

“Sustentabilidad” descolonial en organizaciones colectivas en México

Logros y contradicciones



Boris Marañón
Dania López
Hilda Caballero
(Coordinadores)



UNAM
Nuestra gran
Universidad



“SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL EN ORGANIZACIONES COLECTIVAS EN
MÉXICO. LOGROS Y CONTRADICCIONES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Rector

Dra. Patricia Dávila Aranda

Secretaria General

Dr. Tomás Humberto Rubio Pérez

Secretario Administrativo

Dr. Miguel Armando López Leyva

Coordinador de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas

Director

Dr. José Manuel Márquez Estrada

Secretario Académico

Dra. Nayeli Pérez Juárez

Secretaria Técnica

Mtra. Graciela Reynoso Rivas

Jefa del Departamento de Ediciones

“SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL EN ORGANIZACIONES COLECTIVAS EN MÉXICO. LOGROS Y CONTRADICCIONES

Boris Marañón, Dania López e Hilda Caballero
(Coordinadores)



Primera edición digital en pdf, noviembre 2024

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, Ciudad de México.
Instituto de Investigaciones Económicas
Circuito Mario de la Cueva s/n,
Ciudad de la Investigación en Humanidades,
04510, Ciudad de México.

ISBN Impreso: 978-607-30-9521-1.

ISBN Digital: 978-607-30-9819-9

Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) IN301920:
Sustentabilidad ecológica-ambiental y Solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas
en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones.

Diseño de portada: Laura Elena Mier Hughes.

Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y.

Preparación y cuidado editorial del libro electrónico: Salvador Ramírez.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Las opiniones expresadas en cada uno de los trabajos son de exclusiva responsabilidad de las autoras y de los autores.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México.

ÍNDICE

Introducción	9
--------------	---

I. ELEMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1. Notas sobre la des/colonialidad del poder y la coinvestigación <i>Boris Marañón y Dania López</i>	17
2. Buenos vivires y alternativas al desarrollo ante la crisis de la modernidad/colonialidad capitalista <i>Boris Marañón y Dania López</i>	23
3. “Sustentabilidad” descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires <i>Boris Marañón y Dania López</i>	39

II. ESTUDIOS DE CASO

4. Tosepan Titataniske, una experiencia de reoriginalización cultural, interculturalidad crítica y descolonialidad del poder, Cuetzalan, México <i>Boris Marañón y Paulina Garrido</i>	69
5. Ecoturismo, agroturismo y etnoturismo en la cooperativa Olintlalli, Xochimilco, Ciudad de México <i>Dania López, Rosalba Del Valle y Marco Polo Téllez</i>	125
6. Huerto Roma Verde: laboratorio de resiliencia biosocial en el corazón de la Ciudad de México <i>Dania López, Cynthia Juárez, Pamela Palomino, Piero Barandiarán y Francisco Ayala</i>	149

7. Red de Amaranto de la Mixteca en Oaxaca, México <i>Daniela Ramírez Camacho, Dora María Moreno López, Minerva Hilario, Alma Elisa Ortiz Santos, Asunción Ortiz Rojas, Alma Raquel Vásquez Ávila, Hilda López Bautista y Morgan López López</i>	185
8. La Unión de Mujeres San José de Las Manzanas, Hidalgo: una apuesta por el buen vivir desde el cuidado en las montañas de la Sierra Alta <i>Jozelin María Soto-Alarcón, Juana Chávez Otero, Anastasia Morales Chávez, Eva Muñoz Martínez, Cándida Morales Chávez y Tomasa Romero Morgado</i>	219
9. Cooperativa Ya Munts'i B'ehña (Mujeres Reunidas). Tejiendo horizontes alternativos hacia la sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural en Ixmiquilpan, Hidalgo <i>Hilda Caballero y Concepción Victorio</i>	245

III. BALANCE GENERAL

10. Hacia la “sustentabilidad” descolonial: enseñanzas desde experiencias colectivas en México <i>Dania López y Boris Marañón</i>	281
Semblanzas	293

INTRODUCCIÓN

Este libro presenta los principales resultados del proyecto de coinvestigación Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN301920: Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones.

El objetivo general es analizar los aportes y las limitaciones de algunas organizaciones solidarias urbanas y rurales mexicanas para proponer alternativas emancipadoras y solidarias frente a la crisis social y ecológico-ambiental y al fracaso del “desarrollo sustentable”¹ que caracteriza al capitalismo en esta etapa histórica, ya que dichas organizaciones sociales —con sus contradicciones— en sus discursos y prácticas han planteado una ruptura con la racionalidad instrumental que cosifica y mercantiliza las relaciones entre los humanos y con la Madre Tierra pues, desde la solidaridad-reciprocidad, proponen la reproducción conjunta y equilibrada de la Madre Tierra y la vida humana, desde la socialización del poder y la interculturalidad crítica o, en otros términos, muestran tendencias hacia una “sustentabilidad descolonial”.

Así, en este libro se busca presentar las reflexiones teórico-metodológicas sobre estos asuntos, problematizando sobre las limitaciones de la propuesta del “desarrollo sustentable” y la necesidad de contar con propuestas críticas que consideren el entramado de relaciones de poder que posibilitan o impiden apuntar hacia la “sustentabilidad”, incorporando además aquellas cosmovisiones, saberes y prácticas (indígenas, populares) que han sido invisibilizadas por el eurocentrismo y el racismo.

El libro está dividido en tres partes. En la parte I, se presenta la discusión teórica y contiene tres capítulos; uno de ellos despliega la concepción teórico-metodológica que orientó el estudio; el segundo, la problematización de

¹ A lo largo de este libro, se entrecorren términos como “desarrollo sustentable”, “sustentabilidad”, “economía”, “naturaleza”, “indígena”, entre otros, ya que el sentido de cada uno de ellos no es neutral, pues expresan apreciaciones asociadas con las relaciones de poder y, de manera específica, con la colonialidad del poder.

lo que consideramos la crisis irreversible de la modernidad/colonialidad capitalista. En ese contexto amplio, se considera que la crisis ecológico-ambiental es expresión de aquella, y ante la cual la propuesta del “desarrollo sustentable” se ha mostrado inoperante; pero, desde los márgenes de la modernidad/colonialidad capitalista, se han venido visibilizando propuestas alternativas de gran potencia, como las de los buenos vivires, la comunalidad, desde otras epistemes, epistemologías y ontologías. Desde estas visiones, se reconoce y restablece el vínculo entre humanos y “naturaleza”, rompiendo con el dualismo que supone y legitima la dominación humana —de ciertos humanos— sobre la Madre Tierra; además, se antepone, como condición *sine qua non*, la protección y restauración de la Madre Tierra para la reproducción de la vida humana. No se trata, como en las propuestas del “desarrollo sustentable”, que la economía crezca para luego entonces realizar acciones de conservación de la “naturaleza”.

Finalmente, el tercer capítulo presenta la propuesta de la “sustentabilidad” descolonial, sentipensada² como un concepto de “sustentabilidad” que recupere la centralidad, historicidad y complejidad del poder, no sólo como el entramado cosmocéntrico de relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”, sino también como la “sustentabilidad” de la vida social en su conjunto; esto es, como poder socializado, como autoproducción de la sociedad, libre de relaciones de opresión entre los humanos y con la “naturaleza”. Asimismo, se trata de redefinirla desde miradas no antropocéntricas, razón por la cual también se debe tener en cuenta la interculturalidad crítica; es decir, los sentipensares y prácticas de sectores no occidentales con proyectos alternativos de sociedad, que tratan de reproducir sus existencias desde una relación de respeto, complementariedad y reciprocidad con la “naturaleza”, en la perspectiva de los buenos vivires. En dicha propuesta, se recuperan los aportes teóricos del sociólogo peruano Aníbal Quijano, del etnoecólogo mexicano Víctor Toledo, del ecólogo social uruguayo Eduardo Gudynas y de la antropóloga estadounidense Catherine Walsh, entre otras y otros autores.

En la parte II, se presentan los estudios de caso que recuperan justamente sus aportes en términos de la “sustentabilidad” descolonial. Cada

² Sentipensar es la unión de sentimiento y pensamiento para conocer y actuar, restituyendo de este modo la unidad entre ambos que ha sido suprimida por el saber científico colonial-moderno, al darle preeminencia en el acto de conocer a la razón.

capítulo ha sido elaborado considerando cinco temas: hitos históricos, “sustentabilidad” descolonial, solidaridad-reciprocidad, interculturalidad crítica, el lugar de las mujeres en los colectivos y un balance de cada experiencia con sus logros y retos. Los aportes en términos de la “sustentabilidad” descolonial contemplan, por un lado, la forma en que conciben a la “naturaleza” y, desde esa cosmovisión, el tipo de relación que se establece con ella, desde sus saberes y prácticas productivas y reproductivas; y por otro, como poder social-socialización del poder, esto es, como una “sustentabilidad” de la vida en su totalidad, como autoproducción de la sociedad, donde se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación, entre humanos y con la Madre Tierra. Por su parte, el apartado sobre la solidaridad-reciprocidad en cada colectivo refiere sobre todo a la forma en que se organiza el trabajo. En el apartado sobre la subjetividad y la interculturalidad crítica, se recupera la forma en que establecen un dialogo de saberes, pero, además, en términos más amplios, sus propuestas de vida que contrastan con las formas normalizadas por la modernidad/colonialidad capitalista. El libro presenta, finalmente, en la parte III, un balance general de la coinvestigación que recupera los aportes de las iniciativas colectivas que apuntan a la “sustentabilidad” descolonial.

La primera experiencia considerada es la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (capítulo 4). Se trata de una unión de cooperativas que inició sus actividades hace ya 46 años, en la Sierra Nororiental de Puebla; actualmente abarca 27 municipios de Puebla y 7 municipios del estado de Veracruz, agrupa a casi 48 000 socias y socios “indígenas” de origen maseualmej (nahuas y tutunaku). Desde su fundación, en 1977, ha transitado del abastecimiento de alimentos básicos (como el azúcar) para solucionar la problemática de carestía y altos precios, pasando por la organización de la producción, transformación y comercialización de sus productos (café, pimienta, vainilla, miel), hasta la recuperación de sus cosmovisiones, saberes y prácticas, el impulso de la salud sustentable, de una educación intercultural, así como la lucha por conservar su identidad, como un atributo dinámico y no petrificado, y defender su territorio, tratando de conservar su autonomía. Inicialmente constituida como Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT), estaba enfocada sobre todo en la producción y comercialización de café y pimienta; pero a medida que se complejizaba la organización con el surgimiento de nuevas

cooperativas, orientadas a resolver otras necesidades, desde 2007 —en el marco de la celebración de sus 30 años— se optó por la figura de Unión de Cooperativas. Tosepan está constituida por nueve cooperativas, además de tres asociaciones civiles, las cuales se han conformado en el ánimo de resolver las necesidades, no sólo de socias y socios, sino de los habitantes del territorio, recuperando y revalorando su identidad maseualmej. Así, ha transitado de la producción y comercialización de café orgánico a la auto-producción y reoriginalización de la vida y la cultura.

La segunda experiencia (capítulo 5) es la Cooperativa Ecoturismo Olintalli —“tierra en movimiento”, en náhuatl—, la cual es una cooperativa familiar que se ubica en el área natural protegida Ejidos de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco —Paraje Almoloya— en la Ciudad de México. Inicialmente se conformó en 2008 con ocho socias y socios; actualmente son 12. La cooperativa promueve actividades de agroturismo, ecoturismo y etnoturismo con miras a “la conservación y preservación del patrimonio biocultural de Xochimilco”. Cuentan con una chinampa demostrativa catalogada como chinampa-refugio pues, en el marco de un proyecto del Laboratorio de Restauración Ecológica del Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se planteó promover la conservación de la zona lacustre al incentivar el arraigo y reactivar la chinampería.

La tercera iniciativa es el Huerto Roma Verde (capítulo 6), el cual es impulsado por la Asociación Civil La Cuadra Provoca Ciudad, desde 2012, en la colonia Roma de la Ciudad de México. Se trata de un huerto urbano, una okupa comunitaria en permanente transformación, que se habilitó en un terreno baldío donde había unos edificios departamentales afectados por el temblor de 1985. En su calidad de laboratorio, en dicho espacio se ensayan prácticas sociales diversas que contribuyan a estilos de vida no sólo “sustentables” sino también regenerativos, sobre todo en espacios urbanos. Recontextualizando la flor de la permacultura (y sus siete pétalos), han organizado su Sistema de Bienestar Común BioSocial en los siete gajos del hikuri regenerativo.

La cuarta organización colectiva es la cooperativa Red de Amaranto de la Mixteca, en Oaxaca (capítulo 7). Se trata de una iniciativa que apuesta por el cultivo, la transformación y el consumo de amaranto producido en condiciones agroecológicas, para contribuir a la salud, la alimentación y la economía de los integrantes de la red, de sus familias y comunidades.

Está conformada por 16 personas, entre productoras y transformadoras, de cinco comunidades de la Región Mixteca Alta en Oaxaca.

La quinta experiencia (capítulo 8) es la sociedad de responsabilidad limitada microindustrial Unión de Mujeres San José de Las Manzanas, integrada por siete campesinas que producen medicina natural desde 1998. Elaboran unos 50 productos —entre jabones, jarabes, pomadas, tinturas— con al menos un centenar de plantas medicinales. Las mujeres, quienes se organizaron en foros comunitarios para exponer sus principales problemas de salud, identificaron las causas —consumo de alcohol entre los hombres, la insuficiente alimentación, la falta de higiene, la limitada disponibilidad de agua y su mala calidad— y diseñaron colectivamente estrategias, como la capacitación, para valorar los alimentos y las plantas curativas de la región.

La sexta y última iniciativa (capítulo 9) es la cooperativa Ya Munts'i B'ehña (Mujeres Reunidas), una organización de mujeres “indígenas” otomí-hñähñú, que se conformó en el año 2000, ubicada en la comunidad de El Alberto, municipio de Ixmiquilpan, en el estado de Hidalgo. En esta iniciativa, participan unas 150 mujeres de cinco comunidades de la región. Son mujeres que producen, comercializan y exportan artesanías elaboradas con ixtle (fibra natural de maguey) por medio de la compañía The Body Shop y, en México, vía la marca Corazón Verde y la Asociación Civil Ñepi B'ehña (Mujeres con Dignidad), en esquemas de comercio justo.

Sobre la selección de los colectivos, es importante comentar que algunos de ellos (Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske y El Huerto Roma Verde) participaron en una coinvestigación anterior sobre el trabajo recíproco. Se había previsto invitar a otras experiencias ubicadas en distintas zonas del país, siendo el caso más importante el de Comunidades Campesinas en Camino (Tehuantepec, Oaxaca), pero esto no pudo concretarse por las dificultades generadas por la pandemia de covid-19. Se resolvió invitar a otras cooperativas que estaban en la Ciudad de México (Cooperativa Olin-tlalli) o cercanas a ella (Mujeres Reunidas y Las Manzanas, en Hidalgo) para realizar trabajo de campo sin correr altos riesgos de contagio, en el periodo de descenso de la pandemia, y también se invitó a otra cooperativa en Oaxaca, con la cual una de las integrantes del equipo de coinvestigación elaboró su tesis doctoral. Por supuesto, todos los colectivos participantes tenían importantes saberes y prácticas respecto la “sustentabilidad”, de gran importancia para nuestro proyecto PAPIIT.

Agradecemos a la Dirección General del Personal Académico por el financiamiento otorgado por medio del proyecto PAPIIT IN301920: Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones. Asimismo, a las colegas que participaron activamente en las discusiones quincenales, y en las que surgieron importantes reflexiones que han sido incorporadas en este libro, gracias. Y por supuesto, gracias a las iniciativas colectivas que han hecho parte de esta investigación, con quienes se crearon y fortalecieron relaciones de confianza: a la Unión de Cooperativa Tosepan Titataniske en Puebla; al Huerto Roma Verde y Ecoturismo Olintlalli en la Ciudad de México; a las cooperativas Ya Munts'i B'ehña (Mujeres Reunidas) y la Unión de Mujeres San José de Las Manzanas en Hidalgo; así como a la Red de Amaranto de la Mixteca, en Oaxaca. Nuestro profundo agradecimiento y reconocimiento.

I. ELEMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1. NOTAS SOBRE LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER Y LA COINVESTIGACIÓN

*Boris Marañón
Dania López*

LA DES/COLONIALIDAD DEL PODER

La teoría de la des/colonialidad del poder, formulada en los noventa y desde América Latina, por Aníbal Quijano, es una mirada histórico-estructural y comprensiva, en el tiempo y en el espacio, sobre la estructuración del capitalismo mundial. En ella, la cuestión del poder es central, entendido como las relaciones de dominación, explotación y conflicto en los cinco ámbitos básicos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo y “naturaleza” [Quijano, 2000 y 2007], recuperando de esta manera una categoría central del pensamiento crítico: la totalidad social, abierta y no orgánica ni sistémica.

Quijano analiza la cuestión del poder en la modernidad, develando la colonialidad, lo que Mignolo refiere como la cara oculta de aquélla. Señala que, desde la conquista de América, se estableció el primer patrón de poder mundial, caracterizado por ser moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal.

Mientras entre los europeos se iban instalando las ideas de igualdad social (sedimentadas con el proyecto de la Ilustración y sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad), en sus relaciones con los no-europeos se justificaban las jerarquías: la colonialidad. Quijano sostiene que la idea de “raza” fue inventada por los conquistadores/colonizadores en el siglo XVI, como un mecanismo de clasificación jerarquizada de la población mundial, teniendo como argumento las diferencias fenotípicas entre colonizadores y colonizados; de este modo se establecía una clasificación social o rol y lugar ocupado por la población en las relaciones de poder en términos de

mando y obediencia verticales. Así, se naturalizó la dominación y la explotación producidas por la conquista, e implicó la configuración de nuevas identidades: en sus extremos, “indios” por un lado, y por otro, “blancos” o “europeos”, que detentan el control del poder mundial y que se autoidentificarán como superiores respecto de los “indios”, “negros” y “mestizos”.

Para Quijano, la “raza” resulta un criterio de clasificación más abarcativo que el de clase, pues en muchos países los procesos de asalaramiento/proletarización no llegaron a extenderse a gran parte de la población;¹ asimismo, el criterio de sexo-género, si bien antecede al de “raza”, es reformulado y resignificado a partir de este último.² Por lo demás, aunque la raza es un constructo mental sin fundamento, sigue siendo un criterio de clasificación social que, aunque velado, naturaliza las desigualdades sociales.

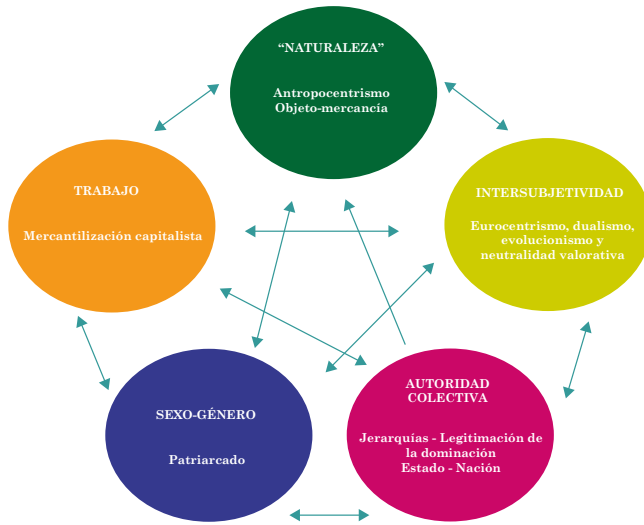
Finalmente, esta perspectiva considera que vivimos en un periodo histórico de crisis irreversible del patrón de poder colonial/moderno capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, y sostiene que debemos sentipensar y practicar otros sentidos de vida, relacionales, con racionalidades liberadoras entre los seres humanos y solidarias con la Madre Tierra, eliminando todas las formas de dominación, explotación y discriminación existentes, y tener como horizonte de sentido histórico los buenos vivires [Marañón y López, 2016; 2020]. Por tanto, la descolonialidad refiere a luchas y prácticas sociales que apuntan a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación propias del actual patrón de poder.

En los diagramas siguientes, se trata de mostrar de manera sintética las propuestas de colonialidad del poder y de la des/colonialidad, esta última a partir de los planteamientos de los buenos vivires descoloniales.

¹ El propio Quijano, ya en los años sesenta del siglo pasado, identificaba que gran parte de la población de los países latinoamericanos no lograba insertarse como asalariada e iba conformando el polo marginal, lo que actualmente se denomina sector informal.

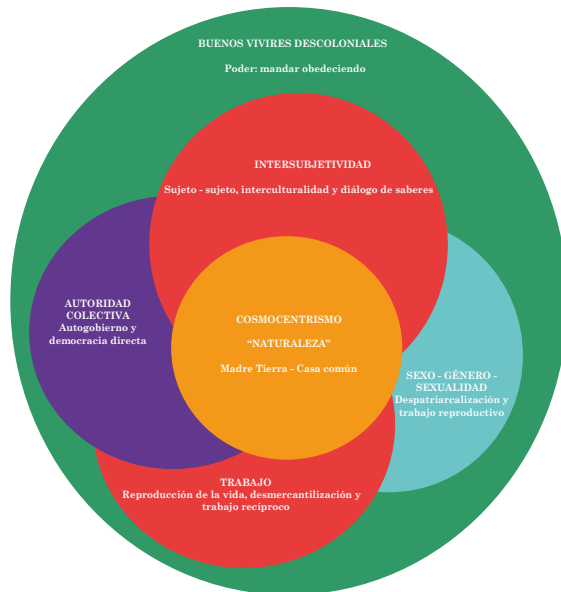
² Aquí resultan relevantes los trabajos de María Lugones sobre la interseccionalidad y los del patriarcado de alta intensidad de Rita Segato.

Diagrama 1. Colonialidad del poder.
 Poder: verticalidad, dominación, explotación y conflicto.
 Clasificación social: raza, sexo-género, clase.



Fuente: Quijano [2007].

Diagrama 2. Buenos vivires descoloniales.
 Poder: mandar obedeciendo.



Fuente: Marañón y López [2016].

LA COINVESTIGACIÓN

A partir de una profunda reflexión en el grupo de investigación, sobre metodologías alternativas, se han analizado las prácticas investigativas hegemónicas, para avanzar en propuestas y prácticas de investigación descoloniales [Pérez, González y Marañón, 2019]. Tomando en cuenta que, como señala Tuhiwai: “la descolonización no significa [...] un rechazo total de toda la teoría o la investigación o del conocimiento occidental, implica centrar nuestras preocupaciones y nuestra visión del mundo y luego conocer y comprender la teoría y la investigación desde nuestras perspectivas para nuestros propósitos” [2016: 69]. La finalidad es distanciarnos de las narrativas colonialistas y las prácticas extractivistas, como sugiere Boaventura de Sousa [Santos, 2019], que ubican a diversas experiencias organizativas como atrasadas, para justificar intervenciones con pretensiones modernizantes y mercantilistas, que derivan en procesos de dominación y explotación de comunidades, de su cultura, sus conocimientos y sus recursos [Tuhiwai, 2016]. Buscamos desdibujar las relaciones de poder, de verticalidad que se establecen entre investigador e investigado, desjerarquizando los saberes, aprendiendo a dialogar con las organizaciones, estableciendo un compromiso ético-teórico-político con las luchas contra las diversas formas de dominación y explotación.

