finca en la que “trabajaban para el rico”. El padre de Tere salió de la finca cuando tuvo la posibilidad de rentar, y después de comprar, un solar con buena tierra en el barrio de Guadalupe de Huitiupán, en donde vivió y trabajó intensamente con su esposa y sus dos hijas.

Mi papá me enseñó el trabajo del campo, nunca estuvimos de flojas; mi mamá me enseñó a cocinar y a hacer todos los trabajos de la casa. Era pesado porque no había luz y teníamos que moler el maíz en la piedra, pero entre las tres mujeres de la casa lo sacábamos pronto, hacíamos la tortilla y nos íbamos a trabajar al campo. Con el maíz que sacamos y los trabajos de cortar café y limpiar las milpas, que hacíamos con otros dueños, mi papá pudo pagar su terreno, que es éste de la casa en donde ahora vivimos.

Cuando nos casamos, mi papá nos dejó vivir en su terreno porque Marcos no tenía tierra. Primero levantamos una casa chiquita de carrizo con

techo de palma, pero después Marcos construyó la casa de pared y techo de lámina.

Tuvieron ocho hijos, cuatro mujeres y cuatro hombres, que ahora ya son adultos, pero aunque siempre han vivido junto a Marcos, él ha aportado poco al sostenimiento familiar y al cuidado de la familia porque: “es muy político, siempre ha estado metido con las broncas del ejido, en comisiones y como comisariado; sólo trabajó diez años en la comisión cuando se iba a construir la presa del Izantún; entonces sí ahorramos para construir la casa”.

Aunque Tere no considera que las labores del campo no sean trabajo, Marcos dice que siempre ha trabajado la tierra, que es su ocupación y base de su identidad. Lo que produce se ha destinado principalmente para el gasto de la familia; produce maíz para hacer tortillas blancas que son las únicas que se comen en esa casa, pero también produce maíz amarillo y azul para el pozol de cacao. En algún tiempo, con un proyecto del gobierno, combinó la siembra de maíz con el cultivo de naranjas, pero el precio de éstas era muy bajo y no las vendió. En otra ocasión, también con un proyecto del gobierno, convirtió su tierra en potrero y compró vacas, pero tampoco resultó porque se las robaban y vendió las que le quedaron. Las labores del campo le han permitido hacer trabajo para la comunidad ejidal. Además de haber sido dos veces jefe del comisariado, le ha tocado participar en la solución de muchos problemas del ejido, tanto económicos —como los pagos que hizo la CFE por los árboles frutales y el café que cada ejidatario iba a perder—, como de gestión política y organización de servicios para la población. También ha colaborado en la resolución de problemas de justicia. Todos esos trabajos los realizó como servicio a la comunidad, es decir, no recibió ningún salario por ellos, pero la comunidad los consideró tan importantes, que reconocen a Marcos como integrante permanente del comité de vigilancia. Tere siempre ha dicho que eso no es trabajo, que es política, porque no le da dinero para sostener a la familia.

El recurso que han necesitado de manera cotidiana para comer y para los gastos de escuela, pasajes y libros de los hijos siempre lo aportó Tere. Además del trabajo de la casa que hacían ella y sus hijas, siempre realizó otras actividades: tenía pollos, huevos, hierba mora y chipilín, tanto para el consumo familiar como para la venta en el mercado. Pero considera que la elaboración y venta de tamales, tostadas y pan ha sido “su salvación” para el sostenimiento de la

familia; ella y sus hijas los elaboraban y salían a venderlos en el mercado y en las casas. También aprovechó los proyectos del gobierno en beneficio familiar: así pudo poner una tienda en la casa, en la que se vendía muy bien, pero tuvo que cerrarla por los robos y la violencia. Obtuvo vacas y cerdos de otro proyecto. Marcos le dio a Tere un pedazo de su parcela para que ella, como ejidataria, pudiera tener acceso a esos proyectos; pero también cultiva en esa tierra cebollín, chile, yuca y otros productos para vender. Lo mismo que Marcos, ella recibe la ayuda del Procampo.

Actualmente, Tere sigue haciendo tamales, tostadas y pan para venderlos en las comunidades cercanas. Marcos insiste en que deje de trabajar, le dice que no saca ni siquiera lo que vale su trabajo, pero ella contesta:

¿De qué vamos a vivir si dejo el trabajo? El dinero para comprar aceite, sal, ropa, zapatos y lo que se necesita sale de ahí. También sale de mi trabajo la ayuda que le doy a él para pagar a sus peones durante la limpia de la milpa, la dobla y la cosecha. Así que el maíz que comemos también es mío, porque yo pago.

Con el dinero que obtuvo de las vacas, Tere dio el enganche para la camioneta que utilizan ella y sus hijas para vender pan en Simojovel.

Es sorprendente la fuerza y entereza de las mujeres de esa generación que han dedicado su existencia a la sostenibilidad de la vida cotidiana; en la actualidad quedan muy pocas y todas son mayores. Sin embargo, la generación de sus hijos marca un cambio fundamental en la vida de Huitiupán porque, por ejemplo, los hombres en su mayoría han migrado y trabajan “en lo que se puede” o están desocupados. Marcos y Tere identifican que la incosteabilidad del trabajo del campo y el desinterés por continuarlo debido a que ya no da dinero han provocado que las tierras, convertidas en potreros, se concentren en los nuevos latifundios. La falta de trabajo ha obligado a la mayor parte de los hombres a migrar, y los que se quedan sólo realizan trabajos eventuales y dependen de sus esposas, que son quienes sostienen la vida con el trabajo informal y las ayudas que reciben del gobierno. Los hombres reciben el dinero del Procampo, aunque ya no tienen tierra, porque conservan sus papeles como ejidatarios.

Afortunadamente, dicen Marcos y Tere, todos sus hijos varones tienen buenos trabajos fuera de Huitiupán: dos migraron a Playa del Carmen y trabajan en el

turismo, otro es joyero en San Cristóbal de Las Casas, con tanto éxito que logró tener su propio taller. Sólo el menor, que es chofer al servicio de la presidencia, vive con ellos luego de haber regresado de Playa del Carmen; con seguridad éste recibirá en herencia la casa y las pocas tierras que les quedan a sus padres. Su compañera, nuera de Tere, joven indígena que estudiaba la secundaria en el internado de la Secretaría de Desarrollo Indígena (SDI) de Huitiupán, “es muy trabajadora”, por lo que, siguiendo el modelo descrito de supermujer, es quien ahora se hace cargo del trabajo de la casa y ayuda a Tere a hacer tamales y tostadas.

Las hijas de Marcos y Tere viven en Huititupán cerca de la casa de sus padres; están “bien casadas con profesores de escuela y siguen siendo muy trabajadoras”. Ninguna se considera campesina, ni siquiera la mayor, que cultiva con su marido, exsoldado, un pedazo de tierra que compró después de haber vendido la tierra que heredó de su padre. En efecto, Marcos repartió su parcela entre todos sus hijos, hombres y mujeres: “a cada uno le di su pedazo, pero todos se lo vendieron inmediatamente al rico, hasta lloré cuando me enteré, porque era tierra producto de muchas luchas”.

Las hijas de Marcos y Tere son parte de la tercera generación que se estudió. Es muy interesante observar que, pese a ya no ser campesinas y vivir en casas diferentes a la que se criaron, ellas tienen una pequeña empresa familiar de panadería junto a su madre. La hija mayor, que hacía pan con su madre en un horno de leña, aprendió a hacer pan de buena calidad en Simojovel y, con un “proyecto del banco” a fondo perdido, obtuvo dinero para comprar dos hornos eléctricos y el equipo de panadería. En la empresa trabajan las cuatro hermanas y la madre, y dos o tres veces por semana hornean una considerable cantidad de pan, una parte de la cual venden en la camioneta por las calles de Simojovel, otra parte la vende Tere en el mercado de esa ciudad, y dos de las hijas venden otra parte en el mercado de Huitiupán. Compran a crédito los insumos en Simojovel: harina, manteca, queso, huevos y levadura. Cada quince días tienen que pagar 15 000 pesos, además de que deben abonar mensualmente al banco el crédito que pidieron para acabar de pagar la camioneta con la que reparten el pan. Hasta ahora no han obtenido ganancias, sólo han sacado fondos para pagar la deuda, que fue convenida a tres años, y para pagar al chofer que maneja la camioneta; ellas no se atreven a manejarla porque: “manejar es trabajo de hombres”. Consideran que les va muy bien; el pan se les acaba pronto, le gusta a la gente porque es bueno y limpio. Venden piezas de veinticinco centavos y de un peso. Pero también

les gusta el trabajo porque mantiene unidas a las mujeres de la familia; son una especie de cooperativa en la que se reúnen para conversar y solidarizarse en la solución de sus problemas, además de para obtener dinero para “pasarla mejor”.

Imagen 1. Haciendo “el rico pan de Huitiupán”.



Fuente: Trabajo de campo, junio de 2016.

En un cálculo rápido que hicimos con ellas sobre su negocio, se observó que las ganancias que en el futuro obtengan, una vez que acaben de pagar sus deudas, son pocas en relación con el pesado trabajo que invierten. De forma semejante a como le ocurre a Tere en su trabajo de hacer y vender tamales y tortillas, en la panadería los ingresos apenas alcanzan para pagar el trabajo invertido, pero les permitirá en breve contar con un ingreso para completar el gasto cotidiano de sus casas.

Si ellas algunas veces ayudaron a sus padres en el cultivo, sus hijos ya no tienen nada que ver con el campo: estudian en escuelas particulares de San Cristóbal y en universidades de Tuxtla para llegar a ser profesionales: enfermeras, contadores, arquitectos... y seguramente ya no regresarán a vivir a Huitiupán. Las madres, con sus trabajos de cuidado y de producción para el mercado, les financian su desarraigo.

El proceso de transformaciones laborales, simbolización y desvalorización del trabajo campesino aquí descrito se enmarca en las dinámicas capitalistas neoliberales desestructuradoras de la economía campesina. Se plantea en este texto que el trabajo que realizan las mujeres para obtener dinero con la finalidad de sobrevivir y no para reproducir el capital puede considerarse como una ampliación y dislocalización del trabajo de cuidado, en tanto que, para realizarse en el mercado, tiene que salir de lo doméstico; pero asimismo señalamos que lo obtenido de él no son propiamente ganancias, sino apenas el pago del trabajo invertido, que se utiliza para la sobrevivencia misma y que económicamente podría considerarse como autoexplotación.

Será necesario hacer una investigación más profunda para delimitar hasta qué grado esta hipótesis puede corresponder a la realidad. Pero lo que más preocupa en todo el proceso de transformación y cambio en las concepciones sobre la tierra y el trabajo es la despolitización creciente en la que se realiza. No se observó ninguna consideración o mención a la explotación o injusticia, desigualdad o inconformidad que representan las labores de cuidado, que siguen realizando puntualmente tanto las mujeres campesinas como las que han dejado de serlo, y que han naturalizado como su obligación por ser mujeres. Puede aventurarse la hipótesis de que las mujeres de las tres generaciones mencionadas han mejorado sus formas de vida y han materializado la idea de progreso que impone el sistema, pero no ha cambiado su posición de género subordinada no sólo a los hombres, sino en la actualidad al mercado laboral y al consumismo, es decir, al sistema.

Desde el punto de vista de la propuesta para el uso y usufructo familiar de la tierra, que entregamos en ejidos y comunidades como una opción para resistir al extractivismo, fomentar la propiedad social y reclamar su derecho a decidir, se observó que las mujeres de la región no tienen posibilidades de conectarla con su realidad, a excepción quizá de los pequeños grupos zapatistas que perviven en dos o tres comunidades. A pesar de que durante los años setenta Huititupán y Simojovel fueron cuna de las luchas campesinas que culminaron con la implantación de la Reforma Agraria en la región, el conformismo y el sometimiento a la dinámica excluyente del capital material y simbólicamente dominan la vida de las comunidades, de las personas y especialmente de las mujeres. Será necesario revivir el sentido crítico feminista con relación al origen sistémico de la pobreza y la marginalidad para que las mujeres de Huitiupan y

otras regiones, sorprendentemente fuertes y trabajadoras, tomen conciencia de la forma en que van dejando de producir para la vida y se incorporan a la dinámica de muerte del capital.

Las personas feministas que encontramos en el ecofeminismo y la economía feminista una fuente de transformación y lucha por la vida tenemos pendiente un gran trabajo teórico-práctico por delante para, como dice Silvia Federici (2015), recuperar socialmente el control de la reproducción de la vida que nos ha arrebatado el capitalismo.

Referencias

- Argarwal, Bine (2004). "Ambientalismo feminista. El debate sobre el género y el medio ambiente: lecciones desde la India". En Verónica Vázquez y Margarita Velázquez (comps.), *Miradas de futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM, PUEG-CRIM IDRC, CRDI.
- Carrasco, Cristina (1991). *El trabajo doméstico, un análisis económico*. Madrid: Centro de Publicaciones-Ministerio del Trabajo y Seguridad Social.
- Carrasco, Cristina (2001). "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?" *Mientras Tanto*, núm. 82, otoño-invierno. Barcelona: Icaria.
- Carrasco, Cristina (2014). "La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política". En Cristina Carrasco (ed.) *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja.
- Carrasco, Cristina, Cristina Borderías y Teresa Torns (2011). *Trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Madrid: Cip-Ecosocial, La Catarata.
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (2015). *Construcción del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por la Participación y Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CDMCH.
- Fauré, Claude (1990). "El campesino, el centro y la periferia". En *Sociológica*. Revista del Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana, mayo-agosto, año 5, vol. 13, núm. 13, s/p.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Pez en el Árbol, Tinta Limón.
- Federici, Silvia (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social, y lucha por lo común*. México: Calpulli.

- García Aguilar, María del Carmen y Salvador Meza (1997). *La cuestión ganadera y la deforestación. Viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH.
- Instituto Nacional Indigenista (1999). *Historia inconclusa de una lucha social*. Huitiupán, Chiapas: Instituto Nacional Indigenista-Centro Coordinador Tzotzil [manuscrito inédito].
- Jappe, Anselm (2015). *En búsqueda de las raíces del mal. Consideraciones sobre las categorías del capitalismo*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Universidad de la Tierra.
- Olivera Bustamante, Mercedes (1979). "Sobre la explotación de las mujeres acasilladas de Chiapas". En *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, pp. 43-55.
- Paredes, Julieta (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Pérez Orozco, Amaia (2011). "Crisis mundial y sostenibilidad de la vida". En *Revista de Investigaciones Feministas*. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense, enero, vol. 2, pp. 29-53.
- Pérez Orozco, Amaia (2012). "De vidas vivibles y producción imposible". En Norman Church, Álex Guillamón y Eduardo Gudynas (coords.), *No dejes el futuro en sus manos. Cooperación solidaria ante la crisis de capitalismo global*. Barcelona: Entrepobles.
- Pérez Castro, Ana Bella (1988). *Entre montañas y cafetales. Luchas agrarias en el norte de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes, María Eugenia (1992). *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas. 1914-1988*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reyes, María Eugenia (2005). "Política agraria en Chiapas: Atención a focos rojos". En *Estudios Agrarios*, núm. 26. México: UNAM.
- Salazar, Ana María (1988). *La participación estatal en la producción y comercialización del café en la región norte del estado de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Toledo, Sonia (2002). *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Villafuerte Solís, Daniel (2006). *Chiapas económico*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Villafuerte Solís, Daniel y María del Carmen García Aguilar (2008). *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH.



Una joven muestra su miniproducción de jitomates en la azotea de su vivienda en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Fuente: Dalila Morales.

MUJERES URBANAS Y PERIURBANAS QUE PRODUCEN ALIMENTOS. RECREANDO ESPACIOS PARA EL ENTENDIMIENTO Y RESIGNIFICACIÓN DE LA VIDA CAMPESINA EN LA CIUDAD

Araceli Calderón Cisneros

Introducción

Es domingo, el horario acordado para el taller: 10 de la mañana, las primeras personas llegan a esa hora, pero la mayoría lo hace un poco más tarde.¹ En total se juntan unas treinta personas, algunas extranjeras, hay varios niños y jóvenes. El tema central por compartir es la producción y preparación de nopales en diferentes recetas, pero como temas asociados se hablará del cultivo en terrazas, de la cría de gallinas y del cuidado de árboles frutales, actividades que realiza la familia anfitriona en su propiedad. El grupo de personas y familias que integran este colectivo se denomina Sembrando Jovel, y los mueve el deseo de cultivar en la ciudad, de aprender distintas técnicas, de compartir conocimientos y semillas, de convivir con otras familias, de tratar de construir espacios que escapen de la lógica del consumismo o de comer bien. Se trata de un grupo variopinto que, visto con detalle, incluye tanto a personas originarias de San Cristóbal y de otras partes de Chiapas, como a extranjeras y mestizas del resto del país, aunque llegan muy pocas indígenas. Algunos de los participantes son investigadores, profesionistas, estudiantes, amas de casa y maestros. Como casi siempre, la mayor parte de quienes asisten son mujeres, ellas son también las más constantes, aunque entre el grupo de “expertos” que suelen compartir los temas los

¹ La información que se presenta en este capítulo corresponde en gran medida a trabajo de campo realizado durante la estancia como Investigadora Huésped en CIESAS Sureste, y contó con apoyo de la Beca de Estancias posdoctorales asociadas a la calidad del Posgrado del CONACyT.

hombres parecen encabezar la lista. Como en cada reunión, que se realiza una vez al mes o cada dos meses, la capacitación termina con una convivencia en la que se comparten alimentos que puede prolongarse por largo rato, algunos hacen acuerdos particulares para realizar un tequio, otros reparten semillas o esquejes de plantas que tienen en sus casas. Todos parecen escarbar en el pasado para ubicar alguna experiencia de trabajo agrícola o de familia campesina, y en general la encuentran, algunos más lejana y otros más cercana; pero lo cierto es que casi ninguno vive, aunque sea de forma parcial, de cultivar la tierra o de criar animales. Las personas que en la ciudad aún tienen tal perfil no asisten a este grupo.

Probablemente, la imagen de agricultura urbana que se promueve en las redes sociales tiene un fuerte parecido con la reunión descrita: personas con poca experiencia rural, aunque con mucha sensibilidad ambiental, y de sectores económicos medios. Si bien sólo hasta fechas recientes se ha convertido en una práctica relevante para el ambientalismo, la agricultura urbana ha estado presente históricamente en las ciudades, sobre todo en periodos de crisis sociales o económicas, y ha cumplido una función alimenticia vital para quienes cuentan con menos ingresos o han migrado del campo a la ciudad (Madaleno, 2000; Moreno, 2007; Opitz *et al.*, 2015; Richter, 2013; Zezza y Tasciotti, 2010). En décadas recientes han emergido también otras lógicas de producción urbana más relacionadas con la expresión de ideales sociales o políticos, de sustentabilidad o conciencia ambiental, esparcimiento y salud mental, o de creación de sentido de comunidad. En la actualidad, la agricultura urbana la llevan a la práctica personas de sectores económicos tanto de bajos como de altos ingresos, y alcanza todo tipo de espacios como azoteas, camellones, escuelas, parques, centros sociales, reclusorios, y hasta en la misma Casa Blanca Michelle Obama introdujo la siembra de hortalizas (Nylor, 2012).

Las mujeres desempeñan un papel muy importante en las experiencias de agricultura urbana, sobre todo en ciudades de países del sur global, no sólo por la cantidad de mujeres que participan en esta actividad, sino también por el grado de involucramiento personal que alcanzan en ella (Hovorka *et al.*, 2009). Dicha participación se debe sobre todo a su rol de género en la alimentación familiar, aunque también llegan a incursionar en la producción con fines comerciales. África es un continente que resalta en términos de la participación de las mujeres en la agricultura urbana, fundamentalmente de subsistencia; en

este continente muchos hogares urbanos, de todos los niveles de ingresos, producen una proporción considerable de lo que necesitan para sus necesidades alimenticias (Freeman, 1993). Ahí, las mujeres han cultivado siempre cualquier tierra desocupada, pero con las crisis económicas y la migración a las ciudades ellas se han apropiado de espacios públicos en los que cultivan productos para la alimentación familiar y también para obtener ingresos con los que muchas familias logran sobrevivir en la ciudad (Federici, 2010). En algunas ciudades, numerosos espacios urbanos como los jardines de las viviendas, los camellones y otros lugares públicos exhiben una producción alimenticia vegetal y animal que va en contradicción con la norma ornamental que permea en las ciudades de Occidente. Las mujeres se han apropiado de buena parte de estas tierras, en un sentido que restituye lo común, y han asumido el trabajo que ello implica, así como los riesgos de robo, contaminación, destrucción de las cosechas o acoso de la policía. En este sentido, la satisfacción de alimentar a su familia o de lograr una cierta independencia económica ha sido incentivo para cultivar en la ciudad, e incluso en algunos casos ellas se han organizado para frenar desarrollos urbanísticos que implicarían la destrucción de los campos que cultivaban (Federici, 2010).

En América Latina también se ha señalado a las mujeres como actoras importantes en la agricultura urbana, sobre todo en relación con actividades agrícolas no comerciales. En un estudio realizado en Lima, Perú, se señaló que las mujeres participaban de forma relevante en el establecimiento, mantenimiento y desarrollo de huertos orgánicos, y que ellas eran las principales responsables de todas las actividades involucradas en el cultivo de los huertos y en la cría de cuyos,² debido a que los hombres trabajaban en otros empleos fuera de la casa. Adicionalmente, se subrayaba el entusiasmo de las mujeres y su rol en la diseminación de conocimientos y el uso de especies debido a su papel como madres y cultivadoras urbanas (Hetterschijt, 2001). Una situación similar se observa en Chiapas, donde las mujeres cumplen un papel fundamental en el mantenimiento del sistema ovino y agrícola *tsotsil* adaptado a la ciudad, sobre todo en el cuidado de borregos y aves de corral y en el cultivo de hortalizas para consumo familiar, mientras los hombres se emplean en diversos oficios (Rodríguez, 2016).

² *Cavia porcellus*, un roedor comestible conocido también como conejillo de indias o cuy.

Una revisión de estudios de caso alrededor del mundo señala que en general las mujeres cultivan productos que requieren de una menor intensidad de labor, de menos insumos y de menos transporte —aunque también generan menos ingresos en caso de venderse— que los que producen los hombres en sus mismas ciudades. Asimismo, las mujeres tienen menos acceso a recursos y a educación para realizar actividades en un ámbito más formal o comercial; sobre todo tienen escaso acceso al agua y a la tierra. El trabajo agrícola, de manejo postcosecha y la venta están diferenciados por género, así como las preferencias y los conocimientos sobre cultivos. Pero adicionalmente al trabajo agrícola, las mujeres siempre tienen que asumir responsabilidades de cuidado en el hogar, mientras que, en todos los casos, lo que se considera cultural y socialmente apropiado es que los hombres tomen las decisiones en la familia, por lo que tienen el poder de controlar los recursos en tanto “jefes de familia” (Hovorka *et al.*, 2009).

Las mujeres agricultoras urbanas, aproximaciones teóricas

Se considera que en la agricultura urbana mundial participa un gran número de personas, pero es difícil estimar valores cuantitativos cuando se trata de una actividad que va en contra de la lógica de uso del espacio urbano y que, por tanto, suele ocultarse, y mucho más en el caso de las mujeres, cuya participación, por estar ligada a su rol de género en la alimentación familiar y como madres de familia, se asume como natural y secundaria. La economía feminista sostiene que las concepciones hegemónicas han centrado en lo definido como “economía” sólo aquello que tiene un valor financiero o mercantil, sin tomar en cuenta que muchas de las actividades humanas más importantes no tienen este tipo de valor, y que en ellas es donde realmente “descansa” el sistema económico actual. De manera particular, las mujeres han sido relegadas al espacio doméstico y con ello sus actividades cotidianas y de cuidado han sido invisibilizadas y desvalorizadas, aunque son fundamentales para la reproducción social y económica. De este modo, el sistema capitalista se ha apropiado históricamente del valor del trabajo de las mujeres, cuando son ellas quienes de manera más significativa han sostenido los procesos de acumulación de capital. Desde la economía feminista se afirma que es necesario no sólo hacer visible esta aportación, sino colocar la sostenibilidad de la vida como el centro y el objetivo de la economía en lugar de la acumulación financiera. Y si bien se alude a la sostenibilidad de

la vida humana, esta noción se puede extender hacia todas las formas de vida y su integralidad (Carrasco, 2006; León, 2009; Orozco, 2010). Bajo esta mirada, el cuidado de la naturaleza y de los ecosistemas, que suelen ser fuente no valorada de acumulación monetaria por unos cuantos, puede entenderse también como una faceta del sostenimiento de la vida en sentido amplio.

La agricultura urbana la entendemos aquí como la práctica de actividades agrícolas, animales y vegetales, que se realiza dentro o en la periferia de las ciudades, en donde la producción está influida por la dinámica de la población urbana (Altieri *et al.*, 1999; FAO, 2014). La agricultura urbana puede incluir el cultivo de especies vegetales o la cría de animales tanto para el autoconsumo, como para la venta, y, además de productos alimenticios, se consideran los de usos ornamentales, combustibles y otros. No existen dimensiones espaciales o características específicas de las áreas productivas que permitan delimitar lo que se considera agricultura urbana; en la literatura sobre el tema se muestran experiencias muy diversas en cuanto al tamaño, la intencionalidad, los actores participantes o su ubicación, y es precisamente esta diversidad la que interesa resaltar. Particularmente, considero que la autodefinición de las personas como productoras de alimentos, agricultoras, cultivadoras, sembradoras o incluso campesinas, es un elemento central en las significaciones que adquiere la agricultura urbana.

Ahora bien, las distintas formas de apropiación del espacio urbano constituyen un elemento de análisis de la ecología política, en tanto que esta apropiación ocurre bajo tensiones y relaciones de poder entre los numerosos actores sociales presentes en el espacio urbano, lo cual resulta en formas específicas de uso y acceso a recursos naturales y configuraciones del territorio, entre las que se encuentra la agricultura urbana. La ecología política feminista propone poner énfasis en los aspectos de género —interactuando con la clase, la cultura y la etnicidad— como una variable crítica en la configuración del acceso y control de los recursos que dan forma a los procesos de cambio ecológico (Rocheleau *et al.*, 2004). En este sentido, es pertinente resaltar el papel que desempeñan las mujeres en la práctica de la agricultura urbana como forma de resistencia a los esquemas de desarrollo excluyente, desde una práctica de cuidado de la vida (Bolados, 2017). Gran parte de la producción urbana es realizada por mujeres, a pequeña escala y como una estrategia de cuidado de la vida familiar y de la sustentabilidad ambiental, que se enfrentan tanto al dominio agroalimentario

como a la urbanización mercantilizada de la tierra, elementos que excluyen y que controlan sus modos de vida. Por esta razón expondré a continuación algunas de las dinámicas de la agricultura urbana de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, resaltando el papel de las mujeres en la misma; el propósito de este análisis consiste en reflexionar sobre el potencial de este tipo de experiencias en la construcción de espacios de sostenibilidad de la vida en las ciudades y hacia fuera de ellas.

Las mujeres en la agricultura urbana de San Cristóbal de Las Casas

San Cristóbal de Las Casas es una ciudad en la que las prácticas agrícolas, incluida la producción pecuaria, están muy presentes en su paisaje, tanto al interior de las viviendas en las zonas más pobladas, como en los intersticios no urbanizados y las áreas periféricas. Se trata de una agricultura muy diversa que es reflejo de la historia de la localidad y de la compleja dinámica de su población, que en su conjunto representa la construcción colectiva del paisaje urbano. Vázquez y Córdova (2012) señalan que hay distintas variantes agrícolas en la ciudad: comerciales de pequeña y mediana escala, educativas, institucionales y familiares. Los sistemas familiares, que son la mayoría en la ciudad y en los cuales enfoqué mi atención durante el trabajo de campo llevado a cabo entre 2014 y 2015, son espacios productivos muy pequeños —la mitad de ellos menores a cincuenta metros cuadrados— en los que se cultivan hortalizas, frutales, maíz o hierbas, en forma de pequeñas milpas, camas de hortalizas, invernaderos, o bien dispersos por la vivienda y hasta en azoteas y macetas; también se crían animales de traspatio con y sin corrales (Calderón, 2016). En todos los sistemas se hace uso de recursos locales y domésticos —como los abonos—, y se trata de evitar o reducir al mínimo la compra de insumos químicos o semillas; el agua para riego proviene del sistema público cuando se dispone de éste. Aunque se cultiva para el autoconsumo, en realidad el aporte alimenticio es mínimo si se considera la dieta global, por lo que me parece que este tipo de prácticas son relevantes en especial por la continuidad cultural y culinaria, la sustentabilidad ambiental y la valoración social y política que manifiestan sus practicantes (Calderón, 2016).