Estamos analizando metodologías con las cuales articular el saber científico y no científico de manera rigurosa, en un proceso de vocación descolonizadora, de “justicia cognitiva” como lo denomina Boaventura de Sousa [Santos, 2019]. Un proceso más que de investigación, de creación de conocimiento, en el cual no se trata de “conocer sobre” sino “saber-conocer con”. Se propone construir relaciones horizontales de aprendizaje, estableciendo “relaciones recíprocas entre sentido común, ciencia, comunicación y acción política” como sugiere Fals-Borda [2009: 280]. Asimismo, diversificar las herramientas analíticas (cuestionario semiestructurado, historias de vida, entrevistas, diálogos, observación participante) y articularlas de manera que sea posible comprender realidades complejas, sus historias, saberes y maneras alternativas de reproducción social. Se propone alternar fases de interacción, diálogo, reflexión y consenso, “en una secuencia de ritmos en el tiempo y el espacio que incluyen acercarse y distanciarse por turnos” [Fals-Borda, 2009: 263]. Esto con la finalidad de analizar los

problemas que enfrentan como parte de un entramado más amplio de relaciones de poder [Quijano, 2007], de forma tal que la sistematización de estas experiencias ayude a orientar otras prácticas y organizaciones que articulan la solidaridad económica y la sustentabilidad ecológico-ambiental.

En este proceso, es necesario tener presentes las contradicciones que enfrentamos en la labor de investigar y los retos de hacer investigación descolonial, buscando fortalecer nuestra propuesta de coinvestigación, en lo teórico y en lo práctico, estableciendo criterios claros de convivencia y las expectativas de las organizaciones.

Partimos de que es necesario realizar una investigación comprometida con las luchas sociales de existencia y re-existencia, recobrar los saberes subyugados, crear los espacios para que broten las voces de las mismas comunidades, las ideas propias, reclamar espacios que han sido reservados sólo al conocimiento científico, considerado único generador de verdad. Se busca sistematizar sus experiencias para crear y recrear su historia, su lucha, su hacer alternativo, orientado a crear estrategias de transformación concretas, que permitan imaginar las posibilidades, reflexionar en qué medida la investigación puede contribuir a fortalecer sus procesos, identificando las contradicciones y las fortalezas de sus propuestas de economía solidaria y sustentabilidad ecológico-ambiental, orientadas por discursos y prácticas liberadoras y solidarias entre los seres humanos y con la Madre Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Fals-Borda, Orlando [2009], *Una sociología sentipensante para América Latina* (antología), Bogotá, Clacso/Siglo del Hombre.
- Marañón, Boris y Dania López [2020], “Des/colonialidad del poder, crisis del ‘progreso’-‘desarrollo’ y emergencia de los buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico en América Latina”, *Bajo el Volcán*, año 1, núm. 2 digital, mayo-octubre: 77-112, <<https://bit.ly/3PDqXsR>>.
- Marañón, Boris y Dania López [2016], “Del desarrollo capitalista al buen vivir desde la descolonialidad del poder”, *Intersticios. De la política a la cultura, intervenciones latinoamericanas*, 5(10): 5-20, <<https://bit.ly/43AcMdU>>.

- Pérez, Paola, Sandra González y Boris Marañón [2019], “Propuestas metodológicas alternativas. La coinvestigación desde la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder*, Ciudad de México-Buenos Aires, IIEC-UNAM/Clacso.
- Quijano, Aníbal [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Santos, Boaventura de Sousa [2019], *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*, Madrid, Trotta.
- Tuhiwai, Linda [2016], *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago, Lom.

2. BUENOS VIVIRES Y ALTERNATIVAS AL DESARROLLO ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD CAPITALISTA

*Boris Marañón
Dania López*

En este capítulo, se problematiza sobre lo que consideramos la crisis irreversible de la modernidad/colonialidad capitalista, en una mirada de largo aliento, pero a su vez considerando la coyuntura de la crisis sanitaria asociada con la covid-19. Después, la reflexión se centra en la crisis ecológico-ambiental y las limitaciones y dificultades que la propuesta del “desarrollo sustentable” entraña para hacerle frente, sugiriendo, en el tercer apartado, que están emergiendo, desde los márgenes de la modernidad/colonialidad capitalista, ya no desarrollos alternativos sino alternativas al desarrollo, propuestas alternativas de gran potencia, como las de los buenos vivires —la comunalidad en México— desde otras epistemes, epistemologías y ontologías, que apuntan a formas de vida no sólo biocéntricas o ecocéntricas, sino cosmocéntricas, que prefiguran un nuevo horizonte histórico de sentido, que tiende a la descolonialidad; esto es, a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre los humanos y con la Madre Tierra.

LA CRISIS IRREVERSIBLE DEL CAPITALISMO COLONIAL-MODERNO: LA CRISIS SANITARIA POR LA PANDEMIA DE COVID COMO SU MÁS RECIENTE EXPRESIÓN

Desde los años setenta del siglo pasado, se evidencia un giro en el capitalismo colonial/moderno, que ha profundizado el abandono de las promesas que, con la modernidad, asociada con el capitalismo, habían emergido en el siglo XVIII, y que consistían en la búsqueda de la liberación humana de toda opresión al amparo de la razón y la ciencia [Marañón, 2014a]. En esto

consistió básicamente el enunciado de la revolución francesa: libertad, fraternidad e igualdad. La expansión del capitalismo industrial, sobre todo en Europa, trajo consigo la emergencia de la “cuestión social”; es decir, la explotación del trabajo, constituido por familias enteras (padre, madre, niñas y niños), por salarios miserables, extensas jornadas de trabajo y sin protección legal, lo que generó intensas protestas. Las luchas del trabajo fueron institucionalizadas con el reconocimiento de los sindicatos, de la negociación colectiva, con el incremento de los salarios y establecimiento de prestaciones, lo que dio lugar desde la segunda posguerra, al pacto socialdemócrata de un Estado interventor en la economía, para construir derechos de ciudadanía (políticos, sociales y económicos), teniendo como eje la protección legal del empleo. Este proyecto socialdemócrata fue acompañado en el mundo entero con la propuesta del “desarrollo”, una idea/fuerza que estableció la necesidad de que los países “subdesarrollados”, de acuerdo con su ingreso per cápita, debían seguir procesos de modernización capitalista para tratar de alcanzar los niveles de bienestar de los países “desarrollados” o “avanzados”.

No obstante, desde los años setenta se impuso otro tipo de relación entre Estado y sociedad basado en el desmantelamiento del Estado de bienestar y orientado radicalmente a favorecer al capital, por medio de la privatización y desregulación de la economía, con la retórica de permitir el libre funcionamiento de las fuerzas del mercado para lograr mayor bienestar social. Esto significó la reducción del Estado y la pérdida de derechos, entre ellos, las libertades políticas (como en Chile y Argentina) y los derechos laborales, así como el crecimiento del desempleo y de la pobreza. Con el capitalismo neoliberal, en el que el capital financiero orienta la acumulación de capital, ya no tiene sentido crear empleo mediante la inversión productiva pues es más rentable hacerlo por medio de la especulación, lo que asociado con la incorporación en la producción de distintas tecnologías ahorradoras de mano de obra, ha profundizado el desempleo estructural y el crecimiento del “polo marginal”, ese segmento de trabajadores que es expulsado del mercado de trabajo o ya no puede entrar en él a causa de la incorporación de tecnologías que desplazan masivamente fuerza de trabajo. Por tanto, es el capitalismo, en su etapa de financiarización estructural, el que genera desocupación también estructural en niveles que no

pueden ser revertidos por las políticas de “combate a la pobreza”, ya que éstas se concentran en lo social sin modificar la estructura económica que genera e incrementa la “pobreza”. Se llega así a un periodo histórico en el que hay una enorme pobreza y al mismo tiempo una gran concentración de la riqueza, como lo muestran las estadísticas publicadas anualmente por Oxfam (Comité de Oxford de Ayuda contra el Hambre), por ejemplo.

Dada la estructuración colonial de la sociedad capitalista mundial mediante la idea de “raza”, desde el siglo XVI, la “pobreza” recae de modo proporcionalmente mayor en las personas consideradas inferiores por su color de piel y por pertenecer a sectores sociales considerados histórica y culturalmente “atrasados”, entre ellos, los “indígenas” y, sobre todo, las mujeres.

Respecto lo ecológico-ambiental, ya que el tema es muy amplio y cuenta con una diversa producción bibliográfica, se plantean algunos hitos de la forma en que se ha ido abordando este problema y sobre sus consecuencias. Es posible sostener que se ha elaborado una visión subordinada de lo ambiental al crecimiento económico y asociada con lo antropocéntrico. Ésta es la que ha tenido y tiene hegemonía mundial, razón por la cual los esfuerzos para tratar de lograr un equilibrio entre los procesos naturales y la producción y acumulación capitalista han sido infructuosos [Foladori y Tommasino, 2012; Mota y Sandoval, 2016; Gudynas, 2011]. Asociado a ello, recientemente se ha planteado que el surgimiento de la pandemia de covid-19 es un problema vinculado con la transgresión de los límites de la “naturaleza” en aras de la mayor acumulación.

Boaventura de Sousa [Santos, 2020], en *La cruel pedagogía del virus*, señala —junto con otros muchos analistas— que la pandemia de covid está relacionada con la explotación inmisericorde a la que ha estado sujeta la Madre Tierra. Considerando el conjunto de lecciones que se han presentado en la historia, a consecuencia de otras pandemias y epidemias (ésta no sería la primera, sino una de muchas) es importante revisar, por un lado, la normalización de las relaciones de dominación y explotación establecidas con la Madre Tierra, legitimadas sobre la base de la conceptualización de la “naturaleza” como objeto-mercancía y, por otro lado, establecer un tipo diferente de relaciones con ella, nuestra casa común, desde racionalidades liberadoras y solidarias.

Esta pandemia también ilustra con claridad el carácter mundial del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal y, en ese sentido, otra lección apunta a la necesidad de abordar la vida social y las relaciones de poder que se le circunscriben, desde la totalidad y la complejidad. La covid-19 es expresión de la “crisis permanente” (¿oxímoron?) multidimensional en curso, frente a la cual, la mirada eurocéntrica disciplinar —con su acercamiento despolitizado, ahistórico, mecánico y compartimentalizado— poco tiene que aportar, incluso obnubila su comprensión y, en esa medida, la construcción de soluciones. Asimismo, se deben considerar las diversas escalas pues, aunque se trata de una epidemia mundial (que trasciende la mirada “nacional” o regional) y el virus puede atacar a cualquier persona, eso no significa que sea un virus “democratizador”, como bien lo ha señalado Boaventura, porque es innegable que con la pandemia se profundizan las desigualdades, lo que implica una polarización social mayor y un clima de incertidumbre y turbulencia.

¿Cuáles son los posibles escenarios pospandemia? Boaventura sostiene, primero, que será un escenario de pandemias intermitentes, de manera que la de covid sólo abre ese ciclo. También pueden surgir o acendrase autoritarismos justificados por el recurso del miedo. La profundización de las relaciones de poder moderno/coloniales, de dominación y explotación, resulta un escenario, aunque indeseable, altamente probable: habrá protestas masivas como las que hubo antes de la pandemia porque la pobreza y la desigualdad aumentarán, protestas que los gobiernos reprimirán ahí cuando puedan, intentando además que las expectativas se reduzcan y se acepte la “nueva normalidad” [Santos, 2020].

Sin embargo, es indudable que están en curso diversas iniciativas sociales que rechazan el regreso a la normalidad y a la “nueva normalidad”, cuestionando lo que éstas significan y señalando que el problema está justamente en ellas. Estas iniciativas plantean que el debate no se debe centrar en la crisis económica y las salidas a la misma, sino en la defensa de la vida, lo que exige, como ya se mencionó, un cambio radical en la forma en que entendemos y nos aproximamos a los grandes problemas contemporáneos.

LA CUESTIÓN ECOLÓGICO-AMBIENTAL Y LA INVIABILIDAD DEL “DESARROLLO” SUSTENTABLE

Lo ambiental se ha estudiado desde una perspectiva antropocéntrica y subordinada al crecimiento económico capitalista; es decir, desde las preocupaciones humanas respecto de lo que se necesita de la “naturaleza” para vivir de manera cómoda y saludable, desde una cultura produccionista y consumista (del tener) que favorece la valorización del capital. Esto contrasta con las posturas biocéntrica (o ecológica) y cosmocéntrica. La primera plantea la valoración de la “naturaleza”, de los sistemas de vida naturales, como un patrimonio en sí mismo y reconociéndole valores intrínsecos, más allá de la mirada utilitarista antropocéntrica, lo que significaría reconocer que la “naturaleza” o Madre Tierra es la fuente de toda vida, y que debe ser respetada, para conservar la vida humana y no humana. Por su parte, la visión cosmocéntrica plantea la coexistencia de tres comunidades de vida: la humana, la no humana y la de los espíritus o guardianes de la Madre Tierra.

Desde los años sesenta del siglo pasado, se empezaron a evidenciar los efectos negativos de la intensificación de la producción industrial sobre el “ambiente” en los países capitalistas “avanzados”, con los problemas principalmente de contaminación del aire y del agua. Esto fue revelado por diversos informes internacionales: “Los límites del crecimiento”, encargado por el Club de Roma [1972]; “Nuestro futuro común”, elaborado por iniciativa de la Organización de Naciones Unidas (ONU) [1987]; y en la propuesta de “Desarrollo sustentable/sostenible”, presentada en La Cumbre de la Tierra, de Río, en 1992. A lo largo de este periodo, se establece la insostenibilidad del crecimiento económico industrial respecto de la base de “recursos naturales” y del “medio ambiente”, al mismo tiempo se va demostrando científicamente la emergencia del calentamiento global por la emisión de gases de efecto invernadero, a causa de la utilización de combustibles fósiles.

Así, en 1972 se reconoce que el problema ambiental se relaciona con la industrialización, la explosión demográfica y el crecimiento urbano, y se proclama “el derecho de los seres humanos a un medio ambiente sano” y el deber de protegerlo y mejorarlo para las futuras generaciones. En 1987, se

plantea que con la utilización de tecnologías limpias en los países “desarrollados”, transferencias de recursos financieros y técnicos para el “tercer mundo”, junto a políticas de control de la población, podían solucionarse los problemas ambientales. A partir de entonces, se difunde el término de desarrollo sustentable, como “aquel que responde a las necesidades del presente de forma igualitaria, pero sin comprometer las posibilidades de supervivencia y prosperidad de las generaciones futuras”; y se establece que los problemas de la pobreza, la desigualdad y la degradación ambiental no pueden ser analizados de manera aislada. El documento “Nuestro futuro común” coloca a la pobreza como una de las causas (y consecuencias) de los problemas ambientales.

En 1992, fue celebrada la conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en Río de Janeiro, Brasil (Cumbre de la Tierra), con el objetivo de establecer una alianza mundial nueva y equitativa, para proteger la integridad del sistema ambiental y de desarrollo mundial [ONU, 1992]. Se emitieron entonces diversas declaraciones entre las que destacaron: 1) la convención sobre cambio climático, una recomendación para estabilizar las emisiones de CO₂ para el año 2000 a niveles de 1990 —que no fue aceptada por Estados Unidos, el mayor emisor de gases de efecto invernadero—, y 2) la convención sobre la biodiversidad (que tampoco fue firmada por Estados Unidos, pues no quiso reconocer la soberanía de cada país sobre su patrimonio biogenético por las afectaciones a las transnacionales farmacéuticas).

En 1997, en Kyoto, los países “industrializados” se comprometieron a reducir 5 % en promedio las emisiones de gases de efecto invernadero, entre 2008 y 2012, tomando como año base las emisiones de 1990. El acuerdo entró en vigor el 16 de febrero de 2005 y su objetivo era reducir el calentamiento global, antropogénico. Estados Unidos no lo firmó. Finalmente, en la Conferencia de las Partes (COP21) de París, en 2015, 195 países acordaron reducir las emisiones de gases de efecto invernadero mediante la mitigación, adaptación y resiliencia, para limitar el calentamiento global en dos grados centígrados con respecto a la era preindustrial, aunque se pone como meta los 1.5 grados Celsius.

Llegando a fines de la segunda década del siglo XXI, los esfuerzos multilaterales no han sido suficientes para detener el ritmo de las emisiones de gases de efecto invernadero, la intensa extracción de “recursos” naturales,

la pérdida de biodiversidad y la contaminación en sus diferentes expresiones, entre otros grandes problemas ecológico-ambientales.

Por tanto, la propuesta del “desarrollo” en general, y la del “desarrollo sustentable” en particular, no ha logrado contener los graves desequilibrios sociales y ecológico-ambientales, porque ambos enfatizan ante todo y sobre todo el crecimiento económico y la acumulación de capital. Por el contrario, estos desequilibrios se han incrementado y se están convirtiendo en una amenaza para la vida.

De este modo, es necesario plantear ya no desarrollos alternativos sino alternativas al desarrollo, no sólo desde consideraciones sociales y ecológico-ambientales, de manera compartimentalizada, sino como proyectos de vida que se basen en racionalidades orientadas a la reproducción de la vida y no del capital y de su patrón de poder moderno/colonial.

Entre las diferentes e innumerables críticas que destacan lo ecológico ambiental asociado y no separado de lo social, se encuentran las de Marx, respecto de la ruptura del metabolismo sociedad-naturaleza, la racionalidad ambiental de Leff [2006] y las concepciones sobre la sustentabilidad de Toledo y Ortiz-Espejel [2014].

Según Lowy [2003], hay una crítica importante a Marx por su visión optimista de la historia y de la civilización occidental que debe ser tomada en cuenta. Sin embargo, Marx planteó importantes aportes para una mejor comprensión de la problemática ecológica en el capitalismo, uno de los cuales es la ruptura en el sistema de intercambio material (*Stoffwechsel*) entre las sociedades humanas y el “ambiente”, en contradicción con las leyes naturales de la vida. La problemática ecológico-ambiental emerge como una manifestación de la crisis de civilización de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad/colonialidad, de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la “naturaleza”; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad.

Leff [2006] sostiene que la racionalidad ambiental emerge del cuestionamiento de la sobreeconomización del mundo, del desbordamiento de la racionalidad cosificadora de la modernidad, de los excesos del pensamiento objetivo y utilitarista. Implica un cambio de racionalidad social que

incluye otras dimensiones y no se restringe sólo a la esfera productiva. Se aparta de una concepción conservacionista y productivista de la naturaleza para convertirse en una estrategia para la reapropiación social de la naturaleza, basada en la valorización cultural, económica y tecnológica de los bienes y servicios ambientales de la “naturaleza”. La racionalidad ambiental desemboca en una política del ser, de la diversidad y de la diferencia que replantea el valor de la naturaleza y el sentido de la producción. Ejemplos como los del zapatismo en México y los serengeiros en Brasil conllevan una reapropiación social de la naturaleza, pasando de la resistencia a la re-existencia.

Gudynas [2011] propone evaluar las propuestas de sustentabilidad considerando el énfasis en aspectos técnicos, económicos y ético-políticos para el cuidado de la “naturaleza”, sugiriendo una tipología de “sustentabilidad”: débil, fuerte y súper fuerte. La “sustentabilidad débil” se basa en la ideología del progreso, se asocia con el crecimiento económico y con la valorización económica de la “naturaleza”, a la que se refiere como “capital natural”, sosteniendo que son manejables los límites ecológicos por medio de instrumentos económicos y tecnológicos. La “sustentabilidad fuerte”, si bien formula mayores críticas a la visión del progreso, también se centra en la economización de la “naturaleza”, pero buscando la preservación de una reserva natural crítica; su enfoque es técnico-político. La “sustentabilidad” súper fuerte realiza una crítica sustantiva a la ideología del progreso y propone nuevas formas de vida, basadas en el reconocimiento de la naturaleza como sujeto, sujeto de derechos y su valoración en sí misma en tanto patrimonio natural.

Toledo [2015] critica el concepto de “sustentabilidad” porque ante todo se relaciona con enfoques técnico-económicos que legitiman decisiones técnicas o ingenieriles. Con apoyo en la ecología política, este autor plantea una definición de “sustentabilidad” basada en el poder social que favorece la emancipación social y ambiental desde lo político, social y económico, lo que implica, al mismo tiempo, la reinención de la ciencia desde lo complejo (desde la totalidad social) y desde lo crítico (con perspectivas emancipatorias de lo humano y lo no humano). Toledo y Ortiz-Espejel [2014] han identificado en el país diversas regiones y experiencias colectivas que

basan sus relaciones sociales en la “sustentabilidad” como poder social emancipador, anclado en racionalidades solidarias y liberadoras, desde lo ecológico como eje ordenador de la vida social. Identifican doce campos de acción entre los que destacan la economía social (prácticas productivas y comerciales basadas en la diversidad, reciprocidad, solidaridad, equidad de los participantes y el consumo responsable que, organizadas en empresas sociales, tratan de desarrollar mercados justos y orgánicos), la ecología (sistemas productivos que cuidan el metabolismo sociedad-naturaleza, utilizan energía solar, realizan prácticas de reúso, reducción y reciclaje de materiales), la cosmovisión (modos de vida basados en el respeto a la naturaleza, y la reciprocidad y solidaridad entre los humanos), gobierno (democracia directa), vivienda (hogares ecológicos y autosuficientes), salud (medicina preventiva y visiones diversas: herbolaria, acupuntura, temascales, homeopatía), sistema financiero (cooperativas de ahorro y préstamo, uso de monedas sociales), diálogo de saberes y rescate de valores culturales.

Marañón [2012, 2013, 2014a y 2014b, 2016, 2021] ha coordinado y realizado diversas investigaciones sobre organizaciones sociales urbanas y rurales que van organizándose a partir de la solidaridad “económica”, un conjunto de prácticas que cuestionan el sentido de la economía dominante regida por la racionalidad instrumental, la dominación y la explotación de los humanos y de la Madre Tierra, y que establecen la solidaridad y la reciprocidad entre todas las formas de vida, así como la desmercantilización y la horizontalidad en la toma de decisiones, el diálogo de saberes, buscando el bienestar colectivo e impulsando procesos de despatriarcalización. En varias de ellas, en distinto grado, se van estableciendo también relaciones sujeto-sujeto con la Madre Tierra en las prácticas cotidianas que sustentan sus vidas. Por supuesto, se parte de no esencializar estas experiencias, sino de analizarlas reconociendo y tratando de explicar sus logros y limitaciones. Tampoco se trata de identificar sus discursos, prácticas y logros para trasladarlos mecánicamente a la vida urbana. Al contrario, se pretende más bien identificar prácticas, aportes que puedan ser discutidos en colectivos urbanos para definir en qué medida pueden ser adaptados a esas complejas realidades.

LA COMPLEJA EMERGENCIA DEL NUEVO HORIZONTE HISTÓRICO DE SENTIDO (NHHS) Y LA DISPUTA POR SUS SENTIDOS: LOS BUENOS VIVIRES

La categoría nuevo horizonte histórico de sentido contribuye a dar cuenta de la emergencia de una nueva intersubjetividad mundial, de un “movimiento de la sociedad” impulsado por sectores “indígenas” y populares, los que, al resistir el despojo, la destrucción capitalista de la Madre Tierra y la búsqueda de la mercantilización total de la vida, alzan sus voces desde los sentipensares y haceres rechazando el producir, mercantilizar y acumular ganancias; las desigualdades de sexo-género y sexualidad; la verticalidad en la organización colectiva de la vida; la imposición violenta de modos de vida universalizantes desde la racionalidad instrumental; y el eurocentrismo. Se trata de un nuevo horizonte de sentido que plantea la comunicación entre los diversos, sin que la diferencia signifique jerarquía. Este nuevo horizonte de sentido puede ser evidenciado en la propuesta de los buenos vivires que reconoce los derechos de la “naturaleza” o Madre Tierra, y emerge como una visión alternativa a la modernidad/colonialidad, el “desarrollo” y el capitalismo. En ese sentido, los buenos vivires representan tanto una crítica radical de los fundamentos y los efectos del “desarrollo” como una potente propuesta societal alternativa: “El bien vivir como expresión de las poblaciones ‘indígenas’ de América Latina configura una alternativa de vida social que sólo puede ser realizada como la des/colonialidad del poder” [Quijano, 2011: 77].