En los párrafos subsecuentes trataré de describir la participación de las mujeres en la agricultura urbana a partir de la narración de cuatro casos que consi-

dero representativos de la diversidad agrícola de San Cristóbal de Las Casas: a) la agricultura urbana que permanece como remanente de la antigua tradición agrícola entre las familias originarias de la ciudad, b) la agricultura presente en los antiguos espacios rurales periféricos que han sido absorbidos por el crecimiento urbano, c) la agricultura traída por los inmigrantes regionales a la ciudad, en su mayoría indígenas, y d) la agricultura practicada por pobladores de origen urbano procedentes principalmente de otras regiones del estado, el país o el extranjero.

Primer caso. Mercedes³ es originaria del barrio de Mexicanos. Aunque en la actualidad es evidente que este barrio forma parte del centro de San Cristóbal, en los años sesenta se consideraba de las orillas. Cuando ella era joven ayudaba a su madre a cultivar hortalizas como zanahorias o cilantro, que llevaban a vender al mercado cuando éste aún se encontraba en el barrio de La Merced. Después de casarse, Mercedes se dedicó a la preparación y venta de comida, y se mudó a la vivienda en donde reside con su familia, adyacente al mercado municipal; sus parientes abandonaron la producción agrícola y fraccionaron y vendieron el terreno que cultivaban en el barrio de Mexicanos. En su vivienda actual, el espacio está casi totalmente construido y cubierto de cemento, excepto por un par de jardineras en las que tiene árboles de manzana y de durazno. No obstante, dispone de numerosas macetas por toda la casa con plantas ornamentales, aromáticas y medicinales; y en su azotea, en un corral de unos doce metros cuadrados, engorda pollos y guajolotes que adquiere de gente de la región que llega a vender. Cuando la visité tenía veintidós pollos y guajolotes que mantenía a base de maíz y verduras que compraba en el mercado. De su propio gallinero obtenía casi la totalidad de la carne que consumía su familia, pues manifestaba que no les gustaba el sabor del pollo comercial de granja.

Segundo caso. Juana y su hermana vivían en un pequeño terreno de unos trescientos metros cuadrados al oeste de la ciudad junto con los hijos de ambas. Su abuelo tenía un rancho en esa misma zona en la década de 1970, entonces a las afueras de San Cristóbal de Las Casas, en el que cultivaba milpa y criaba borregos. Cuando su abuelo murió no dejó papeles testamentarios, pero su tío se encargó de arreglar la legalidad de la tierra y la repartió; a su mamá le tocó el

³ Los nombres y algunas características de las mujeres de quienes hablo en este escrito han sido cambiados con el fin de mantener su identidad resguardada.

terreno en el que vivían. Poco a poco, el área del rancho se fue llenando de casas. En su terreno apenas tenían un par de cuartos de material y una cocina de madera, y en el resto Juana sembraba una pequeña milpa de maíz con calabaza y haba y criaba gallinas y guajolotes; le gustaba tener cerdos, pero no podía criarlos porque cerca de la suya había otras casas y el fuerte olor de esos animales molestaría a los vecinos. No tenía dificultades para producir, excepto por el espacio reducido. El maíz era consumido por la familia como elote en temporada, así como las verduras; en cuanto a los animales, a veces los consumían y otras los vendían según su necesidad, y regularmente vendían los huevos. Juana adquiría sus alimentos en distintos lugares como el mercado, y las tortillas en el supermercado que hacía poco tiempo se había instalado cerca de su colonia y donde eran más baratas. El terreno que compartían ella y su hermana, quien era empleada doméstica, se lo dejarán a sus hijos, y ya ellos “a ver qué hacen con él”.

Tercer caso. Cristina era indígena tsotsil originaria de San Juan Chamula; llegó a San Cristóbal en 1997 con su papá. Desde el principio empezaron a sembrar en su terreno, como era su costumbre. Contaban con un área de diez metros cuadrados donde sembraban papa, acelga, cilantro, yerbabuena, yerbamora, epazote y cebolla, además de durazno, ciruela y manzana. Su papá tenía además otro terreno en el que cultivan maíz, papa y frijol, lo que les ayudaba a cubrir una parte de los productos que necesitaban. También criaban gallinas y borregos para el consumo de la carne de pollo y la venta de huevos y de lana; con el estiércol del borrego abonaban la tierra. No tenían muchos problemas de plagas, pero se les dificultaba cultivar principalmente por la falta de espacio, aunque también por la insuficiencia de agua, que no les llegaba todos los días de la semana.

Cuarto caso. Patricia era originaria de la Ciudad de México y llegó a San Cristóbal de Las Casas en los años noventa. Tenía un terreno bastante grande, de aproximadamente media hectárea, en el que había tratado, no siempre con éxito, de sembrar hortalizas para su consumo. Disponía de un pequeño invernadero donde sembraba tomates, además de que, dispersos en el terreno, tenía árboles frutales y numerosas plantas medicinales y aromáticas, así como especias que utilizaba en su cocina. Algunas de las dificultades que había encontrado para producir eran el suelo de mala calidad, una ubicación propensa a heladas, escaso conocimiento agrícola y falta de tiempo. Para alimentarse sanamente, ella acudía a los mercados locales, de preferencia agroecológicos,

que existían en la ciudad, y también formaba parte de redes de conocimiento sobre agricultura. Animada para practicar la permacultura,⁴ había proyectado convertir su propiedad en un espacio con diversos estratos de árboles y plantas para mejorar las características del suelo y para ser lo más autosuficiente posible. Practicaba distintas ecotecnologías en su vivienda —construcción natural, calentadores solares, baño seco—. Sabía que no sería fácil, sino un proyecto de vida a largo plazo.

Para comprender mejor las experiencias agrícolas mencionadas, así como sus relaciones, es necesario señalar algunos elementos de la historia y las condiciones ambientales de la ciudad. Los Altos de Chiapas es una región natural formada por montañas que alcanzan los 2700 metros de altitud, con bosques de pino y encino. La ciudad de San Cristóbal de Las Casas está ubicada sobre un valle de origen cárstico situado a una altitud de unos 2100 metros. Este contexto natural de la región implica condiciones muy particulares para la producción agrícola, que debe adaptarse a una orografía accidentada; asimismo, el valle de San Cristóbal o de Jovel es una zona con propensión natural a inundaciones.

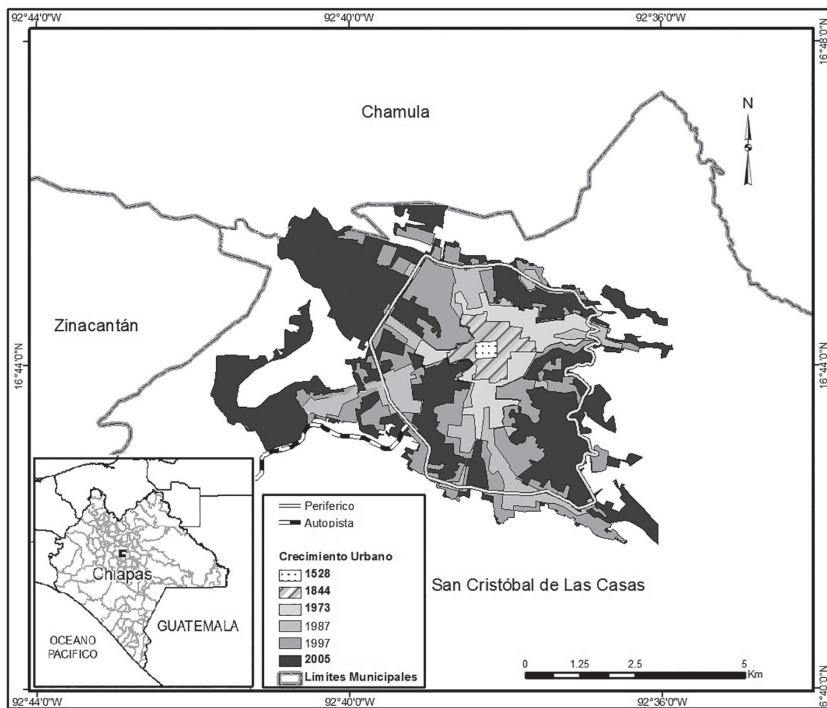
La historia de esta ciudad fue descrita por autores como Aubry (2008), Rus (2009) y De Vos (2012), quienes retrataron con detalle las distintas etapas históricas desde su fundación, en 1528, hasta los años recientes en los que ha sido escenario de eventos sociales relevantes para México y el mundo, de tal forma que a continuación sólo presento los aspectos generales que se relacionan más directamente con la agricultura urbana de la ciudad.

Los relatos históricos señalados revelan una ciudad un tanto aislada por su geografía y autosegregada socialmente de su entorno, sin muchos recursos de los que echar mano para su desarrollo, y cuya economía descansaba en gran medida en la explotación de la mano de obra de la población indígena de la región, a la que no se permitía radicar en la ciudad. En el interior del área urbana se desarrollaba una producción agrícola de traspatio, y en los alrededores se asentaban labores y ranchos en los que se producía maíz y ganado que permanecieron hasta mediados del siglo pasado en el paisaje urbano (Aubry, 2008; Pedrero, 1984). Sin embargo, a partir de la década de los setenta la ciudad de San Cristóbal presentó un fuerte crecimiento como resultado de la llegada masiva

⁴ La noción de permacultura de esta sembradora urbana, expresada por ella misma, se refiere a un sentido de autosuficiencia ecológica e integralidad en el diseño y composición de lo que siembra en su propio terreno que remite a un nivel de acción que parte de lo individual, al menos en principio.

de población indígena proveniente de los municipios cercanos, debido a su expulsión por motivos religiosos u otros conflictos sociales en sus comunidades de origen. A estas migraciones antecedió la apertura de un túnel que permitió drenar agua hacia fuera del valle para evitar las frecuentes inundaciones, con lo que se abrió a la urbanización una amplia superficie en la zona sur del valle. Su población pasó de 25 700 habitantes en 1970, a casi 160 000 en 2010, y su superficie se incrementó notablemente en ese mismo periodo (ver Mapa 1).

Mapa 1. Crecimiento de la superficie urbana de San Cristóbal de Las Casas



Fuente: mapa elaborado con base en el gráfico de Calderón y Soto, 2014.

Este crecimiento propició el cambio de uso de suelo de numerosas áreas que en épocas anteriores eran de uso agropecuario, principalmente pastizales para ganado y en menor medida hortalizas y milpa, a favor de espacios urbanizados. El centro de la ciudad se fue densificando porque las viviendas ocuparon los

espacios abiertos, y los traspatios agrícolas se redujeron considerablemente, aunque no han desaparecido del todo. En barrios antiguos como El Cerrillo y otros, los traspatios se han transformado en jardines ornamentales en los que aún persisten árboles frutales y plantas medicinales (Montaña, 2014) que, en los casos más extremos de falta de espacio, son cultivados en macetas o botes dispersos por las viviendas o azoteas, además de que es muy común la cría de pollos. Estos jardines y traspatios urbanos son, sin duda, un producto del manejo y la organización femenina del espacio en el hogar, que responde tanto a necesidades familiares y hábitos culinarios, como a sus expectativas estéticas. La historia de Mercedes es una de las muchas que refleja este proceso de urbanización dentro de la ciudad, en que los espacios productivos se redujeron al mínimo conservando algunos elementos del gusto familiar.

El caso de Juana corresponde a los efectos del crecimiento de la ciudad sobre su periferia. En su colonia hoy se extienden fraccionamientos y otros desarrollos urbanos, aunque en algunos espacios aún se mantienen actividades agropecuarias, ya sea dentro de las viviendas —a cargo principalmente de mujeres, como Juana— o en espacios más abiertos con parcelas de milpa o pasto para ganado —trabajados en mayor medida por hombres—. Sin embargo, la periferia de la ciudad es un verdadero mosaico socioambiental que responde a situaciones muy diversas. Por ejemplo, en el cerro Huitepec, al poniente de la ciudad, las milpas y áreas de pasto para ganado fueron disminuyendo, mientras que cultivos demandados por la población urbana como hortalizas y flores se han mantenido o incrementado (Calderón y Soto-Pinto, 2014); en San Nicolás, en el extremo opuesto, también persisten áreas agrícolas comerciales. De igual forma, las colonias formadas a partir de la inmigración de la población indígena se han establecido en la periferia de la ciudad.

Con la experiencia de Cristina me interesaba mostrar cómo las familias, principalmente indígenas, realizan agricultura urbana como resultado del proceso de migración a la ciudad, donde reproducen de una forma muy similar los sistemas agropecuarios que acostumbraban en sus lugares de origen, al llevar consigo sus propios referentes culturales y sus prácticas productivas (Orhun, 2013; Rodríguez, 2014). Sus áreas productivas en promedio eran menores que las de las familias sancristobalenses o de otros lugares, y en ellas producían hortalizas, frutales y animales de traspatio, aunque algunas familias disponían de un pedazo de tierra en sus lugares de origen u otros sitios, del que eran propie-

tarios o que rentaban, y en el que continuaban cultivando maíz y otras plantas asociadas a la milpa. Al respecto, Rodríguez (2014) señala que, en las colonias tsotsiles de la periferia, casi la mitad de las unidades tenían un área menor a cincuenta metros cuadrados y únicamente el 7% disponía de más de doscientos metros cuadrados; además, las personas solían reflejar una imagen de pequeñez y hasta de menosprecio por sus sistemas productivos, por medio de frases como: “unos cuantos, unos pocos, algunos, poquito, no más pa’l uso, no alcanza” o “sólo siembran un poco de milpita”. Durante el trabajo de campo observé situaciones similares entre algunas mujeres tsotsiles quienes, al señalarles la presencia evidente de plantas de maíz o árboles frutales en sus traspatios, contestaban que eso no era nada en comparación con lo que tenían en sus parajes y se negaban a identificar como agricultura o producción esos espacios. Coincidió con Rodríguez (2014), quien considera que los sistemas agropecuarios de las familias indígenas emigradas a la ciudad se apoyan mayormente en la fuerza femenina e infantil, donde ellas reproducen actividades asignadas genéricamente como el cuidado de los borregos y pollos y el cultivo de hortalizas y plantas de traspatio, así como el apoyo durante la siembra de la milpa, y la totalidad del trabajo de cuidado posterior.

Finalmente, se ubica la otra ola migratoria que ha llegado a nutrir la población de San Cristóbal de Las Casas. Está conformada por personas del resto de México o de otros países que han encontrado en la ciudad un espacio que les permite proyectar un estilo de vida distinto al que tenían en sus lugares de origen, en el que sembrar o cultivar algunos productos alimenticios es algo relevante. El caso de Patricia es interesante porque muestra un proyecto de vida que claramente es mucho más que una moda o un pasatiempo temporal. En promedio, las áreas productivas de los nuevos agricultores son de mayores dimensiones que las de las familias originarias de la región, y cuentan con mayores recursos productivos tales como invernaderos, recursos materiales o acceso a redes de información, pero disponen de menor conocimiento y experiencia en el trabajo agrícola. Aunque muchos hombres participan en este tipo de iniciativas, las mujeres también parecen conformar una mayoría y son muy activas en los intercambios de experiencias de Sembrando Jovel, así como, sobre todo, en los mercados alternativos, donde son importantes consumidoras de productos locales, orgánicos y agroecológicos en función de su papel en la alimentación de sus familias (Gutiérrez *et al.*, 2012).

Las motivaciones y los intereses de este sector de la población por cultivar en la ciudad corresponden a una serie de elementos valorativos como la conciencia ambiental, el deseo de comer productos saludables, enseñar a los hijos y, en algunos casos, una explícita intención de resistencia frente al régimen agroalimentario actual. Específicamente sobre este último tipo de experiencias, Lazcano (2014) subraya que no todo huerto es antisistémico, puesto que no todos se construyen desde otras racionalidades; considera él que algunos huertos corresponden a una acción conformista como la nostalgia, que, si bien es diferente a la propuesta hegemónica de alienación alimentaria, no surge desde una reflexión o por el rechazo explícito a las implicaciones de esta última. Como práctica antisistémica, los agricultores urbanos suelen vincularse a otros movimientos y opciones de vida alternativos, de los que hay varios en la ciudad de San Cristóbal, que pueden propiciar el desarrollo de prácticas transformadoras desde los huertos, aunque señala también el riesgo de que éstos se conviertan en espacios que reproduzcan las condiciones de clasismo, racismo o exclusión.

Construyendo la sostenibilidad de la vida

En todos los casos señalados, el aporte alimenticio que provee el cultivo o la cría de animales a la dieta familiar es muy pequeño; no obstante, cumple funciones como: la reproducción de conocimientos y prácticas culturales tradicionales, la incorporación de nuevos valores ambientales y sociales, y la posibilidad de compartir y reforzar redes familiares, probar sabores distintos, contribuir a la sustentabilidad ambiental y al reciclaje de nutrientes y comer de manera saludable, aunque sea de forma simbólica. Pero, ¿en qué medida estas actividades que tienen una profunda intencionalidad, pero que no se traducen materialmente en un aporte sustantivo en el consumo de alimentos para la familia, constituyen un aporte de las mujeres a esa economía del cuidado de la que habla la economía feminista? Si, de acuerdo con Carrasco (2006), la sostenibilidad de la vida no se refiere sólo a la vida humana, puede considerarse de esa forma a los ecosistemas y la biodiversidad, así como las prácticas simbólicas y materiales que significan su cuidado y mantenimiento. Así, es posible afirmar que a través de la agricultura urbana las mujeres aportan al cuidado de la vida y a la sustentabilidad de una forma que no es vista ni valorada puesto que ni siquiera se expresa en productos o tiempo, sino en mantener vigentes posibilidades de existencia y

lógicas de vida relacionadas con la agricultura o con la vida campesina, aunque sea en espacios urbanos. Asimismo, la agricultura urbana permite mantener y fomentar espacios de colectividad urbana, a través del mantenimiento de redes de apoyo comunitarias en el caso de población que emigró a la ciudad desde la región, o de la creación de nuevas redes sociales para quienes llegaron desde otros lugares.

En efecto, espacios colectivos como el grupo de sembradores urbanos del que hablamos al principio o los mercados de productos locales y agroecológicos permiten la confluencia de distintas personas interesadas en la agricultura urbana con diferentes historias y trayectorias de vida; en ellos pueden intercambiar conocimientos y experiencias para mejorar la práctica, continuar en esta actividad y, en sentido más amplio, contribuir a la construcción de racionalidades ambientales y alimenticias diferentes desde el espacio urbano. De esta manera, se estaría posicionando la práctica de la agricultura urbana en el terreno de la ecología política, y bajo esta óptica es necesario mirar las relaciones de poder que están inmersas en la apropiación del territorio urbano a través de la agricultura. Sin duda, cultivar la tierra, y valorar los alimentos que ahí se producen, es una forma de disputar el espacio a la urbanización exacerbada y a la desmedida valoración monetaria de la tierra que se da en los espacios urbanos, sobre todo en ciudades turísticas como San Cristóbal de Las Casas. Quizá pocas mujeres y hombres agricultores de la ciudad lo tengan claro o lo expresen en este sentido, pero en los hechos la suya constituye una práctica de resistencia que aún permanece vigente y vigorosa. Sería en extremo importante tener claridad sobre lo que esta forma de apropiación implica en términos de práctica política y apuesta de vida, lo que puede ocurrir a partir de las redes de vinculación entre agricultores urbanos y de éstos con agricultores rurales, que son los que sin duda representan la verdadera opción de alimentarnos a partir de una producción campesina. Si se contrastan las experiencias de las mujeres que narramos en este capítulo, se observará que existen diferencias sustanciales entre las condiciones y las expectativas futuras de cada una de ellas; estas mujeres comparten la acción de cultivar y producir al menos parte de sus alimentos, pero el sentido en el que transitan —hacia cultivar o dejar de hacerlo— parece ser opuesto. ¿Cómo entender y hacer dialogar éstas y muchas otras experiencias y construir un sentido común a favor de una alimentación basada en la pequeña agricultura del campo y la ciudad?

Referencias

- Altieri, Miguel Ángel, Nelso Companioni y Kristina Cañizares (1999). "The Greening of the 'Barrios'. Urban Agriculture for Food Security in Cuba". En *Agriculture and Human Values*, vol. 16, núm. 2, pp. 131-140.
- Aubry, Andrés (2008). *San Cristóbal de Las Casas: su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990*. 2a ed. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Fundación Alfredo Harp Helú.
- Bolados, Paola y Alejandra Sánchez (2017). "Una ecología política feminista en construcción: el caso de las 'Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia', región de Valparaíso, Chile". En *Psicoperspectivas*, vol. 16, núm. 2, pp. 33-42.
- Calderón, Araceli (2016). "Agricultura urbana familiar en una ciudad media en Chiapas. Implicaciones para la sustentabilidad urbana". En *Estudios Sociales*, núm. 48, pp. 102-129.
- Calderón, Araceli y Lorena Soto-Pinto (2014). "Transformaciones agrícolas en el contexto periurbano de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 12, núm. 1, pp. 125-143.
- Carrasco, Cristina (2006). "La economía feminista: una apuesta por otra economía". En M.J. Vara (coord.), *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal, pp. 43-62.
- De Vos, Jan (2012). *Donde alto crece el zacate. Relato sobre el pasado colonial de San Cristóbal de Las Casas*. 2ª ed. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Editorial Fray Bartolomé de Las Casas.
- FAO (2014). *Ciudades más verdes en América Latina y el Caribe. Un informe de la FAO sobre agricultura urbana y periurbana en la región*. Roma: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.
- Federici, Silvia (2010). "Mujeres, luchas por la tierra y reconstrucción de los bienes comunales". En *Veredas, Revista del Pensamiento Sociológico*, núm. 21, pp. 81-106.
- Freeman, Donald (1993). "Survival Strategy or Business Training Ground? The Significance of Urban Agriculture for the Advancement of Women in African Cities". En *African Studies Review*, vol. 36, núm. 3, pp. 1-22.
- Gutiérrez, Cynthia, Esperanza Tuñón, Fernando Limón, Helda Morales y Ronald Nigh (2012). "Representaciones sociales de los alimentos orgánicos entre consumidores de Chiapas". En *Estudios Sociales*, vol. 20, núm. 39, pp. 100-129.

- Hetterschijt, Tasso (2001). *Our Daily Realities: A Feminist Perspective on Agrobiodiversity in Urban Organic Homegardens in Lima, Peru*. Tesis MSc degree in Environmental Sciences. Wageningen University.
- Hovorka, A., H.D. Zeeuw y M. Njenga (2009). *Women Feeding Cities: Mainstreaming Gender in Urban Agriculture and Food Security*. S.L.: Technical Centre for Agricultural and Rural Cooperation.
- Lazcano, Bárbara (2014). *¿Acción conformista o acción rebelde? La práctica de la Horticultura Urbana en San Cristóbal de las Casas y sus aportes a la sustentabilidad local*. Tesis de Maestría en Desarrollo Local. Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Chiapas, México.
- León, M. (2009). “Cambiar la economía para cambiar la vida, desafíos de una economía para la vida”. En A. Acosta y E. Martínez (comps.), *El buen vivir*, Quito: Abya-Yala.
- Madaleno, Isabel (2000). “Urban Agriculture in Belém, Brazil”. En *Cities*, vol. 17, núm. 1, pp. 73-77.
- Montaña, María (2014). *Significado de la presencia de plantas en las casas coletas del Barrio El Cerrillo*. Tesis de Maestría en Desarrollo Local. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, México.
- Moreno, Osvaldo (2007). “Agricultura urbana: nuevas estrategias de integración social y recuperación ambiental en la ciudad”. En *Diseño Urbano y Paisaje. Revista Electrónica*, vol. IV, núm. 11.
- Naylor, Lindsay (2012). “Hired Gardens and the Question of Transgression: Lawns, Food Gardens and the Business of ‘Alternative’ Food Practice”. En *Cultural Geographies*, vol. 19, núm. 4, pp. 483-504.
- Optiz, Ina, Regine Berges, Anete Piorr y Thomas Krikser (2015). “Contributing to Food Security in Urban Areas: Differences between Urban Agriculture and Peri-Urban Agriculture in the Global North”. En *Agriculture and Human Values*, vol. 33, núm. 2, pp. 341-358.
- Orhun, Emel (2013). *Huertos (r)urbanos en la colonia 5 de marzo: paisajes del interior plasmados en tierras (re) tomadas*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Orozco, Amaia (2010). “Diagnóstico de la crisis y respuestas desde la economía feminista”. En *Revista de Economía Crítica*, núm. 9, pp. 131-144.

- Pedrero, Gloria (1984). *Las haciendas y los ranchos sancristobalences del siglo XIX. Estudio histórico. San Cristóbal y sus alrededores*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Richter, Fernando (2013). “La agricultura urbana y el cultivo de sí. Los huertos de ocio a la luz de las dinámicas neorrurales”. En *Encrucijadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales*, núm. 6, pp. 129-145.
- Rocheleau, Diane, B. Thomas-Slayter y E. Wangari (2004). “La ecología política feminista”. En V. Vázquez y M. Velásquez (comp.), *Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista*. México: UNAM, Colegio de Postgraduados, ICDR, pp. 343-372.
- Rodríguez, María (2014). *Análisis del sistema de producción agropecuaria realizado en colonias indígenas de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría en Agroecología Tropical, Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Agronómicas, Chiapas.
- Rus, Jan (2009). “La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas”. En Marco Estrada Saavedra (ed.), *Chiapas después de la tormenta: estudios sobre economía, sociedad y política*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, pp. 169-219.
- Vázquez, Larisa y Ana Córdova (2013). “A conceptual framework to assess Urban Agriculture’s Potential Contributions to Urban Sustainability: An Application to San Cristobal de Las Casas, Mexico”. En *International Journal of Urban Sustainable Development*, vol. 5, núm. 2, pp. 200-224.
- Zeza, Alberto y Luis Tasciotti (2010). “Urban Agriculture, Poverty, and Food Security: Empirical Evidence from a Sample of Developing Countries”. En *Food Policy*, núm. 35, pp. 265-273.



Comunicadoras comunitarias: dos generaciones.
Fuente: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

LAS COMUNIDADES EMOCIONALES COMO UN ESPEJO PARA RECONOCERNOS Y ACTUAR: RED DE COMUNICADORAS KASESEL K'OP

Amaranta Cornejo Hernández

Preámbulo

Era la primavera de 2014, era de mañana y Mercedes Olivera y yo nos encontramos para desayunar en una cafetería en el sur de la Ciudad de México y platicar sobre la posibilidad de trabajar juntas en Chiapas en una investigación en torno al derecho de las mujeres a ser propietarias de la tierra. Yo había leído textos de Mercedes sobre Nicaragua y ella fue lectora externa de mi tesis doctoral, pero en realidad no nos conocíamos. Al escucharla esa mañana me fui identificando con las reivindicaciones que planteaba. En esa primavera yo desarrollaba mi investigación posdoctoral sobre cómo se reconfigura una jerarquía emocional en el ámbito de la organización y movilización feminista en Managua, así que cuando escuché a Mercedes me pregunté cómo podría tender puentes entre una investigación y otra en caso de que resultara el proyecto.

En julio de ese mismo año asistí en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, a un foro organizado por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH). En la plenaria inicial varias mujeres denunciaron las situaciones de despojo y amenaza que implicaban diversos megaproyectos: minas, represas, turismo, infraestructura, monocultivos, transgénicos. Recuerdo haber escuchado la explicación en tseltal que daba una mujer de Simojovel en torno al efecto inmediato de las minas en la vida cotidiana de esa población. Me impactó ver que mientras hablaba, lloraba. Yo no entendía el tseltal, pero sentía su angustia, impotencia y coraje. En esos días me informé un poco más sobre la situación de Simojovel. La pregunta que me planteé en la primavera encontró entonces la respuesta: la

lucha de las mujeres por la tierra y el territorio en Chiapas estaba atravesada por la emocionalidad; el reto sería analizarla, no encontrarla.

Para la primavera de 2015, cuando se realizó la primera asamblea del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir (MDTTDMD), se conformó el grupo de comunicadoras del movimiento, al que las mismas mujeres que lo integran decidieron llamar *Kasesel K'op*, que en tseltal significa llevar y traer la palabra; es bajo esta lógica como las comunicadoras se aglutinan en una red que por ahora se encuentra en fase de formación. La mayoría de las *kasesel k'op* son mujeres adultas, de entre 25 y 60 años de edad, indígenas que habitan en comunidades rurales de las regiones chiapanecas de Los Altos y la Selva-Norte

En las siguientes páginas expongo escenas que considero marcadas por la emocionalidad, de la cual insistiré en que tiene un potencial político que no siempre es reconocido y, por lo tanto, aprovechado por las mismas sujetos. En aras de bosquejar un encuadre metodológico, reflexivamente retomaré las comunidades emocionales que se conforman ante problemas sociales y políticos como lo son el neoextractivismo y sus impactos en las mujeres indígenas y rurales en Chiapas. Esto implica definir qué es una comunidad emocional, sus procesos de configuración, así como sus potencialidades analíticas y políticas, para lo cual retomo tanto a Barbara Rosenwein (2010), como a Myriam Jimeno (2014). Para nutrir el análisis echo mano del concepto de convergencia emocional propuesto por Christian Von Scheve y Sven Ismer (2013), y de la teoría en torno a la politización de las emociones sociales de Sara Ahmed (2004). Todo esto pasa por plantear algunas preguntas que me permiten seguir en mi trabajo con las mujeres en Chiapas. El presente texto es un intento de poner en negro sobre blanco las reflexiones que me genera una investigación en curso; así, busco contribuir al estudio social de las emociones y recrear herramientas de trabajo político en el ámbito de la movilización social.