En términos generales, los buenos vivires aluden a una propuesta epistemológica, filosófica y de vida que puede verse como un proyecto de reoriginalización cultural de los dominados, explotados y racializados en América Latina, entendido como un proceso dialéctico que surgiría de la negativa, de la subversión de los dominados a imitar la cultura dominante, de modo que daría lugar a la producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana, que puede ser el camino para resolver el “nudo arguediano” (entrelazamiento entre la utopía de la liberación social y la de la identidad) que caracteriza a América Latina desde el siglo xvi, atacando de manera simultánea los problemas de identidad, modernidad y democracia [Quijano, 1990; 2011]. En un sentido sustantivo, Gudynas [2011] identifica un campo político conformado tanto por componentes indígenas como occidentales,

que coinciden en el cuestionamiento al “desarrollo” capitalista y la postulación de alternativas a él, más allá de la modernidad/colonialidad; pero también como un campo plural de diferentes “buenos vivires” con sus especificidades, no todas ellas caracterizables o verbalizables desde el saber occidental. Se trata de un nuevo horizonte histórico, un proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la “naturaleza” a fin de proteger la vida en general. Asimismo, alude a respuestas y estrategias diversas de viejo cuño, principalmente de los pueblos originarios, pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad; no son resabios de un pasado perfecto e inmutable [Quintero, 2014] ni esencializaciones e idealizaciones.

En México, una de las propuestas en este sentido es la de la comunalidad. Dos antropólogos serrano-oaxaqueños, Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz Gómez, además de impulsar desde los ochenta un conjunto de organizaciones orientadas a la defensa del territorio y los derechos de los pueblos de la región contra el caciquismo y contra la explotación, son quienes desarrollaron inicialmente la perspectiva de la comunalidad sobre la base de ese trabajo comprometido y de “los debates y desafíos de la lucha naciente de los pueblos indios” [Maldonado, 2002: 72]. A las reflexiones primeras de estos dos autores, se suman las de Joel Aquino y Adelfo Regino, así como los trabajos más sistemáticos de Juan José Rendón, Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, los cuales se autodenominan como comunales.

Maldonado señala que existen diferentes enfoques oaxaqueños de la comunalidad y, para ejemplificar eso, contrasta las propuestas de Rendón y Martínez Luna. Menciona que el primer intelectual pone el acento en el papel de la comunalidad en la conformación de una identidad básica para sostener la resistencia en aras de la liberación, mientras que, para el segundo, la donación de trabajo, la reciprocidad en el trabajo, es lo fundamental:

creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La comunalidad —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización

ancestral y actual— descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión [la asamblea], el trabajo para la coordinación [el cargo], el trabajo para la construcción [el tequio] y el trabajo para el goce [la fiesta] [...]. La comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia, es nuestra manera de pensar; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir [Martínez, 1995: 34 y 36].

Maldonado, citando a Rendón, plantea que en síntesis la idea de comunalidad refiere a cuatro elementos centrales: territorio, trabajo, poder y fiestas comunales, en un proceso cíclico permanente; de tal manera que la comunalidad no es exclusiva de los pueblos originarios, pues está presente en comunidades rurales campesinas que se rigen por la reciprocidad¹ y la participación en cargos, asamblea, trabajos colectivos, fiesta e incluso cuentan con un territorio comunal. Lo que distingue a la comunalidad “india” son los elementos auxiliares o complementarios, lengua, vestimenta, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, entre otros, los cuales cruzan los elementos centrales previamente señalados. Por medio de la comunalidad, la gente expresa su voluntad de ser parte de la comunidad, lo que implica, por un lado, una obligación o un compromiso, pero a su vez, es una sensación de pertenencia “de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo” [Maldonado, 2002: 73]. De tal suerte que quienes se niegan al trabajo comunal, rechazan los cargos o dejan de asistir a las fiestas, están expresando que no desean ser o sentirse parte de la comunidad, y por ello llegan a perder sus derechos e incluso a ser expulsados, pues la igualdad entre los miembros de la comunidad está vinculada al cumplimiento de las obligaciones, de manera que los derechos individuales no pueden ejercerse independientemente de las obligaciones colectivas, se puede no hablar la lengua, no usar la vestimenta, pero no se puede dejar de servir a la comunidad; aun los migrantes que expresan su voluntad de ser parte de la comunidad mediante el envío de dinero para las fiestas, la búsqueda de personas que cubran sus servicios o que regresan cuando son electos en

¹ Véase en López [2014], una discusión descolonial de la reciprocidad.

cargos, la comunidad los sigue identificando como sus integrantes [Maldonado, 2002: 73].

Para Adelfo Regino [2004], abogado y dirigente de la organización Servicios del Pueblo Mixe, el trabajo recíproco es fundamento de la propuesta de la comunalidad, trabajo que se da en dos niveles: primero, a escala familiar e intrafamiliar se reconocen las prácticas de la *mano vuelta* o la gozona (ayuda y convenio), orientadas principalmente para el sustento económico en ese ámbito; segundo, en el contexto comunitario, está el *tequio*, el cual tiene un carácter obligatorio. Regino señala que a raíz del *tequio* es que se ha conseguido construir en las comunidades la infraestructura (agua, luz, caminos, etcétera).

La comunalidad surge como un llamado de atención de intelectuales de pueblos originarios oaxaqueños acerca de lo que es para ellos el aspecto central, definitorio, de “lo indio”. Es la forma como quieren que se les mire y una visión para la concientización étnica, una etnografía política; asimismo, en una perspectiva histórica, refiere a la historia política de los pueblos originarios de los últimos siglos donde se encuentran implicados procesos de dominación, resistencia y liberación, tres elementos ligados e inseparables: la resistencia o su fracaso sólo pueden entenderse en función de las características regionales de la dominación; y además, la resistencia no puede entenderse sin la liberación, porque el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La comunalidad es considerada clave de la resistencia e incubadora de la liberación [Maldonado, 2002].

En ese sentido, desde su formación, la idea de la comunalidad ha estado ligada a la idea de autodeterminación, pues la comunalidad constituye y es capaz de crear (recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la defensa de un territorio propio, la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea y la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos. Los elegidos donan trabajo o bienes a la comunidad y, de manera recíproca, reciben el reconocimiento por su buen desempeño y, en tiempos diferidos, la promesa de que otros ocuparán esos cargos; con el servicio no se busca sólo prestigio sino también se entiende como respeto y afecto hacia los demás [Barabás, 2003].

Se advierte, pues, que los planteamientos de los buenos vivires, así como los de la comunalidad, constituyen importantes aportes que van prefigurando un nuevo horizonte de sentido histórico, que implican una ruptura con la idea fuerza del progreso-desarrollo y, en esa medida, sugieren una relación distinta con la “naturaleza”, que apunten a una idea de “sustentabilidad” descolonial desde la interculturalidad crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabás, Alicia [2003], “La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, México, INAH.
- Club de Roma [1972], *Los límites del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Flacso [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú indígena*, núm. 29, Flacso-Tercer Mundo, Lima.
- Flacso [1990], “Estética de la utopía”, en *Hueso Húmero*, núm. 27, Lima.
- Foladori, Guillermo y Humberto Tommasino [2012], “La solución técnica a los problemas ambientales”, *Revista Katálisis*, 15(1), enero-junio: 79-83.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, Quito.
- Leff, Enrique [2006], “Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, <<https://bit.ly/4cyKsfZ>>, consultado el 15 de junio de 2021.
- López, Dania [2014], “La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal”, en Boris Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, UNAM.
- Lowy, Michael [2003], “Progreso destructivo: Marx, Engels y la ecología”, en J. M. Harribey y Michael Löwy (eds.), *Capital contre nature*, París, PUF (trad. Andrés Lund Medina).

- Maldonado, Benjamín [2002], *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, Centro INAH Oaxaca/Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.
- Marañón, Boris (coord.) [2021], *El trabajo recíproco y buenos vivires en México ante la crisis irreversible de la colonialidad-modernidad capitalista*, CDMX, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris [2016], “Notas sobre lo público y lo privado para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del buen vivir”, en Marañón, Boris (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el buen vivir en México*, México, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris (coord.) [2014a], *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris (coord.) [2014b], *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México IIEC-UNAM/Clacso.
- Marañón, Boris (coord.) [2013], *La economía solidaria en México*, México, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris [2012], *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Martínez, Jaime [1995], “¿Es la comunidad nuestra identidad?”, *Ojarasca*, núm. 42-43, marzo-abril: 34-38.
- Mota, Laura y Eduardo Sandoval [2016], “La falacia del desarrollo sustentable, un análisis desde la teoría decolonial”, *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, VI: 89-104.
- ONU [1992], *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Río de Janeiro, 3 al 14 de junio de 1992, ONU, Nueva York.
- ____ [1987], *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo “Nuestro futuro común”*, consultado el 20 de octubre de 2021.
- Quijano, Aníbal [2011], “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *Ecuador Debate*, núm. 84, Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Quito.

- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, núm. 29, Lima.
- Quijano, Aníbal [1990], “Estética de la utopía”, en *Hueso Húmero*, núm. 27, Lima.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Buenos Aires, Del Signo.
- Regino, Adelfo [2004], “Diversidad y autonomía. Un aporte desde la experiencia indígena mexicana”, *Renglones*, enero-abril: 15-24.
- Santos, Boaventura de Sousa [2020], *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, Clacso.
- Toledo, Víctor [2015] “¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico-política”, *Interdisciplina*, 3(7).
- Toledo, Víctor y Benjamín Ortiz-Espejel [2014], *Regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla.

3. “SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL: SOCIALIZACIÓN DEL PODER, INTERCULTURALIDAD Y BUENOS-VIVIRES*

*Boris Marañón
Dania López*

Es de gran importancia para el debate teórico y político plantear una discusión descolonial del concepto de “sustentabilidad” pues éste, aprisionado en la visión eurocéntrica del “desarrollo sustentable”, no es capaz de sentipensar y practicar maneras no instrumentales de relación entre los humanos y con la “naturaleza”, ante la destrucción de la vida por parte del actual patrón de poder mundial, capitalista, moderno/colonial, eurocentrado y patriarcal.

Con la categoría de “sustentabilidad” descolonial se espera desarrollar un concepto sobre la “sustentabilidad” que recupere la centralidad, historicidad y complejidad del poder desde la propuesta de la des/colonialidad del poder de Aníbal Quijano [2007], para sentipensarla y practicarla como socialización del poder y autoproducción de la sociedad, libre de relaciones de opresión entre los humanos y con la “naturaleza”. Asimismo, sobre la base de la propuesta de la interculturalidad crítica de Catherine Walsh, se espera reconocer y revalorar los sentipensares y las prácticas de poblaciones no occidentales —entre ellas los pueblos originarios y afroamericanos, principales afectados por la herida colonial—, en condiciones de igualdad ontológica, epistémica y política. Se trata de poblaciones que, con sus tensiones, intentan reproducir sus existencias desde una relación de respeto, complementariedad y reciprocidad con la “naturaleza”, que incorpora una dimensión mágica en el sentido arguediano,¹ en la perspectiva de los buenos

* Este capítulo es una versión revisada y ligeramente modificada de Marañón y López [2024].

¹ En referencia a la concepción mágica, animista, de la vida de José María Arguedas.

vivires, y se aleja del antropocentrismo de la modernidad/colonialidad que separa sociedad-“naturaleza” [Rodríguez y Marañón, 2020]. Se sostiene, pues, que es impostergable rescatar y plantear modos de vida “sustentables”, muchos de los cuales ya están en curso, que conjuntan cuidado y regeneración de la Madre Tierra para garantizar la reproducción de la vida [Shiva, 1996], y se oponen a la narrativa occidental del “desarrollo”.

Por tanto, se trata de resignificar la idea de “sustentabilidad” que se circunscribe, desde una visión eurocéntrica, antropocéntrica y dualista a lo “ambiental” (lo necesario que se debe tomar de la “naturaleza” para la reproducción humana) o lo ecológico (referido a la “naturaleza” como un sistema que no contempla cabalmente al humano) ampliando la problematización entre “economía” y ecología, para ubicarla en la totalidad social entendida como resultado de relaciones de poder, con el fin de discutir la “sustentabilidad”, no sólo como el entramado de relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”, sino también como “sustentabilidad” de la vida en su conjunto, como autoproducción de la sociedad, donde se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la Madre Tierra.

La estructura del capítulo es la siguiente. En el primer apartado, se señala la forma en que la crítica ecologista radical, surgida desde los años sesenta del siglo pasado, fue derivando en la propuesta de “desarrollo sustentable”. En función de lo que Santamarina [2006] llama la normalización e institucionalización de lo ecológico, el planteamiento del “desarrollo sustentable” se impuso como el único legítimo y “esterilizó” la crítica radical surgida desde los márgenes de la modernidad/colonialidad. El segundo apartado problematiza sobre las nociones de lo ambiental, lo ecológico y la “naturaleza”, y el dualismo asociado con estas nociones, lo que se traduce en la separación artificial entre humanidad y “naturaleza”, y ha implicado la cosificación y mercantilización de la segunda. En el tercer apartado, se plantea la necesidad de abordar la “sustentabilidad” considerando la centralidad al asunto del poder. Ahí se propone que debe entenderse no sólo como algo “ambiental” o “ecológico”, sino como “sustentabilidad” de la vida en su conjunto, y donde se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la Madre Tierra. En el cuarto apartado, se recupera la propuesta de interculturalidad crítica para sostener la necesidad de visibilizar y revalorar modos de

vida “sustentables” que practican y defienden importantes segmentos de la población —indígenas y afro, por ejemplo—, pero que no han sido considerados por la colonialidad del poder que los ha racializado e inferiorizado. Al final, se hace una breve recapitulación sobre los elementos centrales de la propuesta de la “sustentabilidad” descolonial.

“SUSTENTABILIDAD”: LA CRÍTICA ECOLOGISTA Y SU ESTERILIZACIÓN CON LA PROPUESTA DEL “DESARROLLO SUSTENTABLE”

A partir de la publicación de *Los límites del crecimiento* en 1972, que planteaba la urgencia de modificar la relación entre “economía” y ecología, emergió un encendido debate desde diversas posturas, algunas rechazando el conflicto entre ecología y crecimiento “económico”, otras criticando el reporte porque responsabilizaba a los países periféricos por ejercer una mayor presión demográfica sobre el “ambiente”, dejando de lado consideraciones políticas y de justicia social [López, 2019].² En ese mismo año, se realizó en Estocolmo la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano. Asimismo, organizaciones como el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés) y Greenpeace contribuyeron a colocar esas cuestiones en espacios internacionales. No obstante, las preocupaciones sobre la “sustentabilidad” tienen en el mundo occidental larga data y se remontan a la denominada “edad antigua” [Pisani, 2006; Mitcham, 1995]. Estas preocupaciones se harán mayores con la explotación intensiva de “recursos naturales” a partir del siglo XIX³, ello debido a la emergencia del capitalismo industrial y sus requerimientos de madera, peces y carbón, entre otros [Mitcham, 1995; Pisani, 2006; Santamarina, Vaccaro y Beltrán, 2015; Caradonna, 2014]. Después de la Segunda Guerra Mundial, con el veloz crecimiento económico registrado sobre todo en las regiones centrales del capitalismo moderno/colonial, empezaron a surgir críticas no sólo frente al agotamiento de los “recursos naturales” y los problemas de

² Véase el Informe del llamado grupo Bariloche, coordinado por Amílcar Herrera *et al.* [1977].

³ Lo que no significa desconocer la explotación previa que se hizo desde la conquista y la colonia en amplios territorios. Moore [2020] data el surgimiento del capitalismo no con la revolución industrial, sino en el siglo XVI, como lo hace Quijano.

contaminación, sino también respecto de la tecnología, del produccionismo y del consumismo [Carson, (1962) 2016] y, en términos más generales, de las ideas mismas del “desarrollo” y de la modernidad, con propuestas como la ecología profunda y el ecodesarrollo [Naess,1986; Sachs, 1981], planteando la necesidad no sólo de establecer límites a la acumulación capitalista, sino también de sentipensar y practicar otras formas de vida orientadas a establecer una relación respetuosa entre los humanos y con la “naturaleza”.

No obstante, desde los centros del patrón de poder se hicieron esfuerzos eficaces para reformular las creencias perceptivas del progreso-desarrollo-modernidad (separación sujeto-objeto, tiempo lineal, mercado capitalista, empleo, industrialización, Estado, etcétera), de modo que la miradas críticas dieron paso a una propuesta que trataría de lograr el imposible equilibrio entre lo ecológico, lo social y lo económico, dada la incompatibilidad entre los ritmos de reproducción del capital con los ritmos de recuperación de la “naturaleza” [O’Connor, 2001]. Con la publicación de *Nuestro futuro común* en 1987, se fue imponiendo la propuesta del “desarrollo sustentable” hasta lograr su completa normalización e institucionalización [Santamarina, 2006].

La normalización refiere al proceso en virtud del cual se crea una norma, se asigna sentido y se define lo normal/lo anormal, aunque en un proceso inestable y problemático. Por su parte, la institucionalización da cuenta de la regularización de un fenómeno, de manera que la norma se establece, se interioriza y se sanciona socialmente, creando instituciones para asegurar el control. Con el planteamiento del “desarrollo sustentable” se ha buscado la imposible conciliación entre lo “económico” y ecológico, para justificar el crecimiento “económico” y la acumulación capitalista, planteamiento que llevó a la reducción tanto de la polifonía —por el silenciamiento de otros discursos posibles— como a un control de los espacios sociales, discursivos y naturales [Santamarina, 2006].

Además, aquellas propuestas críticas, aunque muy relevantes, principalmente fueron resultado de un debate ubicado dentro de la modernidad/colonialidad, pues no consideraban la herida colonial y las visiones e intereses de las culturas no occidentales, inferiorizadas detrás de la idea de “raza”. No obstante, en los albores del siglo XXI, los movimientos “indígenas” de América Latina comenzaron a visibilizar sus propuestas y prácticas de los

buenos vivires y la Pachamama,⁴ las cuales, en términos generales, rompen con el dualismo entre humano y “naturaleza” y plantean una relación de complementariedad y reciprocidad, desde una perspectiva cosmocéntrica [Varese, 2011; Apffel-Marglin, 2011], aspecto que será desarrollado líneas adelante.

“Sustentabilidad” y dualismos: entre lo “ambiental” y lo ecológico

El concepto que queremos desarrollar sobre la “sustentabilidad” espera discutir y rechazar la separación artificial que el eurocentrismo ha legitimado e impuesto respecto de la humanidad y la “naturaleza” o Madre Tierra, como resultado del antropocentrismo, científicismo y mecanicismo originados desde los siglos XVI y XVII, en correspondencia con los intereses sociales del hombre “blanco”, europeo, capitalista y patriarcal y del patrón de poder capitalista, moderno/colonial. Es de conformidad con esta visión eurocéntrica, y de la objetivación y desacralización de la Madre Tierra, que surgen los conceptos “naturaleza”, “ambiente” y ecosistema, estableciendo los dos primeros una relación entre lo humano y lo natural desde las necesidades y visiones antropocéntricas, y el tercero, la idea de ecosistema, como las interrelaciones dentro de lo natural, teniendo todos como elemento común la separación entre lo natural y lo social. Frente a estas visiones resurgirán y coexistirán otras, que implican la unidad entre lo humano y lo no humano, a las que en algunos casos se le añadirá un elemento mágico, de animismo, sacralidad, reciprocidad e integralidad, a lo que se denominará Pachamama o

⁴ Se aclara que con esas categorías se espera reconocer y destacar, sin homogeneizar, la pluralidad de formas de vida, saberes y conocimientos que por lo general se sustentan en relaciones de respeto y complementariedad entre humanos y con la “naturaleza”, en donde la segunda no es concebida como objeto-mercancía; véase por ejemplo la propuesta de la relacionalidad y el pluriverso [Escobar, 2014]. Tampoco se soslayan las opiniones de los críticos de la “sustentabilidad”; por ejemplo, para Machado [2019] es un discurso cientificista y síntoma del neoliberalismo como último umbral de la depredación; por tanto, no es considerado asunto de interés de los “indígenas” —ni siquiera está en su lenguaje—. Escobar [2014] reconoce que la categoría ha sido asumida por las élites, pero también sugiere que puede ser la convergencia de diversas líneas de trabajo, donde la “sustentabilidad” vaya mucho más allá de lo económico y lo cultural, e incorpore lo epistémico y lo ontológico.

Madre Tierra, desde la propuesta de los buenos vivires.⁵ Así, primero, se aborda la discusión sobre los términos “medio ambiente” y ecología-ecosistema, para después problematizar sobre el de “naturaleza”.

Medio ambiente y ecología-ecosistema

Desde una visión de exterioridad, Meixueiro [2006] señala que “ambiente”, “medio ambiente” y “entorno” suelen usarse como sinónimos. Ahí se menciona que “medio ambiente” tiene como antecedente la palabra inglesa *environment* que se ha traducido como “los alrededores, modo de vida, o circunstancias en que vive una persona”, en tanto que la palabra alemana *umwelt* se traduce como “el espacio vital natural que rodea a un ser vivo”; mientras que *environnement* del francés se traduce como “entorno”. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano [ONU, 1972] definió al “medio ambiente” como “el conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos y sociales capaces de causar efectos directos o indirectos, en un plazo corto o largo, sobre los seres vivos y las actividades humanas” [Foy Valencia, 1998]. Más tarde, desde el Programa Internacional de Educación Ambiental (PIEA) —liderado por UNESCO y el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)— se señaló la necesidad de incorporar la dimensión cultural, lo que también fue considerado por la Comunidad Económica Europea que lo define como el entorno que rodea al hombre y genera una calidad de vida, incluyendo no sólo los “recursos naturales”, sino además el aspecto cultural. Finalmente, en la legislación mexicana (Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, art. 3, fracción I), “ambiente” es definido como “el conjunto de elementos naturales y artificiales o inducidos por el hombre que hacen posible la existencia y desarrollo de los seres humanos y demás organismos vivos que interactúan en un espacio y tiempo determinados”.

Sauvé [2003: 1] plantea que el “medio ambiente” siendo una realidad cultural y contextualmente determinada, socialmente construida, escapa

⁵ Machado [2019] sostiene que existen diversos discursos y lenguajes de valoración sobre la “naturaleza”, pero el discurso científico desde la modernidad/colonialidad se ha impuesto como el único racional y, por tanto, verdadero.

a cualquier definición precisa, global y consensual, por lo que más que una definición, habría que explorar sus diversas representaciones y las interrelaciones entre las mismas: 1) como “naturaleza” para apreciar y preservar; 2) como “recurso” para administrar o compartir; 3) como territorio, lugar de pertenencia y de identidad cultural; 4) como paisaje por recorrer e interpretar; entre otras acepciones.