Bosquejo teórico-metodológico

En 2010 busqué un asidero que me permitiera explicar y explicarme lo que sentía ante las diversas realidades de creciente violencia en México.¹ Tenía poco

¹ Considero que concebir la propuesta teórico-metodológica como un bosquejo permite entenderla

más de año y medio de haber vuelto a México, la tierra que encontré y en la cual despertaba cada mañana era muy distinta a la que había dejado apenas cuatro años antes. Mi búsqueda fue hacia la teoría, y quien busca encuentra. Desde entonces, comprendí que para cada investigación es vital revisar lo que se entiende por emoción. De acuerdo con Keith Oatley (2004), una emoción es un proceso que va de la reacción ante un evento a la posterior reflexión y evaluación de tal reacción. Todo esto sucede en un nivel individual, el cual se inserta en un marco social de donde se obtiene la información que posibilita la evaluación. Entonces, como diría Alison Jaggar, “la experiencia individual es simultáneamente experiencia social” (Jaggar, 1992: 151). Por esa cualidad de social es importante advertir que la emoción debe ser analizada de forma histórica para no universalizarla, sino para precisar y reconocer la posición en el sistema social y la pertenencia a grupos sociales, como sería el género, la clase social, la edad y la etnia; así, las emociones “son producidas en un contexto social, a través de las interacciones con otras personas” (Lupton, 1998: 1-2).

Una vez dilucidada la noción de emoción con la cual trabajo, es vital clarificar que, aun cuando actualmente me enfoco en el miedo, el enojo y la esperanza, en el presente texto me abocaré a dos de estas emociones. Así, retomando la primera de ellas y siguiendo a algunos autores, es importante reconocer la potencia transformadora que alberga el miedo, ya que éste “es la emoción política más potente y necesaria, la gran educadora” (Marina, 2006: 10). Por su parte, Nievas (2014) presenta el miedo como un regulador y ordenador social que somete, petrifica y a punta de temores alecciona a no moverse. Sin embargo, ese mismo miedo hace posible la necesidad de salir de ese espacio, dinámica o proceso desagradable. Para entender cómo esto es posible y lo que suscita una vez iniciado el proceso de huida o salida, retomo a Sara Ahmed (2004) para reconocer que partir del miedo para transformar sólo se puede lograr a través de procesos políticos, los cuales pueden llevar a la esperanza, porque ésta significa la intencionalidad dirigida al futuro, pero sólo en relación con el presente, que es donde y cuando nos damos cuenta de que el estado de las cosas no es el que queremos y que es necesario cambiarlo. Más adelante daré algunos ejemplos breves en los cuales el miedo y la esperanza operan como acabo de mencionar.

como un trabajo en proceso de desarrollo, el cual se transforma conforme avanza la investigación, y queda listo cuando termina la generación de información empírica. Así, el bosquejo remite a una etapa no definitiva, no final, sino inconclusa como apuesta epistémica.

Otro punto central para mi bosquejo teórico-metodológico es la comunidad emocional planteada por Barbara Rosenwein. Esta propuesta conceptual me resulta sugerente porque trabajo con grupos y no con individuos. Desde ahí es vital aclarar que la noción de comunidad no se refiere a una anclada a un espacio físico, sino a una imaginaria. Retomo para esto los lineamientos planteados por Benedict Anderson (1998) porque hacen énfasis en la inflexión que implica la imaginación como un ejercicio, si no es que mecanismo social, por el cual se conforman y cohesionan grupos sociales. Estos son espacios inestables que, como aclara Marina Garcés (2013), no son los puntos de llegada sino los de partida, y por lo tanto son espacios tensos e inestables, en los cuales se dirimen las diferencias en aras de reconstruir lógicas de lo común. Por su parte, la propuesta de Barbara Rosenwein sobre las comunidades emocionales es que éstas implican, en un nivel analítico, la identificación sobre cómo reconstruyen sistemas de sentimientos originados desde una definición y evaluación de aquello que es considerado nocivo o benévolo para un grupo social dado. El concepto propuesto por Rosenwein me ayuda a entender lo que pasa en espacios de encuentro y acción como el Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir. De esta manera, y trazando una elipsis, retorno a la noción de que la emoción es una construcción social derivada de un complejo proceso que va desde lo fisiológico hasta lo social, cultural, económico y político; por lo tanto, tenemos la posibilidad, si no es que el deber, de estudiar las emociones como sociales.

La comunidad emocional, para poder ser una categoría clave en mi análisis, necesita engrosar su espesor, y para ello retomo la propuesta de Myriam Jimeno porque, por un lado, ella reconoce la potencia política de esos espacios colectivos, la cual se basa en la noción de afectividad. Por otro lado, en términos epistémicos plantea una reflexión sobre el carácter y función social de la academia. Por ello, la noción de comunidad emocional desde Jimeno reconoce que registros como las entrevistas o los diarios de campos generan

esa narrativa política [que] adquiere verdadero efecto cuando construye comunidad emocional. Es decir, cuando el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente y que eso es un vínculo político, no simplemente una compasión momentánea, sino que se tradu-

ce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas [...]. En ese sentido la construcción de comunidades emocionales es, me parece a mí, un resorte político de la acción ciudadana importantísimo (Jimeno, 2014: 2).

De esta forma, la noción de comunidad es entendida en mi trabajo como una permanente acción de lo que en ciencias sociales se entiende como devolución. De esta forma se reconoce la potencia política de las emociones como motores para transformaciones sociales, y esto derriba así la noción de que son aspectos irracionales e individuales de las personas. Si, como propone Jimeno, conmovemos, afectamos, diría yo, entonces abrimos la posibilidad de reconocer(nos) en el sentir, y desde ahí proponer pautas de cambio.

En este sentido, para mi trabajo, partiendo de la comunidad emocional, se torna necesario complejizar el proceso de reconfiguración constante de esa comunidad, y ahí es donde entra en juego la propuesta teórica hecha por Christian Von Scheve y Sven Ismer sobre la convergencia emocional. Ésta sería “el patrón de conducta emocional visto como constitutivo para la pertenencia a un grupo” (Parkinson *et al.*, 2005, citados por Von Scheve e Ismer, 2013: 408). Este grupo no se acota a un espacio físico único, sino a uno en constante recreación donde se viralizan discursos políticos, ideológicos y también emocionales. Es así como la convergencia emocional se interrelaciona con la noción de contagio emocional. Éste es vital para comprender las acciones que se emprenden en el Movimiento, y en específico en las *kasesel k'op*. El contagio emocional se refiere al hecho de que “la proximidad física puede amplificar sustancialmente y reforzar la convergencia a través de la mímica facial y el contagio. La comunicación verbal contribuye a la transmisión simbólica de los resultados de las evaluaciones y al etiquetamiento descriptivo de las emociones” (Von Scheve e Ismer, 2013: 412).

Hasta este punto se podría pensar que en tanto trabajo con la expresión emocional me centro en los actos de habla, dando preeminencia a la palabra hablada; sin embargo, el análisis de las emociones sociales a partir de la expresión emocional me remite a un corpus que se centra en la discursividad emocional y, por lo tanto, sí, retoma la palabra, pero también los mensajes emitidos con y desde el cuerpo, para así comprender la potencia política que sustenta esa vida emocional de las comunidades de referencia. De esta forma, mi posicionamiento teórico-metodológico se inclina más hacia las prácticas emocionales

propuestas por Monique Scheer (2012) que a las corrientes posestructuralistas centradas en la palabra, de manera tal que la observación participante es vital para tener un registro lo más complejo posible que aporte pistas sobre cómo se reconfiguran y practican el miedo y la esperanza en el ámbito de la protesta social organizada.

Todas estas definiciones son reelaboradas a partir del trabajo que realizo desde noviembre de 2014 directamente con las mujeres del Movimiento a través del Grupo Tierra del Centro de Estudio Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), específicamente con las *kasesel k'op*. Con este grupo de comunicadoras hemos realizado diversos talleres, lo cual ha implicado una labor colectiva con compañeras del CDMCH y de la Casa de la Mujer de Palenque *Ixim Anstetik*, y con otras compañeras con experiencia en medios comunitarios. A partir de este trabajo retomo registros generados, tales como cartas metodológicas, mi diario de campo y charlas informales. Este corpus me permite, por un lado, recrear las atmósferas emocionales y, por otro, recrear tanto el discurso emocional de las *kasesel k'op*, como el mío.

Mujer ceiba, mujer camino

Retomando la imagen de la ceiba, árbol sagrado para los pueblos mayas que conecta la tierra con el cielo y en este sentido es el puente entre ambos niveles, quiero ahora exponer la información empírica generada hasta hoy a la luz del bosquejo teórico-metodológico apenas presentado. La ceiba, en este caso, sería el diálogo entre lo teórico y lo empírico, para que uno y otro cobren un sentido situado.

Tenemos entonces que el feminismo ha señalado desde hace décadas una pauta cultural que ha nutrido visiones dicotómicas a partir de las cuales en la vida social la emoción es asignada a la mujer, y al hombre lo racional. Esto es hegemónicamente reproducido a partir de un proceso de naturalización, el cual debe en realidad ser entendido como una construcción social. A partir de ahí puede reconceptualizarse la empatía emocional y entenderla como una “habilidad política” (Lutz, 2001: 100) con la cual contamos las mujeres. A partir de esta empatía es como se pasa del miedo como un freno político, a la potencia que llevaría a la esperanza. Regreso aquí a la imagen del foro en julio de 2014 que compartí al inicio: una mujer dice tener miedo y tristeza por los efectos de la minera en su vida cotidiana, que son el alcoholismo en los hombres de su familia,

la prostitución en el pueblo, y la violencia ejercida por hombres contra mujeres y contra hombres causada por el mismo alcoholismo, pero también debida a presiones sociales como la precariedad laboral, la pobreza y el endeudamiento. Mientras ella hablaba, hubo quien le acercó un pañuelo desechable de papel, y cuando terminó de hablar algunas personas se acercaron a abrazarla. Posteriormente otras mujeres hicieron referencia a ese caso para explicar cómo también a ellas les afectaban los megaproyectos.² Algo similar sucedió en la evaluación del primer año de trabajo de formación de las *kasesel k'op*. Al abordar el punto de aquello que sienten insuficiente aún para realizar su trabajo en comunicación, varias de las comunicadoras reconocieron que les cuesta realizar su trabajo porque la gente en sus comunidades y ejidos no las toma en cuenta, y hasta se burlan de ellas. En ese punto de la burla y el descrédito por parte de otras personas, una de las compañeras de La Grandeza, municipio de Amatenango, dijo que se necesita superar el miedo que se siente al realizar el trabajo. Ella explicó que cuando fue nombrada comunicadora sintió miedo, pero éste se le fue quitando conforme fue realizando su trabajo, específicamente cuando se presentaba ante las autoridades de su comunidad para entregarles la información obtenida por ella para difundirla y discutirla. Poco a poco se fue sintiendo más segura de sí misma, y se dio cuenta de que las autoridades le hacían caso.

Es así como, si en un primer momento reconocemos que aquello que se siente, como el miedo en este caso, no es individual sino compartido, y por ende se dimensiona como social, entonces, al socializar la emoción en un espacio como el foro o una reunión de evaluación, en el grupo se llega a generar, primero, un clima emocional nacido de la empatía y, en segundo lugar, identificaciones a partir de la emocionalidad. Es en esos espacios y de ese modo como se conforma una comunidad emocional que, para el caso del Movimiento y de las *kasesel k'op*, se establece en parte a través del miedo que sienten las mujeres ante la amenaza de que sus territorios sean destruidos a partir de la financiarización de la vida y

² Chiapas es uno de los estados con mayor cantidad de megaproyectos como: infraestructura carretera, represas hidroeléctricas, parques eólicos, monocultivos extensivos y diversos tipos de minas. Para mayor información pueden consultarse diversos materiales que van desde el periodismo noticioso, el periodismo de investigación y estudios hechos por organismos no gubernamentales, hasta estudios realizados por grupos de investigación universitarios. Referente a la situación específica de las mujeres del Movimiento, se puede consultar la radiografía realizada entre 2015 y 2016, plasmada en el texto de Mercedes Olivera, Amaranta Cornejo y Mauricio Arellano (2016).

los bienes naturales, y también por el miedo que les genera tener que convertirse en actoras políticas, paradójicamente, en defensa de ese territorio amenazado.

Desde el feminismo veremos cómo es vivido el miedo por las mujeres, ya que, por un lado, en el caso de la devastación del territorio, a nosotras nos afecta por ser una amenaza directa sobre la posibilidad de reproducir la vida, la cual es socialmente responsabilidad nuestra. Así, la afectación emocional es contagiada en tanto las mujeres reconocen que comparten las amenazas de la privatización de los bienes naturales, y de las dinámicas de financiarización basadas en la especulación y el endeudamiento como formas de vida. Esto puede comprenderse a partir de la noción de acumulación por desposesión planteada por David Harvey (2004). Ante esto, Zygmunt Bauman (2013) reconoce un miedo propio del capitalismo, naturalizado con fines de control social, y que por ese motivo debe ser develado como construcción social transformable. Por otro lado, esa misma dinámica de capitalismo *gore* (Valencia, 2010) conlleva resistencia, dentro de la cual se ubican tanto el Movimiento como las *kasesel k'op*, y que exige que seamos nosotras también actoras políticas. Esto significa transgredir mandatos culturales que nos ubican como seres privados, relegadas a lo doméstico, asumirmos como sujetas políticas que al organizarnos y actuar experimentamos el miedo por tal transgresión, la cual, paradójicamente, es necesaria en escenarios de acumulación por desposesión. Es a partir de este proceso como la emoción puede ser politizada como parte de una toma de conciencia de que la situación indeseable es social, es transformable. Von Scheve e Ismer dirían que: “cuando los individuos se vuelven mutuamente conscientes de la propia respuesta emocional congruente respecto a un evento, al mismo tiempo que la proximidad promueve procesos de contagio, entonces esto puede contribuir a la formación de colectivos sociales e identidad social en común” (2013: 412). La conciencia que señalan Von Scheve e Ismer es parte del trabajo político que de forma deliberada se ha realizado específicamente con las comunicadoras, y de forma general en el Movimiento, no sólo desde su conformación en marzo de 2015, sino desde hace más de diez años a partir de los colectivos cercanos al CDMCH.

La toma de conciencia, que es la convergencia afectiva señalada previamente, se siente en la forma de saludar, en esos apretones de mano, besos y abrazos que nos damos al llegar a un espacio de trabajo, y también cuando nos vamos. Cada una reconocemos el aporte que hacemos. Aquí estamos frente a la dialéctica que entraña la comunidad emocional. Si bien es cierto que es la comunidad

la que define cómo valorar un evento, y a partir de tal valoración emergen los discursos emocionales, es a partir de tal valoración como se reconfiguran las comunidades en tanto espacios inestables. Así, para las *kasesel k'op*, y por ende para el Movimiento, los espacios donde nos encontramos son generados a partir de una situación real de neoextractivismo sobre la región, lo que a su vez genera un profundo miedo a perder lo que se tiene, y no como posesión sino como un espacio de pertenencia, donde poder ser, que responde a una lógica de lo común. Entonces, aun cuando el miedo es polisémico en la expresión emocional de las mujeres de referencia, ciertamente responde, como acabo de decir, a una lógica de lo común y de la comunalidad; y por lo tanto, en las dos imágenes compartidas hasta ahora responden al miedo de quedar fuera del espacio social al que pertenecen, ya sea porque éste es devastado por agentes externos o porque desde él son criticadas.

Prosiguiendo con el análisis de la convergencia emocional, puede afirmarse que es en el marco de los encuentros cara a cara, en los talleres, foros o marchas, donde la comunidad se potencializa a través de la convergencia emocional (Von Scheve e Ismer, 2013), la cual nace a partir del contagio (Le Bon citado por Von Scheve e Ismer, 2013) generado por la empatía. En este sentido, es sugerente la imagen empleada por Mercedes Olivera durante un taller con las *kasesel k'op* para explicar qué es y cómo funciona el capitalismo. Ella:

[...] tomó un globo terráqueo, pequeño, lo puso junto a ella. Comenzó a explicar cómo el capitalismo quería saquear al mundo, y al decir capitalismo hacía una expresión de maldad. Todas en el salón reían. Por la tarde, cuando hacíamos el ejercicio de definir qué pondríamos en nuestros trípticos, las mujeres se referían al monstruo del capitalismo y hacían la misma expresión facial que Mercedes (diario de campo, mayo de 2015).

Así, se contagia un gesto corporal que remite a la noción de enemigo social, y es este gesto lo que permite comunicar corporalmente una noción política, y también una emoción, la cual podría ser el miedo a la amenaza extractivista para las mujeres y sus comunidades y ejidos.

El contagio, aun cuando es innegable, es vital reconocerlo en sus propios límites como la única dinámica que convoque y sustente a las comunidades emocionales. Sin duda alguna, en tanto efímero, hay que reconocer la inesta-

bilidad política que implica; sin embargo, por ello mismo se torna necesario complejizar tanto su análisis como su instrumentalización en la acción social. En términos teóricos será necesario diferenciar entre afectos primarios, emociones reactivas y ánimos (Jasper, 1998), y a partir de ello reconocer cómo estos diferenciadamente: “afectan para que un movimiento social continúe o decline, y el momento cuando sucede. En todas las etapas existen tanto afectos preexistentes como respuestas emocionales a corto tiempo a eventos, descubrimientos y decisiones” (Jasper, 1998: 405). Por ello, es vital conocer qué lo detona para profundizar en esas causas en términos de reflexión política profunda, la cual devenga en propuestas de acción por parte de quienes integren las comunidades emocionales.

Entonces, al encontrarnos, reconocernos, escucharnos y construir formas de comunicar y accionar en conjunto, reconstruimos otros espacios que reconozco como comunidades emocionales, las cuales tienen claro lo que conciben como “proyectos de muerte”, en tanto, como he mencionado, atentan contra la vida comunitaria y comunal. En estas comunidades, a través de procesos de politización, no es banal que realicemos altares mayas como parte de las actividades en espacios asamblearios. El primero lo realizamos en marzo de 2015, y en él cada uno de los participantes ofrendamos en un papel, a través de dibujos o palabras, nuestro compromiso con el Movimiento recién constituido esa noche. En el de noviembre del mismo año comenzamos ofreciendo disculpas a la Madre Tierra por contaminarla, y nos comprometimos a defenderla de la privatización que implica la reforma estructural al campo. Nuevamente escribimos o dibujamos en qué consistía la forma como defenderíamos la propiedad social de la tierra. Cada uno de estos altares es una ofrenda a la vida, la cual es recreada en esos espacios como un compromiso colectivo. Al momento de realizar los altares, las mujeres mayores son las que realizan los rezos, y lo hacen en tseltal. En el centro se sitúan las flores, las velas, el maíz y el frijol aparejados según los cuatro colores que señalan los cuatro puntos cardinales, además de una quinta veladora que señala el punto maya que es el arriba y el abajo. Mientras una mujer reza, otra recorre por dentro el círculo que formamos con el incensario en la mano. Se va creando el clima emocional en el cual nos reconocemos y desde el cual nos disponemos desde la esperanza a ofrecer nuestro compromiso con el resto de las ahí presentes, y con muchas otras mujeres y hombres que no han podido llegar.

Foto 1. Altar maya



Foto de Amaranta Cornejo Hernández.

Otro ejemplo de espacio accionado desde una profunda reflexión política es la actividad de la segunda asamblea del Movimiento realizada en marzo de 2016.

En esa ocasión Mercedes pregunta contra quién luchamos, las mujeres responden que contra el monstruo, ella vuelve a preguntar cuál monstruo, y poco a poco dicen que es el monstruo capitalista neoliberal patriarcal racista. Mercedes pregunta dónde está ese monstruo, algunas mujeres responden que está en todos lados. Ella pregunta si también dentro de nosotras, y al responder las mujeres que sí, pide ejemplos para saber cómo reconocer al capitalismo dentro de nosotras. Una dice que está dentro porque nos obliga a ir a otros lugares para poder tener trabajo y así tener dinero. Otra dice que está dentro cuando nos obligamos a ir a votar, y así delegamos el poder de decidir en un candidato que no respeta lo que decimos. Una más dice que el monstruo nos obliga a trabajar para tener dinero y así poder comprar. Mercedes explica que todo esto quiere decir que el capita-

lismo está en nuestra cabeza porque nos hace pensar que queremos dinero. Luego pregunta si no será que tenemos el capitalismo también en nuestro corazón. Una mujer dice que sí porque nos hace pelearnos en nuestras familias y en las comunidades. Mercedes nos hace recordar que, si es cierto que tenemos al monstruo dentro de nosotras, entonces es importante ver cómo también tenemos dentro otras cosas. Nos recuerda cómo los pueblos prehispánicos pensaban que teníamos el sol, la luna, las estrellas y la tierra dentro de nosotras. Así, hacemos una petición a cada punto cardinal para tener la energía de estos elementos y poder seguir luchando. Luego explica que además de los cuatro puntos cardinales que conocemos (norte, sur, oriente y poniente), hay un quinto punto que es el centro, donde se unen tierra y cielo, y ahí está la dualidad mujer/hombre, que para los pueblos indígenas quería decir que estaban en equidad ambos géneros. Así, nos recuerda que ahora debemos luchar para restablecer ese equilibrio (diario de campo, 6 de marzo de 2016).

Entonces, las mujeres, al ser interpeladas desde lo que siente su corazón, logran expresarse con cierta holgura, ya que al hablarles desde la ideología comprenden, pero no logran expresar más cabalmente lo que están sintiendo y pensando. Esta noción teórica de Orlando Fals Borda podría ser una de las llaves para potenciar el trabajo de concienciación política sobre la vitalidad de participar como mujeres en la defensa de la tierra y el territorio, ya que son las *kasesel k'op* quienes reiteradamente hablan desde el corazón, quizá porque desde su cosmovisión el corazón habla y es el primero al que quieren escuchar.³ Es así como se generan los viajes emocionales (Ahmed, 2004) que desde el feminismo reconoceremos como la potencia política que implican las emociones. Así, del miedo se puede pasar, quizá, a la esperanza, no como un sueño sino como la posibilidad de intervención política que pasa por transformar los mandatos de género que impiden hasta ahora la participación plena de las mujeres en los espacios de toma de decisiones de sus comunidades o ejidos.

Otra potencia política de la comunidad emocional tiene que ver precisamente con la noción desarrollada previamente de una colectividad convocada,

³ En *tsetal* o *tsotsil* la expresión de saludo, literalmente, es la pregunta “qué dice tu corazón” (*witsi a k'otan*).

reunida y que se reconoce en torno a situaciones de despojo y sus consecuentes emociones. Es ahí donde se entiende que la afectación jamás puede ser individual. En el taller con las *kasesel k'op* de agosto de 2017, al cerrar el primer día de actividades cada una compartimos cómo nos sentíamos. Las primeras compañeras expresaron su pesar y desgaste por todos los problemas que cada una compartió de sus regiones. Una de ellas lloró cuando pidió la palabra. El clima emocional cambió cuando una de las *kasesel k'op* de más edad dijo que se sentía fuerte porque se daba cuenta de que todas estábamos juntas luchando por no rendirnos ni dejarnos. A partir de ahí el tono emocional de las intervenciones fue distinto, nos contagiamos de esa mirada que rescataba la fortaleza de nuestros empeños políticos en tanto se dan en unidad. La palabra que se repitió fue *kiptik*, que en tselal significa unidad. Se trató de un ejemplo de cómo la comunidad emocional se devela como una posibilidad para recrear las tramas de un tejido social desgastado por dinámicas de financiarización, de despojo, y de violencias en las cuales nos encontramos las comunicadoras.

La lucha sigue, sigue, sigue...

Para concluir, enfatizo los retos que se derivan del trabajo hecho con las *kasesel k'op* a partir del entendimiento de este grupo como una comunidad emocional. En primer lugar, es importante reconocer que llevar y traer la palabra es una labor más allá de la generación y difusión de información sobre problemáticas y luchas ligadas a la defensa de la tierra y el territorio. Como ya he dicho, la comunicación con y desde las *kasesel k'op* es entendida como un proceso sociopolítico, y por ello mismo será necesario expandir el análisis de la comunidad emocional a los espacios que habitan las comunicadoras. Al llegar ahí el miedo y la esperanza cobrarán una contextualización aún más densa, y a partir de ella se podrían comprender con mayor cabalidad las dinámicas sociales por deconstruir, o bien por reforzar. Lo anterior me lleva a preguntarme si existe y cuál sería la diferencia entre las comunidades emocionales recreadas en los espacios colectivos como foros, talleres y marchas, y aquellas reconstruidas en las cotidianidades de las comunidades y ejidos. Esta eventual diversidad complejizaría la manera, los momentos y los espacios en los que emprendemos los viajes emocionales mencionados por Sara Ahmed.

El segundo reto es que en dieciocho meses he intentado comprender y explicarme el trabajo con las mujeres del Movimiento y las *kasesel k'op* desde la clave analítica de las emociones sociales. Aceptando que la emocionalidad en este espacio está siempre presente, se torna vital reconocer cómo es construido el miedo en el discurso emocional de las mujeres, para así entender los mecanismos que lo generan y sustentan, y también para detectar en qué parte de ese miedo reside la potencia política de transformación. Sé que existe tal política por el hecho de que nos reunimos, y lo hacemos porque sabemos que algún cambio podemos lograr en conjunto. Hasta ahora considero que la politización se efectúa también por dinámicas de contagio y convergencia emocionales. Una vez identificado esto, a nivel analítico, es por demás pertinente preguntarnos qué hacer y cómo para potencializar la emocionalidad como motor político.

El tercer reto consiste en encarar el bosquejo teórico-metodológico que he reconstruido con las diversas realidades con que trabajo: las mujeres en su cotidianidad, las organizaciones de la sociedad civil, los colectivos, las organizaciones de base, el Movimiento y mi quehacer como investigadora feminista. Es vital hacerlo para poder aportar en la lucha por la defensa de la tierra, el territorio y el derecho a que las mujeres participemos de manera plena en la toma de decisiones en todos los niveles, desde el más íntimo hasta el más público y colectivo. Esta apuesta analítica zarpa del compromiso feminista de no escindir la emocionalidad de toda la vida pública, como es la arena política, sino más bien hacer de esa emocionalidad un punto de referencia y apoyo para entender cómo, por qué y para qué nos juntamos y movilizamos en defensa de la tierra y el territorio y por nuestro derecho a vivir sin violencias.

El último reto permitiría conectar la teoría con la práctica al devolverle a los afectos su potencia política, y a partir de ésta fortalecer a las *kasesel k'op* y por ende al Movimiento. Considero que esa devolución podría ser posible al discutir colectivamente tal reconocimiento, es decir, reflexionando sobre nuestra emocionalidad como argamasa política, para zarpar de ahí hacia un viaje emocional, en los términos de Ahmed. En tal sentido, se busca que la comunidad emocional no sea sólo una recreación analítica, sino un punto de debate que nos convoque a quienes nos organizamos y actuamos en defensa de la tierra, el territorio y por el derecho de las mujeres a participar en la toma de decisiones. Es en este cúmulo de retos donde se encuentra el trabajo por hacer; esto es, mirar y aprender de esa dialéctica que implica una comunidad emocional.

Referencias

- Ahmed, Sara (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.
- Bauman, Zygmunt (2013). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. España: Gedisa.
- Cornejo Hernández, Amaranta (2015). “Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones”. En *Interdisciplina*, vol 4, núm. 8, enero-abril. México: UNAM.
- Garcés, Marina (2013). “Residencia Copylove - 12 abril - I - 15 Festival ZEMOS98 Los Vulnerables”. Disponible en: <http://bambuser.com/v/3507537> (consultado el 28 de abril de 2014).
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Jaggar, Alison (1992). “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”. En Alison Jaggar y Susan R. Bordo (eds.), *Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstruction of Being and Knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Jasper, James (1998). “The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements”. En *Sociological Forum*, vol. 3, núm. 3, pp. 397-424.
- Jimeno, Myriam (2014). “Entrevista a Myriam Jimeno por Morna McLeod”. Disponible en: <http://mornamacleod.net/?p=767>.
- Lupton, Deborah (1998). *The Emotional Self. A Sociocultural Exploration*. California: Sage.
- Marina, José Antonio (2006). *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona: Anagrama.
- Nievas, Flavián (2014). “Miedos, ¿cuál es el peligro?” En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, núm. 16, año 6, diciembre 2014-marzo 2015, pp. 56-65. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/re-laces/article/view/352>.
- Oatley, Keith (2004). *Emotions. A Brief History*, Massachusetts: Blackwell.
- Olivera Bustamante, Mercedes, Amaranta Cornejo Hernández y Mauricio Arellano Nucamendi (2016). *Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir. Directorio de organizaciones campesinas y de mujeres en Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CESMECA-UNICACH.