Por su parte, Ruiz [2014] señala que ecología tiene al menos tres acepciones: 1) como cuerpo científico —disciplina para entender de manera sencilla el funcionamiento de la “naturaleza” que se encarga del estudio y análisis de los ecosistemas—; 2) como rama de estudio de las ciencias sociales a partir de simbiosis conceptuales y recuperando la visión holística asociada con el concepto de ecosistema, para interpretar la realidad; y 3) como movimiento sociopolítico plural entre el ambientalismo y el ecologismo.

La ecología es una ciencia que nació en 1869 para entender de manera sencilla el funcionamiento de la “naturaleza”. El biólogo alemán Ernest Haeckel introdujo el término en el vocabulario científico. Para él, se trataba de una ciencia que debía estudiar las relaciones que ocurrían entre los diferentes seres vivos y el sitio en el que se desarrollaba su vida, pero sin considerar a los seres humanos. La palabra ecología está compuesta por el prefijo ‘eco’, del griego *oikos* que significa casa y la raíz *logos* que significa estudio —‘estudio de la casa’, del lugar donde vivimos—; se trataba de describir las partes de ese conjunto que era la “naturaleza”, básicamente plantas y animales, pero sin considerar al humano [Williams, 2003: 112]. En 1935, el botánico inglés Arthur Tansley introdujo el concepto de ecosistema como la unidad básica de análisis, enfatizando las interrelaciones (p. ej. intercambios y flujos de materia y energía, relación presa-depredador) entre un medio físico concreto (factores abióticos) y los seres que lo habitan (bióticos). Gudynas [2010a] menciona que en muchos casos el término ecosistema reemplazó al de “naturaleza” y favoreció su manipulación al aplicar un lenguaje matemático, diseccionándola en sus elementos y estudiando sus vinculaciones: el ecólogo daría la información de cómo intervenir en la “naturaleza” al determinar niveles óptimos y tasas máximas de explotación de “recursos naturales”.

Para Leff [2006], la categoría relevante no es la de ecología, sino la de ambiente, pero desde una perspectiva crítica. Para él, ambiente es el campo de relaciones entre la “naturaleza” y la cultura, de lo material y lo simbólico,

de la complejidad del ser y del pensamiento; es una realidad empírica, pero además en una perspectiva epistemológica, un saber sobre las estrategias de apropiación del mundo y la “naturaleza” mediante las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento.

Valencia [2000], al problematizar sobre la emergencia del pensamiento/teoría política verde, plantea que el primer problema a considerar es definir qué es medio ambiente y qué es “naturaleza”, lo que deja sin resolver. No obstante, retoma la distinción común entre ambientalismo y ecologismo, asociado el primero con un movimiento social reformista y el segundo con uno de carácter más radical. Dobson [1998], el primero en plantear esa distinción, señala que para los ecologistas existen dos ideas básicas: que el mundo es finito y que gran parte de los problemas que tenemos derivan de nuestra actitud instrumentalista frente al “medio ambiente”. Dicho autor señala que el antropocentrismo implica “valorar la naturaleza en función de los intereses humanos, para nuestro beneficio”, y agrega que

tanto el ecologismo como el medioambientalismo parten de actitudes antropocéntricas [...] existe una diferencia de intensidad: este es uno de los rasgos en que se basa la distinción ambientalismo/ ecologismo” pues el segundo rechaza la idea de que la “naturaleza” es importante sólo y exclusivamente en la medida en que es útil para el hombre” [Dobson, 1998: s. p.].

“Naturaleza”

Según Williams [2003], ésta es tal vez la palabra más compleja del idioma. Distingue tres áreas de significado: 1) la calidad y carácter esenciales de algo; 2) la fuerza inherente que dirige el mundo o a los seres humanos, o ambos; y 3) el mismo mundo material, excluidos los seres humanos. Si bien el área de referencia entre 2) y 3) es clara en líneas generales, los significados precisos son variables y, por momentos, inclusive, opuestos. Naturaleza proviene de *nature*, del francés antiguo, y *natura*, de una raíz en el participio pasado del latín *nasci*, nacer (de la cual derivan también nación, nativo, etcétera), y ambas estaban asociadas con “el carácter y la calidad esenciales de algo”. Así, “naturaleza” es una palabra que inicialmente se usaba para describir una cualidad o un proceso, pero que más adelante se convirtió en sustantivo independiente [Williams, 2003: 233].

Gudynas [2010a] hace un trabajo para recuperar las distintas concepciones sobre la “naturaleza”, principalmente en América Latina, destacando cómo se estableció la mirada dualista que separa lo humano de la “naturaleza”, facilitando así el control y la manipulación de la segunda, desde una postura antropocéntrica. Ahí reconoce la imposición de una concepción específica desde la conquista-colonización, que se formalizó en el Renacimiento con las ideas de Bacon (énfasis en la utilidad) y Descartes (separación humano-“naturaleza”), pues los cronistas, religiosos y exploradores —entre otros— sugerían la existencia de “ambientes” repletos de “recursos” que el ser humano —cierto ser humano— debía controlar y manipular. Se trataba de una “naturaleza” peligrosa e incontrolable, salvaje, de manera que se justificaban las virtudes del conquistador para someter las costumbres bárbaras de los habitantes de estas tierras —no considerados humanos— y doblegar y dominar a la “naturaleza” salvaje, depredar, en términos de Machado [2019]. De ahí hace un recorrido por sus diversas imágenes como canasta de recursos, ecosistema, biosfera⁶ y biodiversidad⁷ y, de manera reciente, como capital natural,⁸ siempre desde valoraciones utilitaristas. La “naturaleza” se desarticula y sus componentes son sólo objetos que pueden estar bajo la propiedad privada de ciertos humanos.

Moore [2020] también critica la mirada dualista que separa y jerarquiza sociedad y “naturaleza”, y sostiene que este dualismo es fundante de otros más, desde los cuales se ha justificado la violencia en la modernidad —agregaríamos colonialidad— capitalista. Sostiene que las abstracciones de naturaleza/sociedad separan en términos simbólicos lo que está unificado en la práctica a lo largo de la historia del capitalismo,⁹

⁶ Gracias a las imágenes satelitales de los sesenta, de la delicada esfera azul.

⁷ Gudynas menciona que en 1988 Edward O. Wilson lanzó ese término y desplazó muchos de los usos del vocablo “naturaleza”, lo que daba una imagen de unidad y coherencia de un todo gestionable y a la vez destacaba la diversidad; pero, sostiene, no evita una visión fragmentada, lo que se aprovecha para asignarle valores monetarios.

⁸ Propuesta de fines de los ochenta del siglo pasado que plantea la conceptualización y mercantilización de los servicios ecosistémicos (bonos por carbono, pagos por servicios hidrológicos, por ejemplo).

⁹ No sólo en la historia del capitalismo, o en nuestros términos, de la colonialidad/modernidad capitalista, sino antes de ella [Rodríguez y Marañón, 2020; Merchant, 2020; Shiva, 1996], pero esta separación radical es propia del patrón de poder moderno/colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal.

separando la actividad vital de la especie humana de la trama de la vida. Agrega que la genialidad del capitalismo ha sido representar el tiempo como lineal, el espacio plano y la “naturaleza” como externa [Moore, 2020: 83], lo que ha posibilitado la apropiación de la “naturaleza barata”¹⁰ para la acumulación de capital y de poder. Señala, además, que el pensamiento verde ha sido incapaz de romper con ese dualismo, lo que ha limitado su diagnóstico y sus propuestas al estar anclado en lo que llama aritmética verde: sociedad+“naturaleza”. No es que la primera (así, sociedad sin historizar y territorializar) actúa *sobre* la segunda (como cosa, sea recurso-grifo o vertedero-bote de basura), sino que las actividades humanas se desarrollan *a través de* la naturaleza-como-matriz. Por tanto, plantea que los problemas “medioambientales” deben abordarse no sólo como el deterioro o el agotamiento de esa cosa llamada “naturaleza”, sino principalmente como un problema relacional: ¿cómo se constituyen y reconstituyen las relaciones mediante las cuales los humanos y otras especies crean determinados modos de vida? [Moore, 2020: 55].

En América Latina, desde fines del siglo pasado han emergido otras valoraciones que le otorgan derechos a la “naturaleza”, que rechazan el dualismo binarista, con sus separaciones humano-“naturaleza”/sujeto-objeto, y fuera de posturas antropocéntricas, que van surgiendo con las luchas por la defensa de ésta y en el marco más global de la crisis del eurocentrismo. Madre Tierra, Pachamama o naturaleza, desde las visiones indígenas, son formulaciones análogas, sentipensantes, que parten de una visión no dualista entre lo humano y lo no humano, donde lo humano es parte de la Madre Tierra, a la que se le atribuyen valores sagrados, y con la que se deben establecer relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad. Así, el concepto de Pachamama, recuperado de las propuestas y prácticas andinas, tiene gran potencial desde su uso metafórico al abrir perspectivas alternas al antropocentrismo europeo y visibilizar culturas subordinadas y silenciadas por siglos [Gudynas, 2010a], si se incorpora la interculturalidad crítica, lo que puede contribuir a una idea otra de “sostenibilidad” que se distancie de las visiones binaristas utilitaristas (donde

¹⁰ Para el autor existen cuatro baratos: trabajo humano (no remunerado y asalariado), alimentos, energía y materias primas. La idea de barato tiene dos acepciones: 1) en un sentido ético, político y cultural como devaluado, y 2) como abaratamiento de precios.

se cosifica y mercantiliza la “naturaleza” como “ambiente”, “capital natural”, etcétera) de la modernidad/colonialidad capitalista, en especial de la visión eurocéntrica del “desarrollo sustentable”.

“SUSTENTABILIDAD”: PODER Y SOCIALIZACIÓN DEL PODER

Como ya se anticipó, sostenemos que es importante tratar de sentipensar y practicar la “sustentabilidad” desde una visión descolonial que recupere el poder como elemento central de la estructuración de la sociedad, pues son las relaciones de poder las que organizan y configuran la totalidad social. Y es imprescindible que se incluya el poder desde una perspectiva compleja, considerando sus determinaciones históricas: sus fuentes, condicionamientos, patrones de formación, de cambio, de crisis y de remoción. Así, plantearse el estudio de una problemática concreta requiere tener en consideración el poder y la totalidad histórico-social [Quijano, 2007]. El concepto de totalidad social haría posible organizar el análisis de lo social sobre la base de un recorte específico de la realidad, en el que se encuentran los elementos que la conforman y la interdependencia entre los mismos, en su diversidad y particularidad, y el análisis debe ayudar a comprender la totalidad, como un todo organizado y jerarquizado, formado por la unidad y la diversidad, como una unidad contradictoria que organiza y desorganiza, que produce movimiento, cambio y transformación [Osorio, 2001: 32-33].¹¹

Desde la perspectiva de la des/colonialidad del poder, esta totalidad está organizada por relaciones de poder, entendido como la co-presencia de dominación, explotación y conflicto en cinco ámbitos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, “naturaleza”, sexo-género-sexualidad y subjetividad. Históricamente y en la esfera mundial, se organiza como un patrón de poder que tiene a: 1) la colonialidad, la invención de la “raza” y la jerarquización de la población mundial desde criterios fenotípicos, como un sistema de dominación social; 2) el capitalismo, entendido como la articulación y refuncionalización de diversas formas de control del trabajo

¹¹ Esto ha sido explicado por Edgar Morin con la noción de “emergencia”: cualidades o propiedades de un sistema que presentan novedad en relación con las cualidades o propiedades de los componentes considerados aisladamente [Osorio, 2001: 110].

(servidumbre, esclavitud, producción mercantil simple, reciprocidad y salario) para la producción de mercancías para el mercado mundial; y 3) el eurocentrismo como un sistema de producción de subjetividad (saber científico, imaginario y memoria histórica) que impone como único y legítimo el derrotero histórico, los logros, instituciones y prácticas de Occidente, para el mundo entero, descartando las otras formas de vida [Quijano, 2007].

Quijano [2019] sostiene que todas las relaciones sociales son intercambios de comportamientos, pero todas ellas se producen siempre en determinados ámbitos que son distinguibles e importantes, ya que sin esos ámbitos no existe ninguna existencia social capaz de reproducirse en el tiempo; es decir, capaz de ser históricamente reproducible. Estas interrelaciones son las que conforman un patrón de poder; una malla de relaciones de todos los ámbitos es siempre un modo conjunto del poder. Es siempre un patrón de poder histórico, con especificidades que lo distinguen de otros.

En ese sentido, Moore [2020], recuperando los aportes de Marx y de Wallerstein, hace la propuesta de la ecología-mundo como un nuevo paradigma que facilite reconocer y retomar el mosaico de pensamiento relacional sobre la “naturaleza”, el poder y la historia, donde la relacionalidad de la “naturaleza” entraña un nuevo método dirigido a comprender la humanidad-en-la-naturaleza como proceso histórico-mundial. Entonces, el capitalismo como una ecología-mundo, como una totalidad histórica concreta, implicaría reunir el capital, el poder y la “naturaleza” en una rica totalidad con múltiples determinaciones; el capitalismo se constituye por medio de la coproducción de la “naturaleza”, la búsqueda del poder y la acumulación del capital en una unidad dialéctica.

La idea de poder como totalidad de Quijano [2007] puede ser articulada a la idea de sociedades “sustentables”; esto es, a plantear la necesidad no sólo de organizar la vida social desde criterios ecológicos para mantener la regeneración de los ecosistemas, sino a otra más abarcativa referida a concebir la “sustentabilidad” como poder social, como lo sugieren Toledo y Ortiz-Espejel [2014].¹² Se trata de un poder que subordine al Estado y

¹² Hernández y colaboradores señalan que existe una perspectiva latinoamericana de sustentabilidad que incluye las propuestas de autores como Enrique Leff, Leonardo Boff, David Barkin y el propio Víctor Toledo. En todas ellas, destacan la diversidad biológica y cultural, así como la autonomía. En su trabajo de síntesis, plantean la sustentabilidad “como el proceso de construcción y reconstrucción del mundo en términos de diversidad, donde se reconozca la autonomía de las comunidades, se favorezca la coexistencia de sentidos propios de la

al mercado, en una sociedad entendida como el juego de tres poderes, el “económico”, el político y el social. Los autores destacan la fuerza que deriva de la “sociedad civil” organizada para construir modos de vida en resistencia, temporal o permanente, a los intentos de dominio, sujeción y explotación por parte del Estado y del capital, así como el del meta-poder informático dominado por estos últimos. Asimismo, plantean que para trascender la versión hegemónica parcial y despolitizada de la “sustentabilidad”, ésta debe ser ubicada en el contexto de la actual crisis civilizatoria e integrar la doble explotación, sobre el trabajo y la naturaleza, ejercida por los poderes económico y político, y plantear soluciones desde la cotidianidad. Así, el poder social es

una fuerza emancipadora con capacidad de superar la crisis de civilización mediante la acción organizada y consciente, dirigida a una triple reparación: la regeneración del entramado social, la restauración del entorno natural y planetario y la recomposición y el rescate de las culturas dominadas, excluidas, explotadas, de los mundos periféricos [Toledo y Ortiz-Espejel, 2014: 27].

Esta idea de la “sustentabilidad”, en tanto poder social que involucre el conjunto de relaciones sociales, es muy útil para sentipensarla y practicarla desde la teoría de la colonialidad del poder, pues en ésta el poder es dominación, explotación y conflicto, asentada en una clasificación social a partir de la “raza” /sexo-género-sexualidad/ clase, en cinco ámbitos de la existencia social. De este modo, la propuesta de Toledo y Ortiz-Espejel politiza el análisis de la relación social-natural y lo ubica en una concepción compleja del poder, que puede ser potenciada desde la visión descolonial.

Otro aspecto valioso de Toledo y Ortiz-Espejel [2014] es la relación entre poder y territorio, pues plantean que el poder social no se construye en abstracto sino en los espacios concretos de los territorios, como una práctica política espacial o territorializada, no meramente discursiva o abstracta. Así, se deben gestionar de manera creciente en cada territorio concreto pautas organizativas “sustentables” para ir creando “territorios liberados o de resistencia” y gestando nuevas sinergias orientadas hacia la

vida desde la percepción particular de cada grupo social y las múltiples formas de relación entre naturaleza y cultura. Sustentabilidad es la unión de la diferencia que busca un bien común: la perpetuidad de la vida” [Hernández *et al.*, 2020a: 286].

transformación gradual de la sociedad, que coadyuven a controlar el poder político, a reorientar sus acciones y a modificar sus objetivos de conformidad con iniciativas multisectoriales realizadas por actores diversos, que deciden mediante el consenso, y en las que participan actores locales y externos articulados a los anteriores por medio de diferentes mecanismos (información, financiamiento, educación, tecnología) con los que se busca favorecer el control social de los habitantes sobre sus territorios y sobre los procesos sociales y naturales que los afectan, a fin de garantizar su bienestar de manera incluyente [Toledo y Ortiz-Espejel, 2014: 28-30]. Asimismo, se plantea la construcción del poder social desde una visión escalar, que empieza por el ámbito de la unidad doméstica buscando un hogar autosuficiente, seguro y sano, y en la que se ponen en práctica los principios básicos de la “sustentabilidad” —diversidad, autosuficiencia, integración, resiliencia, autonomía y autogestión—, en el marco de prácticas relativas a la alimentación, salud, vivienda, energía, ahorro y crédito, que se nutren de una toma de conciencia ecológica y social por parte de los integrantes de la familia, quienes adoptan una nueva filosofía por y para la vida. Las otras escalas son: comunitario-local, microrregional y regional. Los autores, luego de reiterar la propuesta de la “sustentabilidad” como poder social en tanto emancipación y liberación, plantean su impulso en 12 campos diferentes que abarcarían la vida social en su conjunto: economía social y sistema financiero, ecología, gobierno, cosmovisión, vivienda, seguridad, comunicación, salud, energía, ciencia y tecnología, y cultura y educación [Toledo y Ortiz-Espejel, 2014: 32-33].

Todos estos aspectos pueden ser agrupados en los ámbitos de la existencia social planteados por la perspectiva de la des/colonialidad del poder (trabajo, autoridad colectiva, “naturaleza”, sexo-género-sexualidad y subjetividad). Algunas observaciones a la propuesta de Toledo y Ortiz-Espejel son que, por un lado, no han considerado las relaciones sexo-género-sexualidad en su propuesta; y, por otro lado, usan de manera insuficientemente crítica el concepto de “sociedad civil”, como si ésta fuera homogénea en su interior y fuera la expresión de la solidaridad, sin considerar las luchas por el poder que existen en su seno.¹³ Al mismo tiempo, no se tiene en cuenta que el Estado y el mercado (capitalista) son esferas de lo social

¹³ Sobre esta discusión, véase Wood [1990].

creadas por las necesidades de expansión del capitalismo y que ambas, como parte de una moral particular, se constituyen en esferas con ciertos grados de autonomía que pueden tener contradicciones, aunque responden a los intereses sociales de los sectores dominantes. Quijano [1982, 1988], en el marco de la discusión capitalismo-socialismo, planteó la categoría de público no-estatal para referir a la existencia y posibilidad de formas de autoridad colectiva distintas al Estado, formas de socialización del poder político distintas de la estatización; asimismo, refería a un privado-social para abordar experiencias colectivas de trabajo que no se ciñen al canon de la empresa capitalista y de los recursos de producción y del trabajo. Entonces, desde iniciativas colectivas que pueden ser privados-sociales, se pueden impulsar políticas públicas no-estatales [Marañón, 2016; Quijano, 1988].

Así, en este apartado se ha tratado de plantear una visión de “sustentabilidad” como poder social-socialización del poder, desde una perspectiva compleja, que favorezca la autoproducción de la sociedad; esto es, de sus reglas de convivencia con arreglo a la deliberación colectiva y la horizontalidad, y tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la Madre Tierra. Queda pendiente, y es el propósito del siguiente apartado, plantear este concepto de “sustentabilidad” en su doble acepción (en términos de relaciones libres de opresión entre los humanos y la Madre Tierra, por un lado, y por otro, en términos de la auto-organización de la sociedad, de socialización del poder), desde una perspectiva que trascienda los márgenes de la colonialidad/modernidad; es decir, la clasificación social sobre la base de la idea de “raza”, y que, por tanto, proponga reconocer e incorporar los aportes de las culturas no occidentales al concepto de “sustentabilidad” descolonial desde la interculturalidad crítica.

“Sustentabilidad”: lo intercultural crítico y los buenos vivires

Para el concepto descolonial de “sustentabilidad” que aquí se propone, es imprescindible considerar la interculturalidad como igualdad política, epistemológica y ontológica de los pueblos “indígenas” y de otras poblaciones oprimidas por la colonialidad del poder, considerando las propuestas de Catherine Walsh [2005, 2010]. Es importante, precisar qué se entiende

por interculturalidad crítica ya que, como plantea Walsh, en América Latina es asociada básicamente con la educación bilingüe promovida por organizaciones no gubernamentales (ONG) o por el mismo Estado, en muchos casos despojando al término de todo sentido. Víctor Caniullán, machi mapuche, señala:

a cualquier proyecto para que sea aprobado le ponen intercultural [...]. El mismo BID [Banco Interamericano de Desarrollo] aprueba todos los proyectos si uno le pone intercultural. Pero ¿qué es lo que sucede realmente con el tema intercultural, cuando uno quiere trabajar el tema con los árboles, con los ecosistemas, con las plantas medicinales? [...se impone] esta visión de desarrollo que desde el punto de vista *winka* [no mapuche, usurpadores] es justamente el signo peso [Caniullán, 2003: s.p.].

Este ejercicio también requiere establecer las diferencias con la multiculturalidad y la pluriculturalidad. Multicultural es un término occidental y descriptivo; refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan una relación entre ellas más allá de la tolerancia. Sus fundamentos conceptuales son el Estado liberal, el derecho individual y la supuesta igualdad social. Por su parte, el término pluricultural es utilizado en América Latina como reflejo de convivencia histórica entre pueblos “indígenas” y afros con blancos-mestizos. Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica de la cultura dominante y lo “nacional”. Desde esta perspectiva, las culturas indígenas y negras enriquecen al país, sin implicar o proponer un repensamiento de él o de sus instituciones y estructuras; se trata de sumar la diversidad a lo establecido [Walsh, 2005].

La interculturalidad es distinta, en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Tiende a desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí; tampoco de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres diversos; está situada en procesos y proyectos políticos

y epistemológicos para hacer visibles, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que jerarquizan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden racial, moderno/colonial. No es sólo reconocer, tolerar o incorporar, es implosionar —desde la diferencia— en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto [Walsh, 2005].¹⁴

La interculturalidad entendida así, aún no existe, es algo por construir. Se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes de relación y negociación entre sujetos diferentes, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso no tiene que ver solamente con los “indígenas”, sino con toda la población; se trata de construir entre todas y todos una sociedad radicalmente distinta, lo que requiere accionar en lo social, lo político, lo educativo, etcétera, para que no quede en el enunciado, el discurso o la pura imaginación [Walsh, 2010: 76-79].