- Rosenwein, Barbara (2010). *Problems and Methods in the History of Emotions*. Disponible en: http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf (consultado el 7 de febrero de 2014).
- Scheer, Monique (2012). "Are Emotions a Kind of Practice (And is That What Makes them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion". En *History and Theory*, núm. 51, mayo, pp. 193-220. Disponible en: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x/abstract> (consultado el 15 de febrero de 2014).
- Valencia Triana, Sayak (2012). "Capitalismo *gore* y necropolítica en México contemporáneo". En *Relaciones Internacionales*, núm. 19, febrero, pp. 83-102.
- Von Scheve, Christian y Sven Ismer (2013). "Towards a Theory of Collective Emotions". En *Emotion Review*, vol. 5, núm. 4, octubre, pp. 406-413. Disponible en: <http://emr.sagepub.com/content/5/4/406> (consultado el 13 de marzo de 2014).



Mujeres de Amatenango del Valle preparando una ceremonia
Fuente: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

ANEXO

PROPUESTA DE TENENCIA, USO Y USUFRUCTO FAMILIAR DE LA TIERRA

Presentación

En este anexo se resume la propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra que hemos elaborado y discutido indígenas y campesinas de los colectivos del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, para enfrentar la violencia del sistema capitalista patriarcal que nos ha excluido a las mujeres de la tenencia y toma de decisiones sobre la tierra y el territorio.

El Centro documentó, a través de ocho años, más de cien casos de despojo a mujeres que, transgrediendo la norma de exclusión, poseían tierra porque se las dejó el esposo cuando migró, porque les fue heredada por sus padres o porque la compraron ellas mismas.

La mayor parte de esos despojos y desalojos fueron cometidos violentamente por los suegros, cuñados, hijos y aun por autoridades ejidales y comunitarias, por considerar que las mujeres, por serlo, no tenemos derecho a poseer tierra, según las normas patrilineales de herencia. Los despojos han dejado a las mujeres y a sus hijos sin tierra para cultivar y sin un lugar donde vivir a pesar de que, según la legislación oficial, sí podemos ser propietarias. Esa exclusión patriarcal hace que el ejercicio de todos los derechos de las indígenas y campesinas esté mediado por las decisiones de los hombres, por la comunidad y por el Estado. Apenas el 23% de ejidatarios y comuneros son mujeres, y la mayoría son viudas que poseen la tierra sólo mientras los hijos varones crecen. El no ser titulares de ejidos y comunidades ha originado que las mujeres no participen en las asambleas y, en consecuencia, no decidan sobre la tierra que ahora el Estado

neoliberal patriarcal ha decidido privatizar, comprar o expropiar en beneficio de las inversiones transnacionales.

Los colectivos de mujeres indígenas y campesinas, el Centro de Derechos de la Mujer y otras organizaciones hemos analizado el problema para buscar la manera de ser consideradas miembros de ejidos y comunidades en igualdad a los hombres.

En 2015, siguiendo el camino de nuestra lucha popular desde abajo y a la izquierda, nos organizamos con otras muchas mujeres en el Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, y acordamos, como parte de la lucha, presentar a las organizaciones campesinas e indígenas esta “Propuesta de tenencia, uso y usufructo familiar de la Tierra” para lograr:

- 1) que las mujeres seamos reconocidas como integrantes de los colectivos ejidales y comunales en igualdad de derechos a los hombres;
- 2) que las parcelas dejen de ser sólo de los hombres y las asambleas reconozcan que son de toda la familia;
- 3) que ejidos y comunidades reconozcan que las mujeres tenemos derecho y obligación de participar en todas las decisiones comunitarias;
- 4) que los pueblos reconozcan que nuestra participación duplicará la fuerza de las luchas en contra de la privatización, de las inversiones neoextractivistas, de la discriminación y de la violencia que el Estado ejerce contra la vida comunitaria.

Como se expresará en los párrafos siguientes, estamos seguras de que, cuando esta propuesta se vaya conociendo y ejecutando, se fortalecerá la propiedad social y avanzaremos hombres y mujeres hacia la igualdad, el fortalecimiento de la vida comunal y la lucha contra el capitalismo patriarcal y neoliberal.

I. El capitalismo voraz amenaza nuestras tierras, territorios y comunidades

En la actualidad, en México hay más de cinco millones de ejidatarios y comuneros que ocupan la mitad de las tierras cultivables, y conservan el 80% de los bosques y selvas, así como el 74% de la biodiversidad. Se trata de espacios en

donde se reproducen la vida y la cultura campesinas, así como el respeto, el cuidado y el amor a la tierra, en oposición a la propiedad privada.

Hoy la propiedad social y la comunalidad se enfrentan a las políticas privatizadoras del Estado y a las inversiones de muerte del capitalismo neoliberal patriarcal —petroleras, hidroeléctricas, minas, ecoturismos y agroindustrias— que nos despojan de las tierras y territorios. El gobierno mexicano protege a esos empresarios y no a los pueblos. En 1992 modificó la Ley Agraria para facilitar la venta de las tierras ejidales, el despojo de sus territorios y, con sus políticas privatizadoras —PROCEDE, FANAR, etcétera—, asistencialistas —Oportunidades, Piso Firme, Madres Solteras, etcétera— y electoreras, ha fortalecido el individualismo, la exclusión de las mujeres, las diferencias entre pobres y ricos, la dependencia, la migración y los conflictos entre generaciones, lo que ha ocasionado profundos rompimientos en el tejido comunitario y ha dificultado la construcción de las autonomías, que constituyen un derecho de los pueblos internacionalmente reconocido (Convenio 169 de la OIT).

El carácter patriarcal del capitalismo también se ha profundizado: el autoritarismo y verticalismo de quienes tienen el poder es ejercido con más violencia y sin consultar a los pueblos como es su obligación. Asimismo, la exclusión de las mujeres de la tierra se ha profundizado con los programas privatizadores que reconocen el derecho a heredar sólo al hijo mayor, aunque las mujeres se estén haciendo cargo de la manutención familiar, de cultivar la parcela y dar los servicios a la comunidad.

II. Abandono y ventas de las tierras: desocupación y pobreza

La invasión neoliberal ha provocado también desarticulación de la vida en el campo, desde donde se ha proporcionado la alimentación básica al país por cientos de años, y donde ahora sólo se produce para el consumo familiar, lo que ha agudizado la pobreza, sobre todo en las zonas que dependían de la producción de cereales y leguminosas, actualmente incosteables porque a partir del Tratado de Libre Comercio se compran a menor precio a países como Estados Unidos, donde además de ser estos productos subsidiados por su gobierno, se producen usando una gran cantidad de agroquímicos y semillas transgénicas.

Lo anterior ha favorecido el abandono y la venta de la tierra, la desocupación y la baja de los salarios, ha obligado a las mujeres a trabajar de manera infor-

mal para sobrevivir y ha profundizado el desarraigo de los jóvenes, hombres y mujeres, que migran en busca de trabajo a las ciudades mexicanas del norte, a Estados Unidos y a Canadá.

Así, el capitalismo neoextractivista propicia también la desintegración de las familias y comunidades, la desaparición de nuestros pueblos. El sistema ya no nos necesita como productores porque ha industrializado la producción agrícola, ha favorecido las importaciones y ha liberado el comercio, convirtiéndonos en consumistas de sus mercancías y créditos. Ahora sólo nos aprecia como mano de obra esclava y como consumidores, nos explota cada vez más, aumenta nuestra pobreza y enriquece a los empresarios, banqueros y financieros.

Es necesario oponerse a esa destrucción y fortalecer la vida comunitaria, la producción de alimentos, la identidad y la cultura campesinas, así como el respeto, el arraigo y el amor a la tierra, principalmente entre las mujeres y hombres jóvenes, para que podamos ejercer el derecho a decidir con autonomía, y vivir con justicia, paz y dignidad.

III. Fortalezcamos la igualdad y la comunalidad con la tenencia y el usufructo familiar de la tierra

Ante las amenazas del extractivismo capitalista patriarcal, las campesinas organizadas en el Movimiento Chiapaneco en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir hacemos un llamado a las campesinas y campesinos del país para que juntos fortalezcamos la colectividad y recuperemos la autonomía de los pueblos que nos ha arrebatado el capitalismo.

Tenemos que reconocer que todos los que habitamos en nuestros territorios comunales somos integrantes de la colectividad, con igualdad de derechos y obligaciones. Históricamente, la asignación y usufructo de parcelas de cultivo había sido familiar porque la familia es el núcleo básico de reproducción de la vida en las comunidades. Pero el capitalismo poco a poco fue considerando a los hombres como los únicos titulares de las parcelas y representantes de la familia, negando de hecho a las mujeres este derecho.

En esta propuesta planteamos la necesidad de recuperar, desde la familia, el sentido comunitario; forman la familia todos los que trabajan y cultivan la tierra y consumen colectivamente lo que producen en su parcela y en su solar; proponemos que para fortalecer la comunalidad rescatemos la forma familiar de

asignar y usufructuar la tierra y reconozcamos el derecho y la obligación de todos los integrantes de la familia de participar en las decisiones colectivas. Para juntar la fuerza que necesitamos es importante unirnos interna y externamente; hacia el interior, reconociendo la tenencia y usufructo familiar de la tierra, y hacia el exterior aliándonos nacional e internacionalmente con todas las luchas anticapitalistas de los pueblos del Abya Yala.

IV. Nuestra propuesta fortalece la vida comunitaria y aumenta la fuerza colectiva con la participación de las mujeres en las decisiones y en las luchas

Ejidos y comunidades son espacios en donde campesinos y campesinas obtienen su sustento, reproducen vida, realizan trabajos, construyen identidades colectivas y transmiten normas, saberes, tradiciones e idioma, es decir, son espacios vivos de producción, de cultura y de historia.

Nuestra propuesta de tenencia y usufructo familiar de la tierra busca fortalecer la propiedad social y la colectividad de nuestros pueblos, en contraposición a la tenencia individual de la tierra sólo de los hombres, que el gobierno reconoce como “únicos titulares” y a quienes ahora, con las reformas estructurales y programas como PROCEDA y FANAR, quiere transformar en propietarios privados.

Se parte de reconocer que todos los miembros de las familias campesinas aportan al sostenimiento de las familias y de la colectividad. Consideramos que la familia es la base de la colectividad, ya sea nuclear, es decir, integrada por el padre, la madre y los hijos, o extensa, integrada por los padres e hijos y por las familias de los hijos casados, o bien por el padre, varias esposas y sus hijos, solteros y casados, que viven juntos con sus familias, como sucede todavía en algunos pueblos. En ambos tipos de familia puede haber otros miembros, parientes o no, y también pueden estar incompletas o desintegradas al faltar alguno o varios de sus miembros.

El reconocimiento de los aportes de cada integrante de la familia incluye que a las mujeres se nos reconozca nuestro aporte no sólo en la recolección y la producción en la parcela y el solar, sino también por el trabajo que realizamos en la consecución y preparación de los alimentos, en el cuidado y limpieza de la casa, de la ropa y las personas, y en el cuidado cotidiano de la salud y bienestar de la familia, labores que fortalecen y dan vida a la colectividad y a la comunidad, aunque no han sido reconocidas.

Retomar la tierra, la familia y el trabajo como bases de lo colectivo permite fortalecer nuestras identidades comunitarias e iniciar el rompimiento de las desigualdades entre hombres y mujeres, pues al ser la familia un espacio primario de toma de decisiones y de concienciación política, se garantizaría el ejercicio colectivo del derecho de hombres y mujeres a la participación en la toma de decisiones, en la construcción activa de la vida comunitaria y en la lucha por la autonomía de los pueblos.

El usufructo familiar de la tierra, asignada colectivamente en forma de parcelas para el cultivo familiar, no se opone al fortalecimiento de la comunalidad; al contrario, la fortalece al organizar la participación en unidades familiares y, sobre todo, al incluir a las mujeres en la toma de decisiones y al sumar su fuerza a la del colectivo, por lo menos la duplica.

Reconocer a todos los integrantes de la familia y a todas las familias de los ejidos y comunidades, en igualdad de derechos agrarios fortalece las relaciones familiares y comunitarias al generar que las decisiones sean realmente colectivas y sin exclusiones, y eso permite que todos y todas se identifiquen como integrantes de la colectividad en la construcción permanente de la comunalidad, como en su defensa ante las amenazas del gobierno y del sistema.

Todos los hijos e hijas tienen derecho a participar en las decisiones al interior de la familia, y los menores de 18 años a ser representados por sus padres en las decisiones comunitarias. Ambos padres pueden participar cada uno con voz y voto en las asambleas, y tener derecho a ocupar cargos en los órganos de representación. Esto mismo exigirá que el trabajo de cuidado en el hogar sea redistribuido colectivamente al interior de la familia, de tal forma que las mujeres y las jóvenes dispongan del tiempo y las energías necesarios para su participación colectiva.

La participación colectiva, el reconocimiento de las mujeres a participar y el mandar obedeciendo garantizarán que el poder no se concentre sólo en un pequeño grupo y que el machismo no vuelva a excluir a las mujeres de la toma de decisiones y de los cargos de representación, pero sobre todo que los representantes, hombres y mujeres, obedezcan los acuerdos colectivos, y que ejerciendo la autonomía del colectivo cuiden de que ninguna institución del Estado intervenga en las decisiones.

Las mujeres, que ahora sienten miedos y dificultades para participar en el colectivo, encontrarán seguridad al ser usufructuarias directas de la tierra y al

ser reconocidas en igualdad de derechos a los hombres en la familia y en la comunidad.

El ejercicio del derecho de los pueblos a decidir permite exigir el acceso a información veraz y precisa y a la consulta, por lo que el Estado debe garantizar el respeto a esos derechos antes de otorgar permisos y licencias, o de emitir decretos que afecten los territorios de los pueblos indígenas y sus comunidades.

Nuestra propuesta de usufructo familiar de la tierra también considera que los ejidos y comunidades indígenas pueden, partiendo de su derecho humano a la libre determinación —art. 3 de la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas—, fortalecer su autonomía o autogobierno si es garantizado el usufructo familiar de la tierra, de acuerdo con sus formas propias de organización y administración de sus territorios y bienes naturales. Consideramos que el usufructo familiar constituye un mecanismo que puede aportar a la construcción de autonomías y de la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas para hacer frente a políticas extractivistas, mercantilistas y privatizadoras que amenazan nuestra vida y la vida de la Madre Tierra.

V. Cómo lograr desde las mujeres que se acepte la tenencia y el usufructo familiar, para el fortalecimiento comunal de las luchas antisistémicas

Para lograr desde nosotras que se acepte el usufructo familiar, como instrumento de lucha contra las políticas extractivistas y expansionistas del sistema capitalista, así como para promover el reconocimiento de nuestro derecho a participar en las decisiones comunitarias y a la sostenibilidad de la vida, la propuesta, analizada, aprobada y asumida por las y los integrantes del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, será llevada a otras instancias, donde se espera abrir puertas y corazones de hombres y mujeres en apoyo a nuestra lucha y a la construcción de un mundo con justicia y dignidad para todos y todas.

Presentaremos esta propuesta de tenencia y usufructo familiar en las asambleas comunitarias y ejidales existentes en nuestros mismos pueblos y municipios, con el objetivo de que la analicen y reconozcan que las mujeres que vivimos en ellos somos integrantes de esos colectivos, con igualdad de derechos y obligaciones; que reconozcan a la familia como el núcleo básico de la colectivi-

dad y acepten que las mujeres tienen derecho y obligación de participar en la toma de decisiones de su comunidad.

Sabemos que esos reconocimientos no son fáciles de aceptar, pues en muchos ejidos y comunidades aún prevalece la cultura patriarcal que no acepta la igualdad entre mujeres y hombres. También sabemos que existen intereses contrapuestos, disputas por el control del poder y la población, cooptaciones partidistas, etcétera, que han dividido a los colectivos. No obstante, sabemos que nuestras demandas son justas y posibles tanto si son ejecutadas como medidas de hecho, como si son acordadas internamente con base en los derechos internacionales a favor de las mujeres y de los pueblos. A nivel nacional, la Ley Agraria asienta que las asambleas, como órganos supremos, tienen la facultad de aceptar y reconocer a nuevos integrantes del ejido, así como formular y modificar sus reglamentos internos y estatutos comunales.

También nos sentimos orgullosas de presentar la propuesta de tenencia y usufructo familiar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), para compartirles que su ejemplo de lucha por la igualdad en la participación de hombres y mujeres como una base del fortalecimiento comunitario ha sido un elemento fundamental en nuestra propuesta. Pero, sobre todo, nos han fortalecido su resistencia en la lucha por la tierra y su perseverancia en la construcción de sus autonomías y en la defensa de los derechos colectivos de los pueblos negados históricamente. El acompañamiento simbólico que los y las zapatistas den a esta propuesta de tenencia y usufructo familiar será un estímulo para no doblegarnos y sacar fuerzas de nosotras mismas y de nuestras alianzas para superar los machismos y dificultades que seguramente tendremos que confrontar en el camino.

En la última asamblea (8 de marzo) del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir se acordó entregar esta propuesta al Congreso Nacional Indígena (CNI), lo que constituye simbólicamente un reconocimiento de nuestro movimiento a su proyecto político de construir una propuesta alternativa de gobierno al neoliberal que padecemos, proyecto que para las elecciones federales de 2018 estará encabezado por una mujer. Esperamos que el CNI discuta esta propuesta, la adapte a la suya de gobernabilidad comunal y apruebe su inclusión en el proyecto de nación que está construyendo. Se las hacemos llegar como nuestro aporte al rescate de la propiedad social de la tierra, al reconocimiento de las mujeres como integrantes de

los colectivos y como sujetos sociales con igualdad de derechos y obligaciones a los hombres, así como al fortalecimiento de la cultura y los derechos colectivos de los pueblos.

Reconocemos que nuestro caminar será largo y difícil porque tendremos que enfrentarnos a cada momento con la presencia de la “hidra capitalista y patriarcal”. Por ello, consideramos que es importante unirnos para las acciones puntuales con otras fuerzas que se plantean objetivos semejantes a los nuestros.

En primer lugar, buscaremos alianzas con grupos de mujeres que, como la Coordinadora Diocesana de Mujeres en Chiapas y la Coordinadora Nacional de Mujeres Campesinas de Costa Rica, también luchan por la defensa de la propiedad social de la tierra y rechazan las expropiaciones extractivistas, pero sobre todo buscan el buen vivir con justicia y dignidad para las mujeres.

En segundo lugar, buscaremos aliarnos y formar redes con organizaciones indígenas, campesinas, cristianas y populares mixtas que tienen reivindicaciones antisistémicas muy cercanas a las nuestras y luchan a nivel local, regional y nacional en defensa de la tierra y el territorio. Asimismo, nos acercaremos a organizaciones no gubernamentales e instituciones que con un enfoque de derechos humanos y de la teología de la liberación promueven la paz, luchando de diversas formas políticas y religiosas para alcanzar una vida sin violencia, sin discriminaciones, sin desigualdades y sin injusticias, una buena vida para los pueblos.

Con nuestra fuerza como mujeres, hermanada con la de quienes apoyen nuestras propuestas antisistémicas de igualdad, de tenencia y usufructo familiar de la tierra y de fortalecimiento de la comunalidad, estamos abriendo brecha hacia la construcción de otro mundo posible.

¡Defendamos la vida comunal reconociendo el usufructo familiar!
¡Si somos raíz de vida, también somos raíz de lucha por la tierra y el territorio!
¡La tierra es para el sustento familiar, no para el enriquecimiento de las empresas!
¡La tierra no se vende, hombres y mujeres la cuidamos, la cultivamos y la defendemos!

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, marzo de 2017.



Grupo de mujeres construyendo una estufa ahorradora de leña.
Fuente: Gerda Ursula Seidl.

SEMBLANZA DE LAS AUTORAS Y EL AUTOR

Mauricio Arellano Nucamendi

Es antropólogo social por la Universidad Autónoma de Chiapas, residente en San Cristóbal de Las Casas. En la actualidad realiza sus estudios de Doctorado en Desarrollo Rural en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Es parte del Grupo Tierra del CESMECA-UNICACH, donde trabaja la línea de investigación Género, Pedagogía e Intervención comprometida con la construcción de espacios y procesos de transformación social orientados hacia la dignificación de la vida campesina/indígena, desde y con las mujeres, sus familias y territorios. Desde 2011 es profesor del Instituto de Educación Superior en Desarrollo Humano Sustentable Moxviquil, donde ha colaborado en el diseño curricular de la licenciatura en Autogestión Sustentable del Territorio (iniciada en el 2014) y la Especialidad en Género y Equidad en la Diversidad (iniciada en el 2015).

Del año 2009 al 2013 colaboró en la investigación “Efectos de la crisis global en la Situación, Condición y Participación de las Mujeres Marginales de Chiapas”; del 2013 a la fecha, en la investigación “Acceso de las campesinas e indígenas a la tenencia, uso y usufructo de la tierra y a la toma de decisiones”. En la actualidad, con el Grupo Tierra realiza la investigación “Territorios para la vida: las mujeres indígenas, campesinas y rurales de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos”. Ha sido coautor de los libros *Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis* y *Movimiento chiapaneco en defensa de la tierra, el territorio y el derecho de las mujeres a decidir. Directorio de organizaciones campesinas y de mujeres de Chiapas*.

Araceli Calderón Cisneros

Catedrática CONACYT adscrita al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Doctora en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable por el Colegio de la Frontera Sur, y Maestra en Ciencias en Manejo de Recursos Naturales y Desarrollo Rural por la misma institución; estudió Biología en la Universidad Nacional Autónoma de México. Se ha desarrollado en el ámbito académico y social en torno a los temas de: territorio, manejo de recursos naturales, desarrollo sustentable y nueva ruralidad, considerando como ejes transversales a esas temáticas el género y las metodologías participativas. Experiencia de campo principalmente en localidades indígenas del estado de Chiapas desde 1995. Ha publicado cuatro artículos científicos y tres capítulos de libros académicos, además de varias publicaciones de divulgación.

Amaranta Cornejo Hernández

Académica y activista feminista interdisciplinaria, cuyo hilo conductor son las teorías propuestas desde el género, el feminismo, la comunicación radical y las emociones sociales. Doctora en Estudios Latinoamericanos (2013) por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en Desarrollo Rural (2004) por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco). Licenciada en Lengua y Literatura Inglesas por la UNAM (1998). Integrante del Sistema Nacional de Investigadores en el nivel I. Desde 2014 es Catedrática CONACYT adscrita al CESMECA-UNICACH a través del proyecto “Acceso de las mujeres a la tierra, uso y usufructo de la tierra en Chiapas”. Integrante de la Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género, de la Red de Investigadores en Estudios Socio-Culturales de las Emociones y del Grupo temático CLACSO en Economía feminista emancipatoria. Sus publicaciones incluyen libros individuales y colectivos, artículos en revistas académicas, textos de creación literaria y escritos periodísticos.

Verónica Eboli Santiago

Licenciada en Economía. Desde 2012 forma parte del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, donde participa en procesos de sistematización y análisis enfocados hacia la evidenciación de la exclusión y discriminación de las mu-

jes a su participación y acceso a la tierra en Chiapas; ha realizado investigaciones sobre la violación a los derechos de las mujeres en reglamentos internos ejidales y en el acceso a la justicia para las mujeres despojadas de sus tierras. Sus publicaciones son: “La violencia hacia las mujeres en el acceso a la tierra”, que apareció en la revista *Telares. La voz de las mujeres*, en julio de 2015, por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas; “Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por la Participación y el Reconocimiento de las Mujeres en la Toma de Decisiones.” Memoria de la Construcción de Nuestro Movimiento. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. 2015; y “Las Mujeres raíces de lucha”. Sistematización del accionar político de las mujeres en el ejercicio de sus derechos. Experiencia de los colectivos de mujeres del CDMCH. Publicado en la revista *Telares. La voz de las mujeres*, en diciembre de 2016, por el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas.

Mercedes Olivera Bustamante

Antropóloga feminista nacida en 1934, fundadora y acompañante de grupos de mujeres en Chiapas y Centroamérica, ha sido profesora-investigadora en la Universidad Nacional Autónoma de México y de otras universidades de México, Centroamérica y España. En la actualidad, es profesora-investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Es militante del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas. Desde esas dos instancias investigamos con técnicas participativas y metodologías de educación popular construyendo conocimientos, luchas y rebeldías antisistémicas con las campesinas e indígenas organizadas en el “Movimiento en Defensa de la tierra, el territorio y su derecho a decidir”. Caminamos con nuestro feminismo popular (desde el corazón, abajo y a la izquierda), al lado del EZLN y del Consejo de Gobierno Indígena.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III y actualmente reside en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Su línea de investigación es Etnicidad, Género y Migración. 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*, *Chiapas de la independencia a la revolución* y *Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*, además de numerosos artículos especializados.

Gerda Ursula Seidl

Nació y creció en el campo, en Bavaria, Sur de Alemania. Desde hace 17 años vive y trabaja en Chiapas, México, donde ha colaborado con organizaciones mixtas y de mujeres en temas de agroecología, comercialización, género y medio ambiente. Es Maestra en Desarrollo Rural por El Colegio de la Frontera Sur, y actualmente estudia un doctorado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco). Temas de investigación: alimentación, agricultura, medio ambiente y conservación, género, políticas de desarrollo.

Imparte clases en una Licenciatura en Autogestión Sustentable del Territorio en el Centro de Formación para la Sustentabilidad Moxviquil y es integrante activa de la Red Nacional de Promotoras y Asesoras Rurales en la cual ha podido reflexionar y profundizar su feminismo. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar: *Mujeres rurales en lucha por sus derechos y su ciudadanía*, libro colectivo coordinado por Gisela Espinosa Damián, editado en 2017 por la RedPAR; “Las políticas agroalimentarias mexicanas, la desigualdad de género y la soberanía alimentaria”, texto incluido en las memorias del 5to Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales celebrado en Zacatecas, en octubre de 2017; “Ya no hay árboles ni agua. Perspectivas de los cambios ambientales en cuatro comunidades de Zinacantán”, escrito en coautoría con Helda Morales, Angélica Evangelista y Luis Arriola, apareció en la revista *LiminaR* del CESMECA-UNICACH en junio de 2011.

Claudia Vázquez Cruz

Licenciada en Derecho por la Universidad Autónoma de Chiapas. Desde 2007 es promotora y defensora del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas AC (CDMCH), en donde realiza diversas actividades de promoción y defensa de los derechos de las mujeres indígenas y campesinas, así como de la defensa de la tierra y el territorio. Como promotora del CDMCH, ha participado en diversas investigaciones realizadas en coordinación con el CESMECA-UNICACH, encaminadas a conocer la situación y condición de las mujeres rurales de Chiapas. Actualmente participa en la Construcción de la Propuesta de Tenencia, Uso y Usufructo Familiar que se elabora como una herramienta para fortalecer la defensa de la propiedad social en igualdad de derechos para las mujeres.

SIMBOLISMOS Y REALIDADES
Las mujeres y la tierra en Chiapas

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2018,
con tiraje de 500 ejemplares,
en Ediciones Navarra, Van Ostate No. 7,
Col. Alfonso XIII, México, D.F.



Este libro es resultado de una estrecha colaboración entre el Grupo Tierra del CESMECA, el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas y el Movimiento en Defensa de la Tierra, el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir; también constituye una experiencia de trabajo colectivo que articula a la sociedad y la academia para evidenciar la situación de las mujeres rurales, en el campo y la ciudad, derivada de los cambios ocasionados por las dinámicas neoliberales y neoextractivistas de las políticas oficiales en el estado. Se abordan las respuestas organizadas de las mujeres relacionadas con la tenencia, uso y usufructo de la tierra, así como su derecho al territorio. Hacemos énfasis en la propuesta de tenencia familiar de la tierra, una importante herramienta de lucha con y desde las mujeres contra el despojo patriarcal y capitalista de la tierra/territorio en los ejidos y comunidades; los antecedentes, el devenir de la propuesta en sí y su discusión con las mujeres interesadas en ella son abordadas en estas páginas.



CONSEJO DE CIENCIA
Y TECNOLOGÍA
DEL ESTADO DE CHIAPAS