En este sentido de la interculturalidad crítica, la idea de “sustentabilidad” es una disputa, en términos generales, entre dos proyectos de mundo, uno hegemónico y otro en resistencia, que emerge como un nuevo horizonte de sentido histórico, crítico de la modernidad/colonialidad capitalista, patriarcal y eurocentrada. Por tanto, se produce una disputa crítica sobre el “desarrollo sustentable” y la “sustentabilidad” bajo dos lecturas muy diferentes: una construida desde los conceptos desarrollistas antropocéntricos y utilitaristas, y otra desde un discurso alternativo que considera los imaginarios, los saberes y las prácticas de las comunidades originarias, como las que están en torno a la Pachamama en la zona andina. Por ejemplo, en el artículo 71 de la constitución ecuatoriana se plantea que “la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” [Asamblea Nacional, 2008: 55]. Se trata de una visión cosmocéntrica, en la que se considera a la “naturaleza” sagrada, viva, sintiente y con agencia, cuidada por guardianas y guardianes que imponen límites morales y éticos a la extracción

¹⁴ Es posible encontrar similitudes entre las propuestas de la interculturalidad crítica y la de las ontologías relacionales y los pluriversos de Escobar [2014].

de bienes naturales por parte de los humanos, razones por las cuales se puede sostener la existencia del cosmocentrismo, en el que coexisten comunidades de vida humanas, no humanas y espirituales [Apffel-Marglin, 2011; Varese, 2011].

Los aportes de los pueblos “indígenas” para elaborar un concepto descolonial de “sustentabilidad” son decisivos en esta disputa civilizatoria, por sus cosmovisiones, saberes y prácticas orientadas a una convivencia solidaria entre los humanos y la Madre Tierra, pero considerados desde una igualdad ontológica, epistémica y política, como se ha venido insistiendo. Los aportes de otros sujetos, que no son indígenas, también resultan muy importantes, como los colectivos agroecológicos, pero se enfatiza el aporte de los “indígenas” y las comunidades afro, por ser los más afectados por la colonialidad del poder.

Estermann ha hecho notables esfuerzos por sistematizar y mostrar lo que ha denominado filosofía andina, la cual refiere a formas específicas de estar en el mundo, con sus hábitos, costumbres, rituales, creencias, narraciones y mitos; en síntesis, a la sabiduría que emana de los pueblos originarios andinos [Estermann, 1998]. En un texto reciente, Estermann [2020] alude a una ecosofía andina para el cuidado y la conservación del equilibrio cósmico y espiritual. Con este término busca englobar e integrar tanto los aspectos económicos como los ecológicos pues, en la sabiduría milenaria andina, el cuidado de la casa (*eco-oikos*) requiere una sabiduría (*sophia*) para acompañar los ciclos vitales, no una ley (*eco-nomía*) ni una razón (*ecología*) humanas.

Por su parte, Van den Berg [2008] recupera la cosmovisión aymara y sus implicaciones para la agricultura y la subsistencia, a la luz de la idea de equilibrio. En ella, la experiencia y percepción del “universo”, el cosmos, se da como una totalidad amplia, no mutilada; con lugar para lo humano y lo no humano. El cosmos está integrado por tres componentes: la “naturaleza”, la sociedad humana y la sociedad extrahumana-sobrenatural (Dios y los ángeles; los ancestros, las fuerzas de la “naturaleza” personificadas). La interrelación de esos componentes y la reciprocidad entre ellos revelan un equilibrio fundamental que es la base y el sostén de la existencia misma del cosmos. En la “naturaleza”, el equilibrio fundamental se manifiesta en la normalidad o regularidad con que se presentan sus componentes —plantas, animales, etcétera—, cada uno según sus ciclos y

ritmos; en la sociedad humana, integrada por las comunidades, las familias y los individuos, el equilibrio se define y se determina por el cultivo de las relaciones mutuas que hacen justicia y crean-fortalecen una identidad. Y en la tercera, la de los seres sobrenaturales, el equilibrio se determina por el lugar que cada uno de los componentes ocupa y el papel particular que juega en este conjunto.

La armonía del cosmos es óptima si hay equilibrio dentro de cada uno de sus grandes componentes y entre ellos mismos: 1) si el ser humano respeta a la “naturaleza”, ésta mantendrá su equilibrio y dará a los humanos lo que quieren recibir de ella; 2) si el humano atiende respetuosa y debidamente a los integrantes de la sociedad extrahumana, con una conducta moral correcta y relacionándose con ellos por medio de oraciones, ofrendas y sacrificios, ellos estarán quietos y darán su protección, bendición y ayuda; y 3) en el equilibrio entre la sociedad extrahumana y la “naturaleza” se garantiza que la segunda pueda sustentar al ser humano. “Con esto el círculo se ha cerrado: todo tiene que ver con todo” [Van den Berg, 2008: 151]. Pero, como el autor señala, el equilibrio cósmico no es estable, es frágil, lo que responde a que cada uno de los tres componentes es hasta cierto punto el contrario de los otros dos (fuerzas antinómicas).

El respeto y equilibrio con la “naturaleza” no significa no tocarla, como plantean los conservacionistas, sino una relación profundamente simbiótica. “La tierra no da así no más”, sostienen los aymaras, por lo que la tierra, especialmente la tierra cultivable, es la que recibe más atención. Domingo Llanque ha dicho: “para nosotros los aymaras, la medida del amor es la tierra” [Llanque, citado en Van den Berg, 2008: 157]. La tierra es sagrada para el campesino aymara, porque lo ampara, dándole el sustento diario. En ese sentido, el campesino no se ubica como productor, sino como cuidador, de manera que se establece una crianza mutua, como lo plantean en el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec). La convicción de respetar la tierra se traduce en la convicción de no explotarla, como señala Calixto Quispe:

nos dicen que la tierra es para explotarla lo más que se pueda para enriquecernos, ser poderosos [...]; en nuestra concepción, hay que abonar, proteger y respetar y venerar a la tierra con ofrendas y sacrificios porque es la que nos da la vida [...]. La tierra no es para explotarla sino para vivir de generación en generación [Quispe, citado en Van den Berg, 2008: 157].

Madre Tierra o Pachamama, desde las visiones indígenas, son formulaciones análogas que parten de una visión no dualista entre lo humano y lo no humano, pues lo humano es parte de la Madre Tierra, a la que se le atribuyen valores sagrados, y con la que se deben establecer relaciones de respeto, reciprocidad y complementariedad. Así, como ya se mencionó, miradas como estas pueden contribuir a una concepción otra de “sostenibilidad” que se distancie del antropocentrismo eurocéntrico [Gudynas, 2010a], y dar lugar al cosmocentrismo, si se incorpora la interculturalidad crítica.

La interculturalidad crítica es un elemento central en los buenos vivires (*sumak kawsay* y *suma qamaña*, traducidos al castellano como buen vivir/vivir bien) surgidos en la zona andina de América del Sur. Plantean la necesidad de restablecer relaciones de reciprocidad y complementariedad entre las personas y con la “naturaleza”, la Madre Tierra, desde lo colectivo. Como señala Fernando Huanacuni:

Al hablar de vivir bien se hace referencia a toda la comunidad, no se trata del tradicional bien común reducido o limitado sólo a los humanos, abarca todo cuanto existe, preserva el equilibrio y la armonía entre todo lo que existe [pues está la] conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente. En el vivir bien no existen las jerarquías sino las responsabilidades naturales complementarias [...]. Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros pertenecemos a ella. Entonces, más que reclamar un derecho de propiedad, lo que pedimos es el “derecho de relación” con la Madre Tierra [Huanacuni, 2010, citado en López, 2019: 106-107].

Esta mirada relacional rompe con el dualismo radical sujeto-objeto, sociedad-“naturaleza” propio de la modernidad/colonialidad, que explica en buena medida el problema “ecológico-ambiental”, pues desde la racionalidad instrumental —el utilitarismo antropocéntrico— el mundo “natural” se objetivó, se cosificó, se mercantilizó. Así, el buen vivir-buenos vivires implican una aguda crítica al imaginario del “desarrollo”, que se percibe ya como inalcanzable e indeseable, pues supone como fundamental el crecimiento económico, y se entiende como una senda evolucionista unidireccional que los países/culturas no occidentales, “atrasadas”, deben recorrer para alcanzar los logros históricos de Europa/Estados Unidos [Marañón y López, 2016]. Por último, pero no menos importante, el buen

vivir-buenos vivires se prefigura como un nuevo horizonte histórico de sentido, descolonial, en el sentido de que cuestiona —en la propuesta y en la práctica, insistimos, con sus contradicciones— las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la Madre Tierra, sobre todo las que se impusieron desde la modernidad/colonialidad capitalista, y se profundizaron en la segunda mitad del siglo xx con la institucionalización del discurso y las prácticas del desarrollo [Marañón y López, 2016; Escobar, 2007].

De este modo, las propuestas de los buenos vivires aportan una mirada sobre la “sustentabilidad” desde las relaciones de poder, incluyendo no sólo lo “ambiental” y lo ecológico, sino también lo intercultural crítico, y en esta medida, a los pueblos no occidentales inferiorizados por la colonialidad del poder.¹⁵ Esto último como parte de una totalidad plena, en la que quepan de manera horizontal todos los mundos, como aquellos ontológica y políticamente negados por la colonialidad/modernidad capitalista, con sus visiones cosmocéntricas de Madre Tierra y Pachamama como ejes ordenadores de la vida, humana y no humana, y de las guardianas y los guardianes.

RECAPITULANDO: ¿QUÉ QUEREMOS DECIR CON “SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL?

La discusión planteada sobre la “sustentabilidad” para recuperar sus potencialidades críticas respecto a la modernidad/colonialidad, al “desarrollo” y, en general, al patrón de poder capitalista, es un esfuerzo por emprender una desobediencia epistemológica en relación con el concepto del “desarrollo sustentable”, el mismo que en las últimas décadas del siglo pasado fue normalizado e institucionalizado por el poder hegemónico en la subjetividad mundial como sentido común, y como una manera de

¹⁵ Hernández y colaboradores desarrollan algunos planteamientos que son cercanos a lo que en este trabajo se está proponiendo. Por ejemplo, sostienen que el buen vivir, como propuesta teórica y filosófica, es cercana a lo que han denominado perspectiva latinoamericana de “sustentabilidad”, pues “propone un proceso de construcción y reconstrucción desde la diversidad, integrando visiones biocéntricas (y no antropocéntricas utilitaristas), heterogéneas y plurales” [Hernández *et al.*, 2020b: 431-432] y que como experiencias diversas de vida que han resistido, contienen potentes elementos de “sustentabilidad” que deben ser visibilizados y valorados, como la premisa de los pueblos originarios de que la “naturaleza” no es materia o capital, sino que es vida.

plantear acciones para alcanzarlo, sin resultados positivos concretos para morigerar y menos para detener la destrucción de la Madre Tierra y las bases de la vida en el planeta. Esta desobediencia epistemológica propone sentipensar y practicar críticamente la “sustentabilidad” rebelándose contra el eurocentrismo, contra las creencias perceptivas de la modernidad/colonialidad, su racionalidad, su positivismo y su dualismo binarista.

Por tanto, con “sustentabilidad” descolonial se plantea la necesidad de incorporar la dimensión del poder en términos complejos, como organizador de la totalidad social, de la sociedad. Se trata de sentipensar y practicar la “sustentabilidad” en términos de poder social-socialización del poder, para la autoproducción de la sociedad; de recuperar miradas y formas de vida que rechazan la mirada dualista-binarista, utilitarista y antropocéntrica de la “naturaleza”, pues consideran lo humano y lo espiritual como parte de ella; de rechazar las relaciones de dominación y explotación entre los humanos y de ellos con la Madre Tierra, planteando la “sustentabilidad” desde lo “ambiental” (para los humanos), lo ecológico (el cuidado de los ecosistemas”) y desde la interculturalidad crítica (cosmovisiones, saberes y prácticas “otras”), con una perspectiva abarcativa más allá de la modernidad/colonialidad capitalista. En este ejercicio, también es importante recuperar y problematizar la concepción de sustentabilidad súper fuerte planteada por Gudynas [2010b], que implica ya la crítica al “desarrollo”, al progreso y al capitalismo e introduce una valoración de la “naturaleza” en sí misma, asimismo considera la justicia ambiental y la justicia ecológica. En la sustentabilidad descolonial, sobre la base de la interculturalidad crítica, se pasa de la visión de la “naturaleza” biocéntrica a otra cosmocéntrica y se establece una crítica teórica y epistemológica a las estructuras de poder, al patrón de poder colonial/moderno capitalista. Y todo esto vinculado con diversas prácticas sociales en curso, que plantean el cuidado y regeneración de la Madre Tierra garantizando a su vez la reproducción de la vida, desde relaciones de complementariedad y reciprocidad.

En el cuadro 1, se presentan algunos atributos de la “sustentabilidad” descolonial, considerando la propuesta realizada por Eduardo Gudynas [2009] sobre la sustentabilidad débil, fuerte y súper fuerte.

Cuadro 1. Tipología de la sustentabilidad

Elemento	Débil	Fuerte	Súper fuerte	Descolonial
Horizonte de sentido	Crecimiento material. "Desarrollo"	Crecimiento material y bienestar social. "Desarrollo"	Calidad vida, calidad ecológica. Crítica al "desarrollo"	Ruptura con el dualismo radical, socialización del poder e interculturalidad crítica. Respeto a la vida humana y la Madre Tierra
Racionalidad	Instrumental	Instrumental, ecológica	Ecológica	Cosmocéntrica, liberadora y solidaria
"Naturaleza"	Capital natural	Capital natural, capital natural crítico	Patrimonio natural	Lugar donde nace y se reproduce la vida. Madre Tierra-Pachamama
Valoración	Instrumental	Instrumental, ecológica	Múltiples valores humanos; valores intrínsecos	Múltiples valores humanos, valores intrínsecos, sacralidad
Perspectiva sobre la "naturaleza"	Antropocéntrica	Antropocéntrica	Biocéntrica	Cosmocéntrica
Justicia y "ambiente"	Compensación económica por daño ambiental	Justicia ambiental	Justicia ambiental y justicia ecológica	Justicia "ambiental", ecológica e intercultural crítica
Sujetos	Individuo egoísta, consumidor	Consumidor, ciudadano	Ciudadano desde el Estado-nación	Ciudadanía, desde abajo, (público no estatal) e intercultural (autonomía, autogobierno). Pro-sumidor
Escenario	Mercado capitalista	Sociedad (privado egoísta)	Sociedad (privado egoísta-social)	Social-comunitaria-colectiva (privado solidario)
Cosmovisiones, saberes (científicos) y prácticas	Saberes científicos. Colonialidad del saber	Saberes científicos. Colonialidad del saber	Pluralidad de saberes	Diálogo de cosmovisiones, saberes y prácticas. Interculturalidad crítica.
Definición e impulso de políticas "sustentables"	Gestión técnica	Gestión técnica consultiva	Política "ambiental" participativa	Política "ambiental", ecológica e intercultural crítica, estatal y no estatal

Fuente: elaboración propia con base en Gudynas [2009: 14].

BIBLIOGRAFÍA

- Apffel-Marglin, Frederique [2011], *Subversive spiritualities: how rituals enact the world*, Nueva York, Oxford University Press.
- Asamblea Nacional [2008], *Constitución de la República del Ecuador*, <<https://bit.ly/49cZQfl>>, consultado el 3 de mayo de 2021.
- Caniullán, Víctor [2003], “Cosmovisión mapuche y desarrollo sustentable”, Primer Taller: Cosmovisiones indígenas y propuestas de desarrollo rural sustentable, Temuco, Fundación Desarrollo Campesina-Instituto de Estudios Indígenas.
- Caradonna, Jeremy [2014], *Sustainability. A history*, Nueva York, Oxford University Press.
- Carson, Rachel [(1962) 2016], *La primavera silenciosa*, Barcelona, Crítica.
- Club de Roma [1972], *Los límites del crecimiento*, México, FCE.
- Dobson, Andrew [1998], “Sobre pensamiento político verde A. Dobson conversa sobre su libro Pensamiento político verde (Paidós, Barcelona 1997)”, entrevista realizada por J. Riechman y M. Rodríguez, consultado el 10 de marzo de 2021, <<http://tratarde.org/sobre-pensamiento-politico-verde/>>.
- Escobar, Arturo [2014], *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones Unaula.
- Escobar, Arturo [2007], *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, El Perro y la Rana.
- Estermann, Josef [2020], “Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia histórica”, en A. Oviedo (coord.), *El buen vivir indígena y el occidental*, s.l., Ediciones Alteridad, pp. 18-48.
- Estermann, Josef [1998], *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Foy Valencia, Pierre [1998], *Agenda 21. Desarrollo sostenible: un programa para la acción*, Lima, Fondo Editorial-Instituto de Estudios Ambientales-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo: 83-102.

- Gudynas, Eduardo [2010a], “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”, en L. Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, Bogotá, Jardín Botánico J. C. Mutis.
- Gudynas, Eduardo [2010b], “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa*, julio-diciembre (13): 45-71.
- Gudynas, Eduardo [2009], “Desarrollo sostenible: posturas contemporáneas y desafíos en la construcción del espacio urbano”, *Vivienda popular*, núm. 18, junio: 12-19.
- Hernández Medina, Julie Cecilia, Eduardo Andrés Sandoval Forero, Javier Jesús Ramírez Hernández y Fredyd Torres Oregón [2020a], “Perspectiva latinoamericana de sustentabilidad como alternativa al desarrollo sostenible”, *Difusión de experiencias y resultados de investigación a nivel superior-Chiapas 2020*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Academia Journals.
- Hernández Medina, Julie Cecilia y Eduardo Andrés Sandoval Forero [2020], “El buen vivir mexicano como experiencia de vida con elementos de sustentabilidad desde la perspectiva latinoamericana”, en J. Gasca Zamora y H. E. Hoffmann Esteves (coords.), *Factores críticos y estratégicos en la interacción territorial. Desafíos actuales y escenarios futuros, IV*, Ciudad de México, IIEC-UNAM/Amecider.
- Herrera, Amílcar O., Hugo D. Scolnick, Gabriela Chichilnisky, Gilberto C. Gallopin, Jorge E. Hardoy, Diana Mosovich, Enrique Oteiza, Gilda L. de Romero Brest, Carlos E. Suárez y Luis Talavera [1977], *¿Catástrofe o nueva sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*, Ottawa, IDRC.
- Leff, Enrique [2006], “Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, <<https://cutt.ly/gw3jd1RV>>, consultado el 15 de junio de 2021.
- López, Dania [2019], “El surgimiento y actualidad del problema ‘ecológico-ambiental’: una aproximación crítica desde la descolonialidad del poder”, *Revista de Sociología*, Lima, UNMSM, (29): 85-111.
- Machado, Horacio [2019], “Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración”, *Revista Heterotopías*, Córdoba, UNC, 2(4): 1-27.
- Marañón, Boris [2016], “Notas sobre lo público y lo privado para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del buen vivir”, en

- Boris Marañón (coord.) *Políticas para la solidaridad económica y el buen vivir en México*, México, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris y Dania López [2024], “Sustentabilidad descolonial’, socialización del poder, interculturalidad y buenos vivires”, en Walter Mignolo, Boris Marañón e Hilda Caballero (coords.), *Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida*, vol. II, México, IIEC-UNAM.
- Marañón, Boris y Dania López [2016], “Del desarrollo capitalista al buen vivir desde la descolonialidad del poder”, *Intersticios. De la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 5 (10): 5-20.
- Meixueiro Nájera, Gustavo [2006], *Medio ambiente*, México, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CESOP)/Cámara de Diputados, <<https://bit.ly/4a9wsrK>>, consultado el 2 de enero de 2021.
- Merchant, Carolyn [2020], *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Granada, Comares, Historia.
- Mitcham, Carl [1995], “The concept of sustainable development: its origins and ambivalence”, *Technology in Society*, 17(3): 311-326.
- Moore, Jason [2020], *El capitalismo en la trama de la vida, ecología y acumulación de capital* (trad. María José Castro Lage), Madrid, Traficantes de Sueños.
- Naess, Arness [1986], “The deep ecological movement: some philosophical aspects”, *Philosophical Inquiry*, 8 (1/2): 10-31.
- O’Connor, J. [2001], *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- ONU [1992], “Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo”, <<https://bit.ly/3IRWrI8>>, consultado el 20 de octubre de 2021.
- ONU [1987], Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo “Nuestro futuro común”, <<https://bit.ly/4cIzQeX>>, consultado el 20 de octubre de 2021.
- ONU [1972], *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*, Estocolmo, 5 a 16 de junio de 1972, Nueva York, ONU.
- Osorio, Jaime [2001], *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, México, UAM/FCE.
- Pisani, Jacobus [2006], “Sustainable development-historical roots of the concept”, *Environmental Sciences*, 3(2): 83-96.

- Quijano, Aníbal [2019], “Poder, prácticas sociales y ámbitos de práctica social”, *Debates en Sociología*, (49): 151-163.
- Quijano, Aníbal [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central/Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal [1988], “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano”, en Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones: 8-44.
- Quijano, Aníbal [1982], “Poder y democracia en el socialismo”, *Sociedad y política*, 3(12): 33-50.
- Reichman, Jorge y Ma. Eugenia Rodríguez Palop [1998], “Sobre pensamiento político verde. Andrew Dobson conversa sobre su libro *Pensamiento político verde* (Paidós, Barcelona 1997)”, <<https://bit.ly/3IVQ4n2>>, consultado el 10 de marzo de 2021.
- Ruiz, Carmen [2014], “Arte medioambiental y ecología. Elementos para una reflexión crítica”, *Artes y Políticas de Identidad* (10-11): 35-54.
- Rodríguez, Daniela y Boris Marañón [2020], “Hitos histórico-teóricos que consolidan la dualidad ser humano-‘naturaleza’ en la colonialidad/modernidad capitalista”, en I. Bandeira e G. Lando (org.), *Crítica ao desenvolvimento: respeito ao meio ambiente, solidariedade e inclusão social* (t. 1), Recife, Edupe.
- Sachs, Ignacy [1981], “Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos”, *Agricultura y Sociedad*, (18): 9-32.
- Santamarina, Beatriz, Ismael Vaccaro y Oriol Beltrán [2015], “La esterilización del ecocriticismo: del desarrollo sostenible al capitalismo verde”, *Anduli*, (14): 13-28.
- Santamarina, Beatriz [2006], *Ecología y poder. El discurso ambiental como mercancía*, Madrid, Catarata.
- Sauvé, Lucie [2003], “Perspectivas curriculares para la formación de formadores en educación ambiental”, *Primer Foro Nacional sobre la Incorporación de la Perspectiva Ambiental en la Formación técnica y profesional*, junio, México, UASLP.
- Shiva, Vandana [1996], “Recursos”, en Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, Pratec.

- Toledo, Víctor y Benjamín Ortiz-Espejel [2014], *Regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Valencia, Ángel [2000], “Teoría política verde: balance de una disciplina emergente”, *Revista Española de Ciencia Política*, (3): 181-194.
- Van den Berg, Hans [2008], “Cosmovisión y flaqueza humana”, *Revista Ciencia y Cultura*, <<https://bit.ly/3TuNtW7>>, consultado el 21 de julio de 2021.
- Varese, Stefano [2011], “El dilema antropocéntrico. Notas sobre la economía política de la naturaleza en la cultura indígena”, *Quaderns* 27: 97-122.
- Walsh, Catherine [2010], “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, J. Viaña Luis Tapia y C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*, La Paz, III-CAB.
- Walsh, Catherine [2005], “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”, *Signo y Pensamiento*, enero-junio, XXIV (46): 39-50.
- Williams, Raymond [2003], *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Wood, Ellen Meiksins [1990], *The uses and abuses of ‘civil society’*, <<https://bit.ly/3PyRJ5P>>.

II. ESTUDIOS DE CASO

4. TOSEPAN TITATANISKE, UNA EXPERIENCIA DE REORIGINALIZACIÓN CULTURAL, INTERCULTURALIDAD CRÍTICA Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER, CUETZALAN, MÉXICO*

*Boris Marañón
Paulina Garrido*

INTRODUCCIÓN

Desde una visión temporal larga, la historia de Tosepan puede ser sentipensada como un proceso de subjetivación política, reoriginalización cultural e interculturalidad crítica con marcados contenidos descoloniales. Este colectivo, desde su fundación en 1977, ha transitado desde el abastecimiento de alimentos básicos (como el azúcar) que eran sujetos de maniobras especulativas que los hacían encarecer, pasando por la organización de la producción, transformación y comercialización de sus productos (café, vainilla, miel y pimienta, entre otras), hasta el impulso de la agroecología y la producción orgánica. Asimismo, destaca por la recuperación de sus modos de entender la salud y la vivienda sustentables, la educación intercultural crítica, así como la lucha por la recuperación de sus cosmovisiones, saberes y prácticas y por conservar su identidad, como un atributo dinámico y no petrificado, y defender su territorio, tratando de conservar, tercamente, su autonomía. Todo este proceso se va realizando desde la construcción de una autoridad colectiva horizontal, cooperativa y comunitaria, la misma que impulsa un nuevo horizonte de sentido histórico (*yeknemilis*-buenos vivires) como parte de un camino hacia la reoriginalización cultural.

Se plantea que desde los setenta, en ciertos segmentos de campesinos “indígenas¹ de Cuetzalan se desató un proceso de subjetivación política,

* Se agradece a los socios y socias de la Unión por su participación en esta coinvestigación, especialmente a Paulina Garrido, Fabiola de la Cruz, Rosalina Taboada y Bonifacio Iturbide.

¹ Se entrecomillan algunos términos, como “indígenas”, “blanco”, para dar cuenta de que ésta es una categorización negativa, creada por los dominantes, en los albores de la colonialidad-modernidad capitalista, en el siglo xvi.

que significó una toma de conciencia de su situación de dominación, explotación y de discriminación étnico-racial, que los condujo a un proceso amplio y profundo de organización comunitaria para ir constituyendo las bases de sus procesos descoloniales de vida, en términos materiales y subjetivos, en los cinco ámbitos de la existencia social en los que se asientan las relaciones de poder (trabajo, autoridad pública colectiva, sexo-género-sexualidad, “naturaleza” y subjetividad), así como en relación con el territorio. La emergencia de esta lucha se presenta en un contexto de crisis de legitimidad mundial del patrón de poder colonial-moderno, capitalista [Quijano, 1998], marcado por fuertes conflictos sociales: luchas obreras, campesino-“indígenas”, estudiantiles y de pobladores urbanos, así como luchas por la democratización de la sociedad y del Estado, entre otras.

Asimismo, los sentipensamientos y prácticas que llevaron a la fundación de la cooperativa Tosepan, fueron articulándose y madurando en el tiempo como un proceso de reoriginalización cultural, entendido como el tratar de retomar sus orígenes, su identidad cultural, su racionalidad liberadora y solidaria, mirando al pasado desde el presente, esto es, como sujetos históricos que tienen una herencia material y simbólica profunda, pero que están bajo el dominio del patrón de poder moderno-colonial capitalista [Quijano, 1998]. Y, se trata de impulsar esta reoriginalización, la construcción de un patrón cultural y de vida distinto, sin elementos esencialistas ni fundamentalistas anclados en el pasado, sino como parte de la emergencia de un nuevo sentido histórico que plantea otra forma de convivencia social no basada en la mercantilización capitalista, en el dualismo binarista ni en la exteriorización de la Madre Tierra, en diálogo con los elementos liberadores de la modernidad-colonialidad. Esto es, se trata de un proceso de reoriginalización cultural asociado profundamente con elementos de la interculturalidad crítica; es decir, de una relación de igualdad política y epistémica entre culturas diversas [Walsh, 2018]. Tosepan nos permite aprender a sentipensar y practicar la vida social tomando como punto de partida una relación de amor y respeto a la Madre Tierra, que sea la base de relaciones de solidaridad entre humanos, erradicando toda forma de dominación, explotación y discriminación, en el sentido de los buenos vivires descoloniales.² De este modo, Tosepan nos permite sen-

² Al respecto, véase Marañón y López [2020] y Marañón [2014].

tipensar y practicar la vida desde la “sustentabilidad” descolonial³ y la solidaridad-reciprocidad como parte de un nuevo horizonte de sentido histórico, denominado los buenos vivires en un sentido descolonial.

El texto está estructurado en seis apartados. El primero presenta sintéticamente una visión histórica del largo proceso de subjetivación política de Tosepan; el segundo, sus concepciones y prácticas acerca de la sustentabilidad; el tercero, las propuestas relacionadas con la solidaridad y la reciprocidad; el cuarto, lo referente a la subjetividad y el diálogo de saberes, destacando el rol de la interculturalidad crítica; el quinto trata de la modificación de las relaciones de poder en el ámbito del sexo-género-sexualidad; y el sexto presenta una síntesis de los logros y las contradicciones de esta experiencia colectiva desde la descolonialidad del poder.

HITOS HISTÓRICOS Y CONTEXTO DE EMERGENCIA DEL COLECTIVO

La revisión histórica puede mostrar este complejo camino de Tosepan que va desde las luchas por la recuperación de tierras, la apropiación del proceso productivo y el control del excedente, hasta la recuperación de la identidad cultural, de los saberes y las prácticas ancestrales, pasando por la participación activa en la democratización de la autoridad colectiva municipal en abierta confrontación con el caciquismo, hasta formular e impulsar un horizonte de sentido denominado *yeknemilis*.

En la actualidad, la Unión de Cooperativas Tosepan (UCT), organizada inicialmente en el municipio de Cuetzalan, se ha expandido hacia el interior de la Sierra Nororiental del estado de Puebla; abarca 27 municipios de Puebla y 7 del estado de Veracruz, y agrupa en total a 48 000 familias en 430 localidades, de estas 78 % es indígena y 64 % del total de afiliados lo constituyen mujeres, donde 72 % de la población en su conjunto pertenece

³ Hay un intenso debate, político y teórico respecto de si el término sustentabilidad debe continuar siendo utilizado desde las visiones críticas, o simplemente desechado por su concepción eurocéntrica y su estrecho vínculo con el “desarrollo sustentable”, una ideología que aparenta una preocupación profunda por el cuidado del ambiente y de los ecosistemas, pero que en realidad esconde, legitima la acumulación de capital y el imaginario del “progreso” y del “desarrollo”. En este caso, se opta por mantener la utilización de la palabra, a modo de puente lingüístico entre diferentes visiones, tratando de darle un contenido crítico descolonial.

a los grupos originarios masewalmej (náhuat)⁴ y tutunaku (totonaco). En esta zona, la Unión Tosepan agrupa a nueve sociedades cooperativas que, en el ámbito regional, ofrecen diferentes servicios a las familias agremiadas y tres Asociaciones Civiles. Respecto a la proporción de los grupos originarios asociados a la UCT, alrededor de 70 % pertenece al pueblo maseualmej [González, 2020: 10].

La región se encuentra entre los 3 000 y los 200 m s.n.m. de altitud; lo que permite la existencia de varios climas y ecosistemas que van desde el templado subhúmedo y templado húmedo en las zonas altas, al semi-cálido húmedo en las alturas medias y cálido húmedo en las zonas más bajas. La precipitación en esta zona es abundante, lo cual permite la realización de dos cosechas al año. En la zona media, donde se ubican los municipios de Cuetzalan, Hueyapan, Jonotla, Zoquiapan y Tuzamapan, domina el bosque mesófilo de montaña, con un alto nivel de conservación que se entremezcla con las parcelas agroforestales nahuas altamente diversificadas (el *kuojtakiloyan*). En esta parte, aunque domina el bosque mesófilo, éste se alterna con parches de vegetación secundaria, parcelas agrícolas, principalmente para el cultivo de milpa de autoconsumo, y con potreros para el pastoreo de ganado. La compleja matriz del paisaje en esta zona de la Sierra Nororiental da cuenta del rico sistema de manejo agroforestal y pecuario que practican los nahuas masewalmej y los tutunakus de la región, ya que a pesar del intenso aprovechamiento de flora y fauna que ejercen, ésta es una de las zonas con más alta biodiversidad del país [Ramírez, 2017: 43-44].

Un recuento histórico de los masewalmej

Durante la época colonial, la región habitada por los masewalmej y los totunakú era parte de una encomienda y poco después del dominio de los franciscanos, debido a la distancia con los centros coloniales y el difícil acceso, los habitantes no indígenas eran pocos. Las influencias europeas se limitaban a una cristianización superficial y a la recaudación de impuestos. Esto cambió en el siglo XIX, con la independencia de España, en el

⁴ Nombre con el que se autoadscriben los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla.

proceso de la construcción de un estado nacional [Zuckerhut, 2016: 129]. En este tiempo comenzó el gran despojo de tierras, de derechos, de la lengua, de las identidades indígenas. El concepto de la nación se fundó en los ideales liberales franceses de “libertad, igualdad, fraternidad”; es decir, libertad de tierras comunales, libertad de la (semi) autonomía política que las comunidades indígenas tenían durante la época colonial. Así que la libertad implicaba la enajenación y despojo de todos sus recursos específicos (de conocimiento, de lenguas, etcétera) para incluirlos como “iguales subordinados” a la nación. En Puebla, fue decretada en 1856 la “Ley Lerdo” que sirvió de base para la alienación de “tierras baldías” como parte de una primera ola de expropiaciones de tierras comunales; atraídos por la política del blanqueamiento del Estado emergente, venían inmigrantes de Italia que se apropiaron las tierras más féculas. La segunda ola fue en los años treinta del siglo xx cuando venían muchas mestizas y muchos mestizos pobres que tomaron posesión de tierras a base del eslogan de la revolución: “La tierra es de quien la trabaja” y la política de la repartición del presidente Cárdenas, entre 1934-1940 [Zuckerhut, 2016: 131]. Los *masewalmej* (plural de *masewal*) se adaptaron a las condiciones nuevas y compraron la tierra como privada; pero sus parcelas son pequeñas, el promedio de tierras en manos de indígenas es de tres hectáreas [Zuckerhut, 2016: 135].

En el siglo xix, después de la independencia de España, las familias italianas introducen el cultivo del café en la región, pues los precios en el mercado mundial eran altos, por lo que el Estado mexicano promocionó el cultivo del café para conseguir divisas, que en la década de 1940 usó para financiar su industria petrolera. Las mestizas y los mestizos se dedicaron al cultivo del café, actividad que también realizaron muchos “indígenas”. Así, se incorporaron a la economía capitalista a partir de la producción del café para el mercado mundial. Con créditos estatales obtenidos en las décadas de 1970 y 1980 compraron arbustos de café híbrido de primera calidad, pero muy delicados, así como los fertilizantes y los pesticidas necesarios para el cultivo de esa variedad de café. La comercialización se hacía mediante intermediarias, intermediarios o de la agencia de café estatal, Instituto Mexicano del Café (Inmecafé). Seducidas por los altos precios, había familias que dedicaron toda su tierra a la producción del café para solventar gastos específicos, como financiar fiestas religiosas (mayordomías) y también

para el cultivo del maíz, fundamental en la subsistencia de las familias [Zuckerhut, 2016: 136].

Al final de la década de 1980, había una gran crisis del café. Los precios se cayeron y además una helada devastó las cosechas. Otra vez la gente “indígena” se adaptó a las condiciones de este tiempo con la reintroducción de clases tradicionales rusticanas de café, así como del policultivo, recuperando los Jardines de Café que estaban siendo abandonados por las tendencias al monocultivo de café asociadas con la Revolución verde. Los cultivos tradicionales o propios de la zona no son tan delicados y no necesitan tanta agua como los híbridos y tampoco requieren fertilizante químico. La gente “indígena” no sólo se adaptaría a condiciones nuevas impuestas desde fuera, sino que usó el café para sostener su identidad indígena, en contra de las fuerzas de asimilación —“mestizaje”—; el café se convirtió en el mecanismo para conseguir ingresos monetarios para seguir cultivando maíz, elemento central de la alimentación y la cultura [Zuckerhut, 2016: 46-47].

Entre 1977 y 1999, se registró un proceso de subjetivación (de toma de conciencia) política, de lucha contra la explotación y la dominación política caciquil. Esta etapa se inició con acciones para garantizar el abasto de alimentos básicos, la que resultó positiva y, además, trajo como consecuencia la creación en 1980 de una organización de productores que fue la semilla de la actual Unión de Cooperativas,⁵ pues se constituyó una organización colectiva orientada a comercializar el café y la vainilla para disputar el control del excedente económico. En esta misma vertiente, se inscribe la creación a fines de los noventa de la cooperativa Tosepantomin, para financiar las actividades productivas y de vivienda, principalmente. A fines de los ochenta, la organización campesino-indígena comunitaria incursionó en los procesos electorales municipales para contribuir a la democratización del poder político que hasta entonces había sido controlado por los caciques y el partido hegemónico, y también para tratar de distribuir el presupuesto municipal según las necesidades de las comunidades.

Otro hito es el giro que se dio hacia la producción orgánica y el reencontro con los saberes y prácticas ancestrales agrícolas. En 2001, más de una década después de que estallara una profunda crisis de rentabilidad

⁵ La Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (SCARTT). En 2007, dada la complejidad organizativa que estaba teniendo la organización, se decidió crear como entidad articuladora la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (UCTT).

del café, a consecuencia de la disolución, en pleno apogeo del liberalismo capitalista mundial, del Acuerdo Internacional del Café, que regulaba los precios, y de la desaparición del Inmecafé, la organización inició las exportaciones de café orgánico, primero de manera indirecta con apoyo de otras cooperativas y, después, ya de manera directa.

Esta inserción en los mercados internacionales de café orgánico, que se hacía cumpliendo rigurosos procesos de certificación, trajo aparejada la recuperación de saberes y prácticas ancestrales en el manejo de los bosques, especialmente de los Jardines de Café o Koujtakiloyan, caracterizados por la presencia, además del café, de una amplia diversidad de flora y fauna destinada a la comercialización y al autoconsumo. El impulso de la producción orgánica permitió recuperar, asimismo, la diversidad de plantas y animales y también un reforzamiento de la relación sujeto-sujeto, entre los socios productores y la Madre Tierra, como parte de la recuperación de la espiritualidad de respeto y cuidado respecto de ella.

Como parte de este proceso de recuperación de la identidad étnica y la reoriginalización cultural, la Tosepan comenzó en 2003 un esfuerzo de educación autónoma desde la cosmovisión maseualmej y tutunaku que enfatiza la formación desde el hacer y desde la vida cotidiana, inspirada en un nuevo imaginario social, el *yeknemilis*, una visión de la vida basada en una racionalidad liberadora alternativa a la idea del “desarrollo”, donde lo cuantitativo pasa a ser cualitativo, la medición del bienestar de la comunidad se mide a la luz de la vida digna y con una relación convivencial entre los humanos y la Madre Tierra, bajo una correspondencia intergeneracional, interbiótica e intercultural [González y Julián, 2021]. En este sentido, la identidad de la Tosepan se articula con base en el *yeknemilis* como meta y sentido de la vida, no se basa meramente en las ganancias económicas, sino en un equilibrio social, donde el ser humano no es productor sino cuidador de la fuerza productora, la Madre Tierra, entendiendo a la “economía” como un medio por el cual se puede alcanzar el *yeknemilis*, el buen vivir-buena vida de los pueblos maseualmej y tutunaku de Tosepan. Es una idea movilizadora, una alternativa a la visión occidental que va más allá de las nociones de “desarrollo” y progreso, es esa construcción social, liberadora y anticapitalista. Significa el sitio al que se pretende llegar y, a su vez, es el lugar en el cual ya se encuentran; es la aspiración de un mundo mejor y es el mundo en el que se sitúan [González y Julián, 2021].

Para impulsar este proceso educativo intercultural crítico, en 2003 se inauguró el Centro de Formación Kaltaixpetaniloyan. Según Cobo, Paz y Bartra [2018], este espacio está destinado al aprendizaje, enseñanza y capacitación, y combina la educación formal de infantes, jóvenes y adultos con la capacitación teórica y práctica sobre temas productivos, cívicos, tanto para cooperativistas como para la población pobre de la región.

Finalmente, a lo largo de toda esta historia organizativa hay que destacar la presencia de las mujeres, quienes desde el inicio han participado en las diferentes luchas, planteando y conquistando cada vez más espacios de igualdad, en todas las actividades de la cooperativa, lo que es evidente con la histórica presencia de una mujer socia como presidenta del consejo de administración de la cooperativa en 2016, sin que signifique que la igualdad es plena.

Esta revisión sintética de los principales hitos históricos de la Tosepan, muestra cómo el proceso de subjetivación política registrado empezó con ejes económicos y políticos definidos (la explotación y la dominación política caciquil), pero fue complejizándose para articular, desde la totalidad social, con diferentes ritmos, los ámbitos centrales en los que se disputa la autonomía al patrón de poder colonial-moderno capitalista mundial.

SUSTENTABILIDAD Y REPRODUCCIÓN DE LA VIDA Y DE LA MADRE TIERRA

Este apartado muestra la visión y las prácticas de la cooperativa Tosepan respecto de la sustentabilidad, en tanto resiliencia comunitaria que establece una síntesis de los saberes científicos y los saberes no científicos desde el imaginario propio, denominado *yeknemilis*, vida buena o buenos vivires, el cual concibe a la “naturaleza” como Madre Tierra, ser sagrado y animado que provee lo necesario para la vida humana y a quien se le debe agradecer y respetar. Es posible evidenciar en la experiencia de Tosepan una visión que tiene puntos de encuentro con la sustentabilidad descolonial,⁶ en términos, por un lado, de las relaciones entre los humanos y la “naturaleza”, tratando de erradicar toda forma de opresión y, por otro, de poder social, desde la totalidad y la socialización del poder, desde

⁶ Véase en este mismo libro el capítulo 3, de Marañón y López.

lo comunitario. La visión de Tosepan se apoya en los principios y valores del *yeknemilis*, imaginario que orienta la acción social no sólo en relación con la “naturaleza”, sino en todos los ámbitos y aspectos de la vida social, desde la relacionalidad, complementariedad, solidaridad y la autogestión.⁷ En este apartado, por tanto, se muestran prácticas relativas a las dos dimensiones de la sustentabilidad descolonial.

La sustentabilidad como relación entre los humanos y la Madre Tierra

Los socios de la UCTT, de origen maseualmej y tutunaku, tienen una concepción de sustentabilidad orientada a lograr una vida digna, cuidando a la Madre Tierra. Esta forma de convivir con la Madre Tierra puede apreciarse en los Jardines de Café y en los programas de salud y vivienda sustentable.

“Por eso al momento de sembrar y de cuidar de nuestros animales pedimos a la madre tierra y al padre sol que provean para que tengamos buenas cosechas. No sembramos con la idea de obtener ganancias económicas, sembramos para reproducir con dignidad nuestra vida y la de los demás” [Albores, 2017].

Jardines de café o Kuojtakiloyan

Los maseualmej, en virtud de la valoración que tienen sobre la Madre Tierra, han desarrollado los Jardines de café o Kuojtakiloyan, de conformidad con sus saberes y prácticas productivas que se basan en la diversificación de actividades y de cultivos, plantas, flores y árboles para asegurar la obtención de alimentos, medicinas, plantas rituales y ornamentales, árboles maderables, entre otros, destinados al consumo familiar y a la comercialización local, nacional e internacional, como es el caso del café. La sabiduría indígena se apropió literalmente de un cultivo exótico (el café,

⁷ En el apartado “Subjetividad, interculturalidad crítica, *yeknemilis* y reoriginalización cultural”, se presenta lo relativo a la cosmovisión maseual y el *yeknemilis*.

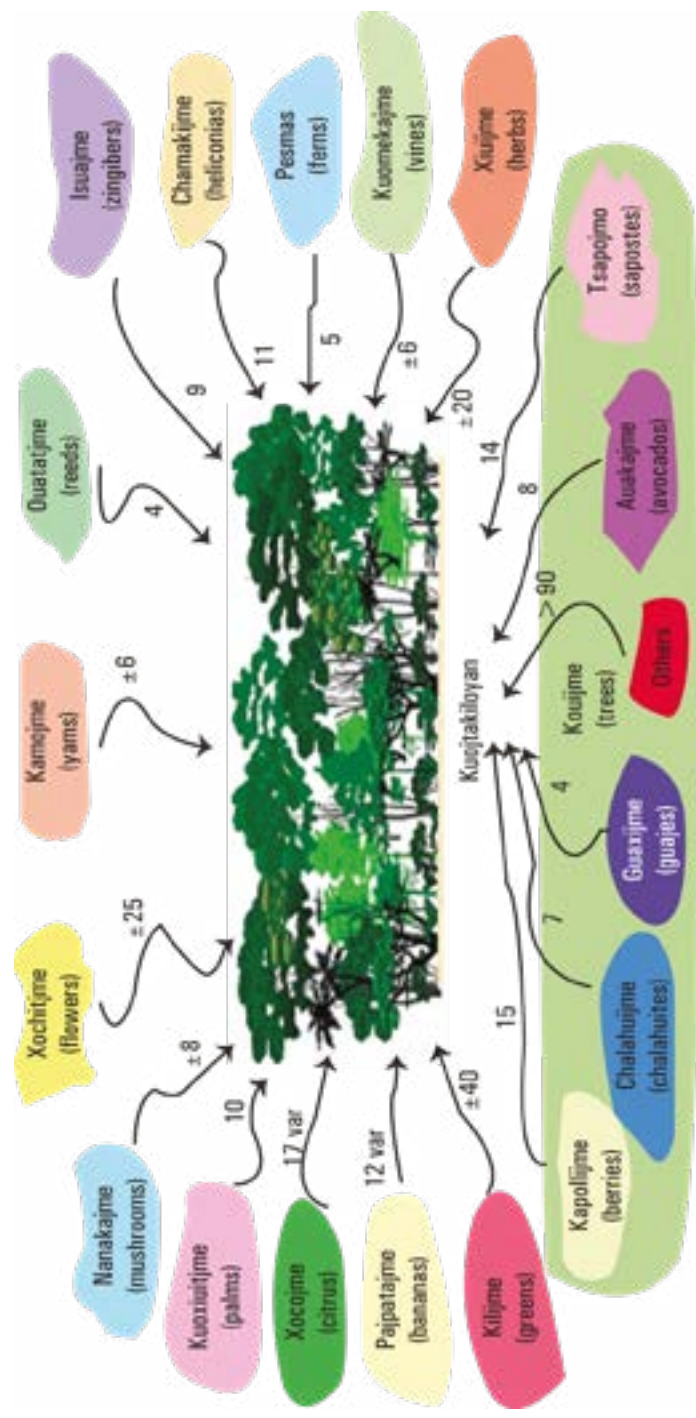
originado en África y traído a México a fines del siglo XVIII desde Europa), para adoptarlo y adaptarlo a los sistemas agroforestales nativos, sembrándolo acompañado de numerosas especies de plantas, como parte de lo que técnicamente se llama policultivo, pues sólo desde los setenta del siglo XX se extendieron los cafetales “modernos”, especializados y sin cubierta forestal [Moguel, 2015]. De este modo, el Jardín de café es una práctica extendida entre los productores de la UCTT: “a todas las parcelas les llamamos *kuojtakiloyan* que son parcelas muy diversas en árboles frutales, plantas medicinales y ornamentales, en una parcela no sólo encontrarás café, también naranja, mamey, flores que se pueden vender en la plaza, pimienta gorda” [Ofelio Julián en González y Julián, 2021].

De acuerdo con un estudio realizado con Tosepan Titataniske, se encontró que una sola hectárea de café bajo sombra diversificada contiene entre 40 y 140 especies de plantas útiles, tanto para el uso familiar y local como para su venta en los mercados nacional e internacional [Toledo *et al.*, 2015] (véase figura 1).

Los sistemas diversificados de café destacan por su importancia para mantener los equilibrios ecológico-“ambientales” y proporcionar elementos básicos materiales y subjetivos para la reproducción de los modos de vida “indígenas”, pues contribuyen a 1) la “fabrica natural” de agua en las cuencas hidrológicas; 2) la conservación de suelos, al reducir su erosión e incrementar la aportación de materia orgánica y su fertilidad; 3) el mantenimiento de la biodiversidad al ser refugio de una gran variedad de especies de plantas y animales; 4) la retención de carbono; 5) la baja o nula contaminación por agroquímicos; y 6) la reducción en el consumo de agua en el beneficiado del café y el reúso de la pulpa como composta [Toledo *et al.*, 2015].

El impulso de los Jardines de Café responde a valoraciones de tipo biológico-ecológico, ambiental, económico, cultural y social. Respecto de los valores económicos y productivos, el objetivo es combinar la producción para el mercado y para el autoconsumo. Y, en relación con las valoraciones espirituales y afectivas, la riqueza biológica existente en las regiones tropicales ha sido conservada en virtud de prácticas, creencias y conocimientos que preservan los grupos “indígenas” en la creación y el diseño de los jardines, pues a la naturaleza se la ve como la fuente primaria de vida que nutre, sostiene y enseña [Moguel, 2015: 44-45].

Figura 1. Sistemas tradicionales de café (Koujtakiloyan) en Puebla contienen más de 150 especies/hectárea



Fuente: Toledo *et al.* [2015].

La sabiduría y prácticas productivas maseualmej no se agotan en los Jardines de café, pues también están presentes las milpas, en las que se siembran diferentes variedades de maíz, frijol, chile, calabazas, jitomate y donde crecen diversos quelites:

los socios tienen sus parcelas especializadas en milpa, también son chiles, jitomates, tomates, quelites, calabazas, de todo tipo [...]; también aprovechan para sembrar frijol y maíz, con muchos otros vegetales que se pueden cosechar [...]; los socios pueden satisfacer necesidades de alimentación porque se puede vender, intercambiar, aquí mismo o en la plaza los domingos. Con el maíz también sucede [...] guardan maíz para todo el año y les queda un excedente y ese lo pueden vender [Ofelio Julián en González y Julián, 2021].

También destacan los acahuales, terrenos que se dejan descansar después de varios años de cultivo para que recuperen sus nutrientes, para obtener plantas medicinales, fibras, leña y una serie de alimentos, los cuales también podían provenir de la carne de animales de caza e insectos. Finalmente, se encuentran del mismo modo los huertos familiares o *kaltsintan*, o traspatios, que están localizados al lado o cerca a cada hogar, y que comúnmente son manejados por las mujeres y representan una importante reserva de productos alimenticios, medicinales, maderables, textiles, ornamentales, y otros [Toledo *et al.*, 2015].

La producción orgánica

La diversificación de los cafetales de sombra se ha visto fortalecida por las exigencias de los mercados de café orgánico y las normas emitidas por la Federación Internacional de Movimientos de Agricultura Orgánica (IFOAM, por sus siglas en inglés), las que establecen no sólo la no utilización de agroquímicos y la no generación de ninguna forma de contaminación ambiental, así como la exigencia de prácticas ligadas a la conservación del suelo y del agua, sino también el mantenimiento de una sombra diversificada que permita el mantenimiento de la biodiversidad local y regional, y también de las aves, para lo cual se requiere el cuidado del tipo y la diversidad de especies que componen los distintos estratos del agrosistema cafetalero.

En 2001, la Tosepan inició su incursión en la producción de café orgánico, lo que significó el reencuentro con la Madre Tierra, con las prácticas que se habían ido abandonando al cultivarlo según las indicaciones del Inmecafé:

Fue un paso importante para la organización y para los socios voltear el rostro al pasado para reconocer el trabajo de los abuelos, valorando cómo ellos cuidaban la tierra, el agua, las plantas y los animales del cafetal. Fue como un regresar al *ser y hacer campesino*, que se guía por la luna para realizar sus prácticas agrícolas; que produce abonos o alimentos para la tierra de manera natural; que pide permiso cuando chapea, porque le va a quitar parte de su cobija a la madre tierra; que traza curvas de nivel para cuidar el suelo; que le hace la media luna al cafeto para colocarle su alimento; que respeta los árboles nativos que dan sombra al cafetal, porque dan cobijo y alimento a aves y abejas, mismas que contribuyen a dispersar la semilla o a polinizar las flores [Albores, 2017].

Este proceso de conversión orgánica fue aprobado colectivamente considerando la necesidad de la diversificación de cultivos comerciales (como la pimienta gorda), sin dejar de lado la producción para el autoconsumo [Durán, 2018].⁸

La salud y el hogar sustentables⁹

La cooperativa Tosepan Pajti (en lengua náhuat, salud para todas y todos), se constituyó el 6 de mayo de 2009, buscando un sistema de promoción de la salud que se adecuara a las necesidades de las socias y los socios, debido a que enfrentaban agresiones, maltrato y discriminación en los hospitales del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) o el Seguro Popular, en los que, además, se registraba desabasto de medicamentos y de servicios de alta especialidad, a lo que se sumaba la lejanía de las comunidades,

⁸ Más detalles sobre la organización para la certificación orgánica se presentan en el apartado “Solidaridad y reciprocidad: una mirada descolonial a lo ‘económico’”.

⁹ Este apartado se ha elaborado principalmente a partir de los testimonios de Fabiola de la Cruz, coordinadora de la cooperativa Tosepan Pajti.

pues sólo había sedes hospitalarias en las cabeceras municipales o zonas turísticas.

En Tosepan Pajti predomina el trabajo femenino, como promotoras y como guardianas, por la relación establecida entre mujeres y labores de cuidado:

Cada promotora atiende alrededor de catorce comunidades, y asiste cada mes a una comunidad participando en las asambleas comunitarias, para conocer los problemas de salud existentes, los avances en las actividades impulsadas y el logro de los objetivos planteados [...]. Como las mujeres son las principales portadoras de saberes y prácticas médicas en el hogar, la comunidad y la cooperativa, ellas son las responsables en la estructura organizativa de la organización como guardianas que fomentan la visión y práctica de salud en sus hogares y comunidades [...]. A la guardiana, Tosepan Pajti, la denomina como la mamá que resguarda la salud de toda la familia, que se preocupa cuando los hijos o abuelitos se enferman, pues ellas son las que atienden, son las que están al pendiente de darles la comida, la medicina, entonces ella es como la responsable familiar [Fabiola de la Cruz].

La cooperativa entiende la promoción de la salud como un bienestar físico, mental y espiritual pues, mediante el impulso de acciones integrales dirigidas al individuo, a la familia, a la comunidad y al territorio y, mediante una estrecha vinculación con las socias y los socios, se busca lograr el *yeknemilis*, la vida buena, lo que requiere una alimentación saludable, trabajar con la tierra y producir los alimentos necesarios; además, se tiene que preservar la salud, no tanto centrarse en curar la enfermedad:

Cuando nos referimos a la vida buena es que las familias de los socios de la cooperativa Tosepan tengan un bienestar total. La visión que tenemos es ser únicos en la región donde las personas de las comunidades cuenten con todos los servicios de salud desde la promoción, prevención, hasta la atención especializada haciendo énfasis en el uso de la medicina tradicional [Fabiola de la Cruz].

Tosepan Pajti promueve mucho el uso preventivo y curativo de la medicina tradicional. Las promotoras reciben capacitación de las parteras y hueseros, que tienen un amplio y valioso conocimiento, y las promotoras lo comparten con las guardianas. Se trata, por ejemplo, de una amplia variedad de recetas de plantas medicinales de la región para curar enfermedades, pidiéndose a cada familia que siembre diez plantas medicinales

(sábila, menta, hierbabuena, zacate, limón, toronjil, vaporub, ruda y romero, entre otras) y tener su propio botiquín herbolario con una pomada para dolores de huesos, heridas y comezón, jabones para limpiar heridas, jarabe para la tos, una loción para limpiar las malas vibras llamada el vino espíritu, usado de manera preventiva en las personas (adultos y niños) que sufren una impresión muy fuerte, como el susto. Las guardianas se mantienen atentas a las enfermedades que se registran para tratar de encontrar las causas de dichos padecimientos y curarlos y, como ya saben para qué sirve cada planta, si un familiar tiene fiebre, ella toma la planta más adecuada (por ejemplo, la espinosilla), le agrega aguardiente y la macera, para que el enfermo se la tome esperando que se calme la fiebre. Al día siguiente, según la situación, deciden si van o no con el médico.

Las promotoras también trabajan junto con las guardianas en la concientización del por qué sembrar los alimentos y por qué tener una alimentación saludable. Las primeras organizan talleres de capacitación para las guardianas, incluyendo a sus pequeños hijos, para que siembren en huertos biointensivos para producir sus propios quelites, hortalizas y sus semillas como el cilantro, el jitomate riñón, el chile, el chiltepín, y la cebollina, y para preparar diferentes comidas, por ejemplo, usar las semillas como el pipián. Las compañeras promotoras también concientizan a las familias sobre por qué deben hacer sus propias compostas o lombricompostas, para fertilizar el suelo, y del rescate de la milpa. De esta manera, ellas mismas aprenden qué sembrar, lo que genera un ingreso económico y también que no dependan del mercado externo. Con estas prácticas, también se fortalece la economía solidaria dentro de la comunidad, porque ahí mismo ellas pueden vender su propia cosecha o intercambiarla con la vecina, con la con gente de la comunidad, y también pueden intercambiar las semillas; de este modo existe este ahorro de dinero. El intercambio de productos se realiza dentro de la Unión de Cooperativas el 15 de mayo, día de la fiesta de san Isidro. Las guardianas también pueden vender sus excedentes de plantas medicinales a la cooperativa para que ésta les dé valor agregado en el laboratorio por medio de productos herbolarios como jarabes, vinos para el susto, tés medicinales, alcoholaturas, pomadas y cápsulas que ayudan de forma natural y orgánica a aliviar algunas enfermedades y a fortalecer el sistema inmunológico.

Además de promover la preservación de la salud y una alimentación saludable, se pone atención en la higiene familiar y el entorno saludable con acciones muy importantes para mantener la comunidad limpia. Si en una comunidad, por ejemplo, hay mucha contaminación, en la asamblea comunitaria se fortalece la limpieza haciendo contenedores de bambú en donde se almacenan los residuos inorgánicos para que los recoja el camión. También se concientiza para evitar consumir con mucha frecuencia productos envueltos en plástico (bolsas y botellas), porque este material tarda muchos años en degradarse.

El hogar “sustentable” o la “sustentabilidad” desde casa

Una buena salud requiere una vivienda sustentable, la que ha sido impulsada con el programa de vivienda de la cooperativa Tosepantomin, el mismo que ha apoyado a los socios con préstamos para viviendas nuevas, para mejorar las ya existentes (techos, baños, cocinas, etcétera), para la incorporación de ecotecnias (captación de agua de lluvia, estufa de leña, tratamiento de aguas residuales) y la introducción de huertos y gallineros de traspatio, con materiales de la región.

Según Pérez [2011], el programa de vivienda sustentable tiene cuatro ejes: 1) uso racional del agua; 2) producción de alimentos; 3) reciclaje de residuos; y 4) uso eficiente de energía. Para avanzar en estos cuatro puntos, la Tosepan establece doce acciones a realizar; las primeras seis relacionadas fundamentalmente con la producción de alimentos (producción de carne de pollo, conejo y cerdo; producción de huevo; producción de hortalizas, plantas medicinales y ornamentales, de miel y de leche; y engorda de peces) y las demás con el reciclaje de residuos y uso racional de agua y energía (captación, filtrado y almacenamiento del agua de lluvia; sanitario ecológico; tratamiento de aguas residuales; producción de abonos orgánicos; uso de fogón con bajo consumo de leña; y captación de energía solar).

Se busca en la vivienda obtener un circuito de producción-consumo lo más cerrado posible: utilizar el agua captada de lluvia para los módulos productores de alimentos; los estiércoles y desperdicios de estos últimos para la fabricación de abonos orgánicos; con los abonos se alimenta a las plantas de traspatio o el cafetal; las aguas residuales, una vez descontaminadas, se

pueden usar para la engorda de peces, entre otros. Ésta es una iniciativa que, pese a ser de gran importancia, no se ha logrado poner en marcha adecuadamente hasta el momento. La falta de recursos para desarrollarla y la necesidad que tienen los socios de obtener ingresos en el corto plazo, en un contexto de ausencia de apoyo por parte de la política pública para proyectos como éste, hacen difícil su implementación [Pérez, 2011: 143-144].

No obstante, la vivienda u hogar sustentable tiene también una dimensión cultural y espiritual y en relación con el “medio ambiente”, como dice Rosalina Taboada:

Es que esa es una concepción también cultural, la del hogar sustentable, porque en la lengua náhuatl, hay dos conceptos; cuando dicen *kali*, se refiere a la casa como espacio físico, pero cuando dicen *tochan* ya no es la casa, es la casa más todo lo que está en la casa y las relaciones que se dan con la familia, pero también con el entorno, con el medio ambiente. El hogar sustentable implica no solamente que haya una buena casa, un espacio digno para vivir, sino también que las relaciones entre la familia también estén bien, lo mismo que la relación con el medio ambiente, una relación muy arraigada de cuidado de las plantas y de los animales [julio de 2021].

Don Romualdo también enfatiza las diversas valoraciones del hogar, como habitable, cómodo, con comida sana y en el que la familia esté en armonía:

Es al final fijarse ese horizonte, sí. Yo creo que la vivienda es ese espacio habitable y cómodo, tener un huerto que me dé para comer sano, de calidad, o por lo menos un complemento importante [...], un hogar donde la familia está en armonía, como antes, un poco donde las familias eran ampliadas, donde vivían la abuela y el abuelo y vivían bien. Era un momento que no existía esta dinámica que nos han impuesto, era el campo, el señor iba al campo, la señora iba a darle de comer al campo, regresaban, convivían. No había mucho de qué hablar, o más bien, sí había, pero era del campo, de la cultura, de las tradiciones [julio de 2021].

Y don Romualdo enfatiza la necesidad de buscar la felicidad con los seres humanos y el “ambiente” o “entorno”, que hace referencia a la Madre Tierra: “armonía con tu entorno, con tus seres, con tus vecinos; y una armonía con la naturaleza, produciendo, trabajando en lo que tú quieres,

produciendo lo que tú consumes [...]. La felicidad está en las relaciones con tus seres como humanos y con el ambiente”.

LA SUSTENTABILIDAD COMO SOCIALIZACIÓN DEL PODER O PODER SOCIAL

Esta vertiente de la sustentabilidad descolonial está relacionada con el ejercicio de la sustentabilidad como una práctica que afecta todos los aspectos de la vida social y es impulsada por una autoridad colectiva cooperativo-comunitaria, que va gobernando de manera autónoma y construyendo políticas públicas no estatales para progresivamente atender el conjunto de necesidades de las socias y los socios y sus familias, en una relación de disputa y complementariedad con el Estado.

En el caso específico de Tosepan, sus integrantes se organizaron colectivamente para ir construyendo su propia autoridad colectiva cooperativo-comunitaria, para luchar contra la dominación económica y político-social; es decir, por un lado, contra la estructura de poder caracterizada por el caciquismo y la explotación económica por medio de los mercados de productos, de crédito y de fuerza de trabajo [Martínez, 1991; Payán, 1992; Aguilar y Mora, 1991; Aguilar, 1986]. En este largo proceso de lucha que busca revertir progresivamente la dominación y explotación ejercidas por el patrón de poder colonial-moderno capitalista, Tosepan ha ido diseñando e impulsando un proyecto desde la totalidad social, profundizando, primero, los aspectos materiales de la resistencia y, luego, incorporando elementos subjetivos centrales para no sólo resistir, sino re-existir; es decir, para ir re-creando desde la cotidianidad una nueva forma de vida, desde su cosmovisión, su racionalidad, su historia y su autonomía, en un proceso amplio de reoriginalización cultural hacia la descolonialidad del poder.

En todos estos procesos de resistencia y reexistencia descoloniales emprendidos por la Tosepan, dos elementos centrales son, de un lado, la forma específica de la estructura política de gobierno caracterizada por una asociación creativa de lo cooperativo y lo comunitario, concebidos desde la autogestión y la autonomía y, del otro, el impulso de políticas públicas no estatales, para ir plasmando otra forma de vivir, en cada uno de los ámbitos centrales de la existencia social [Marañón, 2016].

El rasgo específico de esta estructura de gobierno cooperativa es que las decisiones se toman por medio de asambleas periódicas, de modo que los problemas específicos son discutidos, primero, en asambleas cooperativas locales, luego en las asambleas regionales y, posteriormente, en las asambleas realizadas por el Consejo de Administración, en un proceso de información, discusión y retroalimentación permanentes.

En las cooperativas, la asamblea general es la máxima autoridad, y las socias y los socios participan con voz y voto. En Tosepan, la comunidad misma es la máxima autoridad y las decisiones son tomadas por consenso, de modo que, en cada acción colectiva, cada comunidad representa la decisión colectiva de los habitantes del pueblo. De este modo, mientras que en el movimiento cooperativo se trata de garantizar la participación de los socios como individuos, en los pueblos indígenas se busca garantizar la cohesión comunitaria. Por tanto, Tosepan tiene a la asamblea como máxima autoridad y establece dos niveles de participación, uno comunitario y otro regional. En el primer nivel, la participación se realiza desde las cooperativas locales (no legalizadas), unidades organizativas que funcionan en cada comunidad, y en las que las decisiones se toman en asamblea, la máxima autoridad en el ámbito comunitario. En el nivel regional, se cuenta con la Asamblea Regional de Mesas Directivas; estas asambleas se celebran en el local de la Cooperativa Tosepan Titataniske, con la participación de las Mesas Directivas de todas las cooperativas locales, para discutir, analizar y tomar decisiones de los asuntos de la organización. Por esta razón, en lo formal, la Asamblea Regional de Mesas Directivas es la máxima autoridad de la Tosepan Titataniske. Finalmente, según el reglamento, se procura que todas las decisiones se tomen consensualmente, pero si se requiriera votación, en las Asambleas de Cooperativas Locales votará cada socia y socio, mientras que, en la Asamblea Regional, cada Cooperativa Local equivale a un voto, más allá del número de socias y socios que la integren [Durán, 2018: 102-104].

En el impulso de las políticas públicas no estatales por parte de Tosepan destacan las relativas a la disputa por el control del excedente que resulta de la producción y comercialización de productos orgánicos, desde una base sustentable y la creación de un espacio cooperativo de ahorro y crédito, y la recuperación de la cultura. En estas tres dimensiones, la Tosepan está disputando al patrón de poder colonial/moderno capitalista el significado

y prácticas concretas de lo “económico” y de la subjetividad, disputando, pues, el quién manda y quién obedece, en términos de relaciones de poder tanto fuera como dentro de la cooperativa.

Finalmente, esta autoridad colectiva, en alianza con otros sectores sociales, ha impulsado desde 2008 la defensa organizada del territorio frente a proyectos mineros e hidroeléctricos, lográndose la aprobación del ordenamiento territorial integral y luego la constitución del Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC); habiéndose logrado hasta la fecha impedir la instalación y la puesta de marcha de los proyectos extractivistas [Beaucage *et al.*, 2017; Amaro, 2017; Linsalata, 2017].

Nos hemos organizado para defendernos de la voracidad de grandes empresas depredadoras en nuestro territorio. Para ello, realizamos ordenamientos ecológicos y territoriales municipales y comunitarios a nuestro modo y formamos un organismo autónomo para la gestión del ordenamiento ecológico territorial maseualmej. Para frenar el deterioro, la contaminación y conservar, mejorar y reconstruir nuestros ecosistemas, nuestros bosques y manantiales, se tienen que respetar los acuerdos comunitarios respecto al uso del suelo. Por ejemplo, para que la autoridad municipal o empresas privadas respeten los acuerdos, formamos un órgano de gestión del territorio que, en Cuetzalan, llamamos Comité de Ordenamiento Ecológico Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC) [Tosepan, 2020: 30-31].

En este apartado sobre la sustentabilidad, se ha tratado de presentar la visión y las prácticas de la Cooperativa Tosepan, las mismas que impulsan una forma de relación entre los seres humanos y la “naturaleza” caracterizada por la unidad y no la separación entre ambos, de modo que ella tiene vida, ya sea como río, agua, montaña, árbol, bosque, cueva, y tiene un carácter sagrado que impone límites morales y espirituales a su utilización, para que pueda regenerarse. Ésta es una relación entre humanos y “naturaleza”, de convivencia, de reciprocidad y no de dominación y explotación, que parte de cuidar a la Madre Tierra para posibilitar la vida humana, una manera de ser y vivir en el mundo opuesta a la del “desarrollo sustentable”, ideología del capitalismo para justificar la acumulación de capital.

SOLIDARIDAD Y RECIPROCIDAD: UNA MIRADA DESCOLONIAL A LO “ECONÓMICO”

Este apartado tiene por objetivo presentar las concepciones y prácticas de solidaridad económica (solidaridad y reciprocidad) que caracterizan el modo de vida campesino-“indígena” maseualmej, orientado hacia otro horizonte de sentido, conocido como *yeknemilis*-vida buena-buenos vivires. Así, primero se presenta la especificidad de la racionalidad no sólo “económica”, sino de vida, de estos sujetos sociales; después se discute la centralidad del trabajo comunitario y colectivo, como cemento solidario y recíproco de las relaciones sociales; también se recuperan algunos elementos de la producción orgánica, que genera ingresos monetarios a partir de una concepción y prácticas de respeto a la Madre Tierra, lo que configura una visión de sustentabilidad opuesta a la del “desarrollo sustentable”; finalmente, se aborda el impulso de una estructura colectiva de financiamiento a partir de los ahorros de los socios.

La racionalidad campesino-“indígena”: valores de uso, diversificación y respeto a la Madre Tierra

La Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske promueve otra forma de “economía” —no hegemónica—, pues “la cooperativa no busca el lucro sino el bien comunitario” y “lo que se busca es que las familias mejoren sus condiciones de vida y también que lo que se produzca tenga armonía con el ambiente” [González, 2019]. Esto tiene estrecha relación con la racionalidad campesina, la misma que no tiene como objetivo la ganancia monetaria [Chayanov, 1975], pues se basa en la cooperación [Golte, 1980] y el cuidado de la Madre Tierra [Moguel, 2015]. Estos rasgos culturales y de acción (racionalidad no instrumental, diversidad, cooperación) son los que inspiran la resistencia y reexistencia de Tosepan contra el patrón de poder colonial/moderno capitalista y sus formas de dominación y explotación. En el plano “económico”, es una confrontación entre valores de uso, desmercantilización, trabajo colectivo, diversificación, cuidado de la Madre Tierra contra valores de cambio, trabajo individual egoísta, especialización y despojo de la “naturaleza”.

De acuerdo con esta racionalidad, Tosepan está integrada principalmente por pequeños productores, además de artesanos, albañiles, profesionistas, entre otros, quienes, bajo un modo de vida campesino, desarrollan sistemas de cultivos diversificados de los que obtienen una gran variedad de productos, entre los que sobresalen el café y la pimienta gorda destinados a la exportación, mientras el maíz se orienta al autoconsumo. Estos sistemas productivos tienen los siguientes rasgos: a) 74 % de la superficie total que poseen los socios se dedica al cultivo de café, bajo un sistema de producción en policultivo tradicional, altamente diversificado; b) en promedio, la superficie cultivada de café es cercana a una hectárea; c) 17 % de la superficie total es dedicada al cultivo de maíz, una extensión reducida insuficiente para las necesidades familiares, por lo que también se recurre a la renta de terrenos ajenos para sembrar más; d) 9 % restante de la superficie total, es dedicada a otros cultivos como la caña, potrereros, cítricos, entre otros; e) debido a que la pimienta gorda es una planta nativa de la región, su proceso de producción se ha dado en asociación con otros cultivos, principalmente en cafetales, y se tiende más al cultivo que a su recolección; f) los cafetales se asocian con otras plantas cuyos productos son de carácter comercial, como mamey, nuez de macadamia y canela; y g) desde hace cinco años los socios cooperativistas han incursionado en el acopio y comercialización de miel virgen, producida por la abeja nativa *Scaptotrigona mexicana* [Durán, 2018: 58-59]. La diversificación se orienta al autoconsumo y la venta, y se concreta a través de los Jardines de café, del huerto de traspatio y de la milpa. La diversificación es practicada por las socias y los socios y por la cooperativa, la que se ha asumido como estrategia de desarrollo regional desde un movimiento social [Durán, 2018: 59].

Cooperativismo comunitario, trabajo colectivo, sistema de cargos

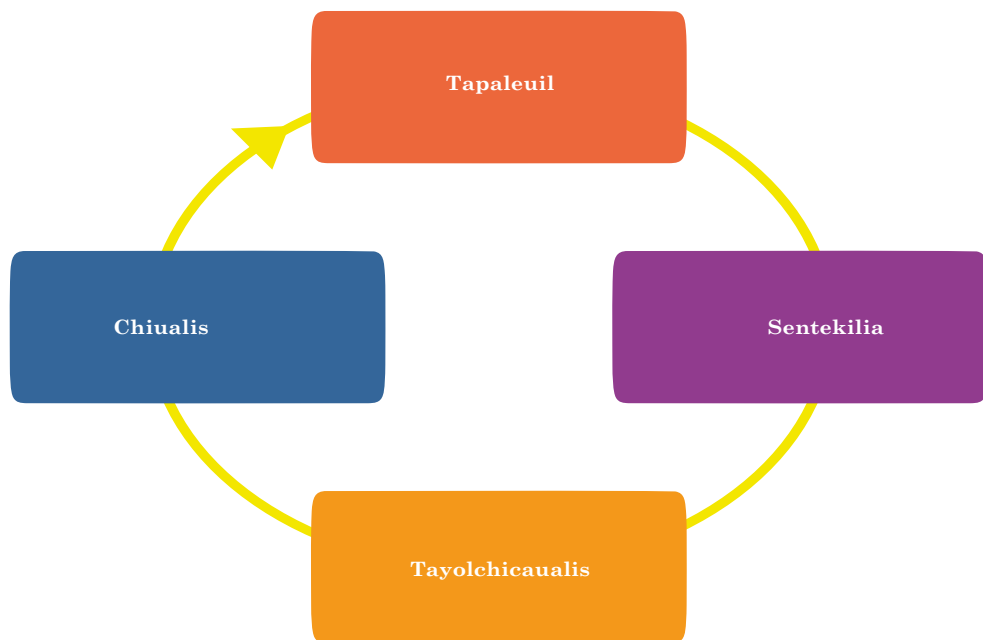
La Tosepan ha encontrado en la propuesta cooperativa una forma organizativa que ha adaptado a la cultura y práctica comunitaria, dotando a la asamblea, instancia central de toma de decisión, de una representatividad que abarca a las 450 cooperativas locales, las nueve cooperativas regionales y a las tres asociaciones civiles.

Beaucage [2012: 83-85] sostiene que las organizaciones de la Sierra Norte de Puebla se arraigan en una vieja costumbre de cooperación, pues si bien la producción de subsistencia es familiar, existe una tradición de trabajo colectivo en dos vertientes, la “mano vuelta” (*momakepa*) para labores agrícolas, construcción y reparación de las casas, por un lado y, por otro, la faena “trabajemos juntos” (*tisentekitinij*) para realizar obras de interés colectivo, como la refacción de los caminos o de los edificios públicos, civiles y religiosos. El trabajo colectivo estaba supervisado por responsables, nombrados por las autoridades elegidas, quienes desempeñaban de forma gratuita sus funciones como el conjunto de las autoridades locales dentro de lo que se llama el sistema de cargos. El desempeño de la Unión de Pequeños Productores de la Sierra, antecedente de la Tosepan, se basó en esta doble tradición de trabajo colectivo y sistema de cargos, pues se contó con la faena comunitaria, voluntaria, para los trabajos esenciales, entre ellos, la carga y descarga de los camiones y el arreglo de los locales. Al mismo tiempo, la mayoría de los cargos directivos de la Unión fue ocupada por *personas de respeto*, de gente de experiencia y comprometida con la vida política y ritual local.

La visión del trabajo en la Tosepan es más amplia que la eurocéntrica, la misma que presenta al empleo como la única manera legítima de conseguir los ingresos necesarios para vivir. Se trata de una concepción en la que el trabajo no está separado sino asociado con la vida y vinculado con la esfera comunitaria:

En la cultura *maseualmej*, el trabajo es denominado *tekit*, y se despliegan cuatro formas que posibilitan la reproducción de la vida en su conjunto: *a*) el *tapaleuil* (trabajo comunitario) es el que realizan dentro de la comunidad bajo las faenas que pueden ir enfocadas a la mejora comunitaria o a la ayuda del otro, bajo una reciprocidad simple; *b*) el *sentekilia* (trabajo familiar) es realizado por las familias en la milpa, es el principal cultivo del vínculo transgeneracional dentro de la cooperativa, permitiendo la apropiación del proyecto y la reproducción de los saberes locales; *c*) el *chiualis* (trabajo doméstico), principalmente realizado por las mujeres dentro de las familias [...]; *d*) el *tayolchicualis* (trabajo cooperativo) son actividades donde la comunidad genera beneficios colectivos para la reproducción del colectivo en su conjunto, con ello se socializa el poder y se modifican las relaciones de poder dentro del colectivo [González y Julián, 2021: 124].

Diagrama 1. *Tekit* en la visión masewal. La reproducción de la vida



Fuente: González y Julián [2021].

Estas formas de trabajo, en el contexto de la identidad étnico-cultural maseualmej, tienen como características centrales el apoyo mutuo y la reciprocidad, pues:

Todas estas formas de trabajo tienen como base el *tamakepalis*, se puede traducir al español como apoyo mutuo y reciprocidad. La ayuda mutua, es entre hermanos, nace del principio de *takoujtamatis* (saberse como en un árbol) que en español podríamos entender como confianza en uno mismo y con la comunidad. Con este principio de confianza, se brinda el apoyo al otro desde el corazón y con el corazón, un corazón bueno, que se reconoce como uno de los principios fundamentales del *yeknemilis*. Es una reciprocidad simple, se le da al otro sin esperar nada a cambio, pero con la seguridad de que cuando tu necesites de la comunidad, esta estará ahí para ti. Se asume como una tarea colectiva, un *tamakuilis* (tomar en las manos), es decir, así como se toman de las manos para defender la vida, para trabajar la tierra, para la festividad, también se hace ante la adversidad [González y Julián, 2021: 124-125].

La producción orgánica

La decisión de los socios y de la Unión por incursionar a partir del 2000 en los mercados orgánicos internacionales, ha sido un factor de gran importancia para revitalizar la diversificación, tratar de estabilizar la “economía” de los socios de la organización y de recuperar y/o fortalecer formas respetuosas de relación con la Madre Tierra.

Esta decisión se vio favorecida desde fines de los ochenta con la crisis de rentabilidad del café por la desaparición de la Organización Internacional del Café, y del Inmecafé, se registró también una fuerte helada que malogró la mitad de las cosechas, además de una elevada deuda bancaria. En este contexto, se discutía si se debía cambiar de cultivos, especializarse en el policultivo comercial o en el café bajo sol o diversificar [Ramírez, 2017: 83].

Después de arduas y prolongadas discusiones, en el año 2000 se inició la transición de los primeros productores hacia la producción orgánica y tres años después se lograron las primeras certificaciones y exportaciones a Europa, primero de manera indirecta y luego por medio de la Masehual Xicaualis a Alemania, Holanda y Japón. Todo este proceso no sólo implicó una transformación de la forma de trabajo en las parcelas, sino que exigió hacer cambios y desarrollar innovaciones en los ámbitos del acopio, la transformación y la comercialización del café [Ramírez, 2017: 150].

La implementación de este programa contempló: a) seguir acopiando y comercializando el café convencional para los productores que no participaran en el programa para que no quedaran en manos de los acaparadores; b) alejarse de las prácticas convencionales que tenían fuertes impactos sobre la naturaleza; y c) mejorar la capacidad de autosubsistencia. De este modo, la organización tomó en sus manos el impulso del Programa Orgánico, para lo cual se conformó un grupo de productores para iniciar el periodo de transición, se diseñó una estrategia de capacitación y asistencia técnica en agricultura orgánica, y se estructuró el Sistema de Control Interno para gestionar el proceso de certificación, el cual implicaba llevar controles y registros del proceso de producción.

En Tosepan, existe un conjunto de beneficios para los socios productores de café orgánico, siendo el más importante la reducción de la vulnerabilidad política y económica de los productores frente a los intermediarios

o coyotes, quienes establecían de manera discrecional el precio de venta, la calidad y el peso de las cosechas [Gutiérrez y Sosa, 2014: 12]. En términos concretos, esto se evidencia: a) en la posibilidad de vender la producción en mercados orgánicos internacionales, por medio de la organización, la que ha logrado la regulación del precio de compra y la garantía de pago de dicho precio; b) en la recepción de asesoría y capacitación para el cumplimiento de los requisitos que exige la certificación orgánica (manejo del cultivo, fertilización, control de plagas, corte, limpia, despulpada) y la inspección interna; c) en el financiamiento de la Tosepantomín a tasas de interés menores a las otorgadas por la banca comercial; d) en la gestión de programas gubernamentales para construir y equipar sus propias instalaciones en Cuetzalan, para crear centros de acopio en las comunidades, así como adquirir a precios subsidiados despulpadoras, tinas de lavado, palas y otras herramientas; y e) en la búsqueda de nuevos mercados para el café, pimienta y miel [Pérez, 2011: 210-213].

Actualmente, el Programa Orgánico está conformado por nueve laboradores (trabajadores productores), el coordinador, el responsable del control interno, seis promotores y un asesor. Hay 480 productores socios, de los cuales alrededor de la mitad son socios activos que acopian la producción obtenida en 240 hectáreas con la cooperativa (el resto no lo hace porque tiene los terrenos en transición, otros productores ya están muy mayores, y otros prefieren vender a los coyotes cuando los precios son altos o cuando tienen urgencia económica). En el acopio, almacenamiento, beneficiado y la comercialización participan otras 40 personas. Anualmente se exporta, en promedio, 17.5 toneladas de café orgánico [Herminio, enero de 2023].¹⁰

La disputa por el sentido de las actividades financieras: la Tosepantomín

A fines del siglo pasado, en función de las discusiones colectivas y la decisión de fortalecer la autonomía de la organización, se impulsó la creación de instrumentos de apoyo solidarios que contribuyeran a financiar los procesos productivos y reproductivos. En relación con lo primero, destaca la

¹⁰ La certificación y exportación de productos orgánicos incluyen la pimienta, además del café.

creación, en 1998, de la Cooperativa de Préstamo y Crédito Tosepantomin (“dinero de todos”), ya que antes de su creación existía un sistema financiero comercial (Bancoppel, Compartamos Banco, Banamex, etcétera), que no operaba en función de las necesidades de la comunidad, negándole ser sujeto de crédito a muchos de los habitantes de la comunidad y asfixiando con altas tasas de interés a los pocos que sí lograban obtenerlo. Con esta premisa fue que alrededor de 1 400 socios decidieron crear una caja de ahorro solidaria (Tosepantomin), con un monto inicial de 636 000 pesos, con los objetivos de fomentar el ahorro entre las socias y los socios, impulsar sus proyectos productivos con los excedentes y recursos de la Tosepantomin, así como estar preparados ante adversidades que pudieran poner en riesgo su patrimonio, la integridad propia o de su familia, o ante gastos corrientes (escuela, modificaciones estructurales de la vivienda, entre otros). Al ser los ahorros la principal fuente financiera para otorgar créditos, Tosepantomin tiene autonomía de gestión y puede generar estrategias que no son dictadas por las instituciones crediticias, fomenta la cultura del ahorro porque mejora la autoestima de sus socios al darles confianza en sí mismos y porque disminuye su vulnerabilidad, ya que el ahorro: *i)* les ayuda a romper la dinámica de la subordinación; *ii)* les permite tener el dominio de un recurso sobre el que pueden decidir en el momento que se requiera; *iii)* disminuye la dependencia económica de la mujer respecto al hombre; *iv)* despierta el interés por hacer un uso del ahorro en beneficio de las necesidades de la familia; y *v)* permite enfrentar mejor los momentos difíciles como las enfermedades, los daños causados por los desastres naturales o cualquier necesidad no prevista. Las modalidades de ahorro ofrecidas son cuenta corriente, inversión a plazo fijo, infantil y festividades y compromisos, seguro de vida, salud y vivienda. Los tipos de créditos son el agropecuario convencional, agropecuario orgánico, creditraspatio, vivienda, credimujer, comercial, creditransporte (compra de vehículos), y yolchicaualis (para consumo y gastos diversos, escolares, médicos, enseres domésticos y funerarios) [González y Julián, 2021].

La cooperativa cuenta, además, con los fondos para el manejo del excedente, están el Fondo de Reserva General, el Fondo de Obra Social y el Fondo de Educación Cooperativa. A fines de 2021, la Tosepantomin contaba con 46 000 socias y socios en 480 comunidades atendidas —78 % es indígena, y 76 % corresponde a mujeres—; entre 2009 y 2021, el volumen de

ahorros captados pasó de 91 a 604 millones de pesos, y el monto de créditos otorgados de 99 a 504 millones. Existen nueve sucursales y 14 centros de atención distribuidos en diversos municipios. Se obtuvieron más de tres millones de pesos en excedentes de ese ejercicio, que fueron destinados al Fondo de Reserva General, Fondo de Obra Social y Fondo de Educación Cooperativa (Presentación Tosepantomin, julio y diciembre de 2021).

Los efectos más importantes de Tosepantomin se refieren a generar empleos, disminuir la emigración, dinamizar la economía regional, fortalecer el sentido de seguridad de las familias, agregar valor a los productos del campo, fortalecer las costumbres y la cultura, y contribuir a superar con mayor rapidez los efectos causados por los desastres naturales (Presentación Tosepantomin, julio y diciembre de 2021).

Lo presentado en este subapartado muestra los esfuerzos de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske para resistir y reexistir en la dimensión “económica”, impulsando la solidaridad económica sobre la base de racionalidades no instrumentales, de la diversidad, la reciprocidad y la participación organizada en el comercio internacional de café orgánico.

SUBJETIVIDAD, INTERCULTURALIDAD CRÍTICA, YEKNEMILIS Y REORIGINALIZACIÓN CULTURAL

Este apartado tiene por finalidad mostrar algunos de los rasgos más importantes de la subjetividad de los maseualmej organizados en la UCTT, entre ellos, su particular cosmovisión sobre la Madre Tierra, la cual implica miradas y prácticas sustentables de respeto y cuidado, como rasgo central, y ha sido reforzada por las prácticas de producción orgánica; la producción de un nuevo imaginario social, denominado *yeknemilis* y asociado a los buenos vivires, orientado a la búsqueda de un nuevo modo de vida caracterizado por la solidaridad, reciprocidad y complementariedad entre los humanos y la Madre Tierra y la erradicación de las relaciones de dominación y explotación; un esfuerzo de recuperación de la identidad étnico-cultural y de la lengua que se centra en la estructuración de un proyecto educativo cuyos contenidos parten de la vida diaria y de las necesidades de las socias y los socios.

El amor a la Madre Tierra, Totaltikpaknantsin, en la cultura maseualmej, la base de la sustentabilidad

La sustentabilidad maseualmej está relacionada con la cosmovisión maseualmej, según la cual la Madre Naturaleza es denominada también “medio ambiente”, “naturaleza” o “entorno”, pero ninguna de estas denominaciones se apoya en visiones antropocéntricas, dualistas, utilitaristas y de dominación y explotación. Por el contrario, se considera que el “entorno”, con el que se convive día tras día, es un espacio animado en el que coexisten hombres, animales y plantas, junto a una diversidad de entes extrahumanos, como las divinidades y seres sobrenaturales, la mayor parte de ellos vinculados con el espacio de la “naturaleza”, como son los cerros, ríos, saltos, pozos, bosques y las cuevas; y en el ámbito doméstico, con el fogón y el temascal. De allí la importancia de mantener una buena relación con todo el “entorno” y sus moradores. Los nahuas reconocen en los entes extrahumanos una capacidad superior para ayudarlos a resolver toda clase de problemas vinculados con su existencia cotidiana, y también son considerados los responsables de la buena marcha del mundo. Por esto realizan ofrendas y prácticas rituales. Con estas acciones, el ser humano espera influir en las fuerzas de la “naturaleza” que inciden de manera directa en sus medios de subsistencia, en su integridad física y en su bienestar. En definitiva, el ser humano busca mantener el equilibrio del “entorno” donde se mueve [Báez, 2004].

Albores [2017] sostiene que la identidad¹¹ de un maseualmej se refleja claramente en lo que siente y piensa, mediante lo que un cooperativista compartió en un taller en 2016, sosteniendo que la tierra es un ser vivo y que tiene guardianes:

Nosotros creemos que la tierra está viva y es como nosotros. La tierra tiene sus huesos y son las piedras, es lo que la sostiene. Imagínense que fuéramos pura carne, no podríamos sostenernos. Por eso decimos que las piedras, las rocas, son muy importantes [...]. Esto es lo que nos hace ser maseual y nos hace diferentes. Porque creemos que el territorio y todo lo que existe en él tiene sus

¹¹ Se refiere a la identidad étnica, la misma que tiene pleno sentido si es asumida como una manera de impulsar cambios en las relaciones de poder [Aguilar y Mora, 1991].

propios guardianes y los respetamos y lo que nos diferencia es que queremos lo que hacemos, le tenemos amor a nuestro trabajo [citado en Albores, 2017].

Dichos grupos culturales, pese al proceso de cristianización iniciado en el siglo XVI, no conciben ni practican las relaciones con la “naturaleza” desde la dicotomía o dualismo occidental, pues ellos veneran la tierra y el agua e interactúan con poderosos seres no humanos sobre la base de una relación recíproca con las entidades no humanas, las que tienen una significativa influencia sobre la vida humana. Los ríos tienen agencia y son la morada de duendes que pueden ejercer influencia sobre la muerte, salud y riqueza humanas. En la cosmovisión nahua, el agua es considerada como la sangre de la Tierra, cumpliendo un rol crucial en la relación recíproca entre los humanos y el cosmos [Báez y Gómez, 2000].

Producción orgánica y el regreso subjetivo a la Madre Tierra: testimonio de un cafeticultor

La producción orgánica¹² ha tenido un gran impacto, de orden subjetivo, cultural e identitario, que consiste en la recuperación y fortalecimiento de la cosmovisión maseualmej, especialmente en lo relacionado con la visión sagrada, animada, de la Madre Tierra, y la necesidad de producir respetándola y cuidándola, reencontrándose con la Madre Tierra, a quien había dejado de lado cuando siguieron las pautas de cultivo del café según la visión de la Revolución verde que habían aprendido con los asesores del Inmecafé. Este reencuentro se puede apreciar a partir del testimonio de don Bonifacio Iturbide, socio de la cooperativa, quien comparte la adopción de la visión y prácticas agroecológicas, para lo cual tuvo que tomar consciencia del daño que ocasionaban los herbicidas a la salud humana:

me acuerdo del gramoxon, de los primeros herbicidas que llegaron por acá. Y pues empezamos a ver que efectivamente era muy rápido. [...] Cuando empezamos a conocer este líquido, pues, mucha gente se emocionó, decían para

¹²Véase un desarrollo de este programa en el apartado “Solidaridad y reciprocidad: una mirada descolonial a lo ‘económico’”.

que no nos cansemos tanto [...] yo poco lo usé, realmente porque también implicaba dinero, que en el campo poco tienes [...] la última vez que lo utilicé todavía fue en el 2007 en mi parcela, y lo que sentí mucho fue el impacto de su olor fuerte intenso, tan es así que tuve fiebre, me dolía la garganta, me enfermé y dije, bueno, esto no está bien. Y entonces agarré la bomba y dije, vamos a pararle tantito a esto, y a ver qué sale, porque me puedo enfermar o me puedo morir un día, solamente por el olor [Don Bonifacio].

Luego senti piensa sobre el efecto negativo de los herbicidas en la ecología y en la Madre Tierra:

Y ya después en el 2008 que llego a la cooperativa, empiezo a oír de la producción orgánica, dije, bueno, pues ahora menos voy a rociar, y viendo los videos que contienen los herbicidas, los plaguicidas, los insecticidas, fue cuando dije, yo ya no voy a seguir rociando [...]. Y fue por salud, lo que me implicó en primer momento la decisión, ya después saqué en la cooperativa el conocimiento, el daño ecológico: ya no es sólo de salud, el daño a la Madre Tierra [...], pero no sabía qué daño ocasionaba a la Tierra. Todos los insectos, todos los microorganismos que existen se los acaba, cuando se aplica el herbicida, se seca, se quema, se acaba todo, no hay vida [...] fue lo que me motivó a pensar en ser productor orgánico [Don Bonifacio].

Finalmente, Bonifacio, comparte la experiencia espiritual, la alegría interna, que significa la restitución de la diversidad biológica sumada a la recuperación de una visión de cuidado de la vida y la Madre Tierra:

¿cuáles son los principales logros de este trabajo?, pues yo creo es la permanencia de árboles, de los cafetales, de pimientas, de flora, principalmente de flora, de plantas alimenticias, de plantas que son especie para la comida, para mí eso es. Donde yo veo un terreno con árboles, con café, con pimienta, sientes alegría. Y yo creo que ese logro no tiene forma de morir. Es una paz interna, es algo que dices, esto es parte de mi vida, es parte de mi yo. Ver la milpa grande; cuando no tiene el elote, ni la mazorca, y saber que no tienen agroquímicos y ver que está dando un poco, a mí me emociona, tan sólo cuando sientes que la hoja de la milpa en la tierra, cuando pasas es vida, es algo distinto que no se puede explicar. Para mí ése es el logro más importante. El adentro, el alma, el corazón, el pensamiento [...]. En la forma de producir hay una lucha por conservar la tierra [Don Bonifacio].

El *yeknemilis* como horizonte de sentido histórico

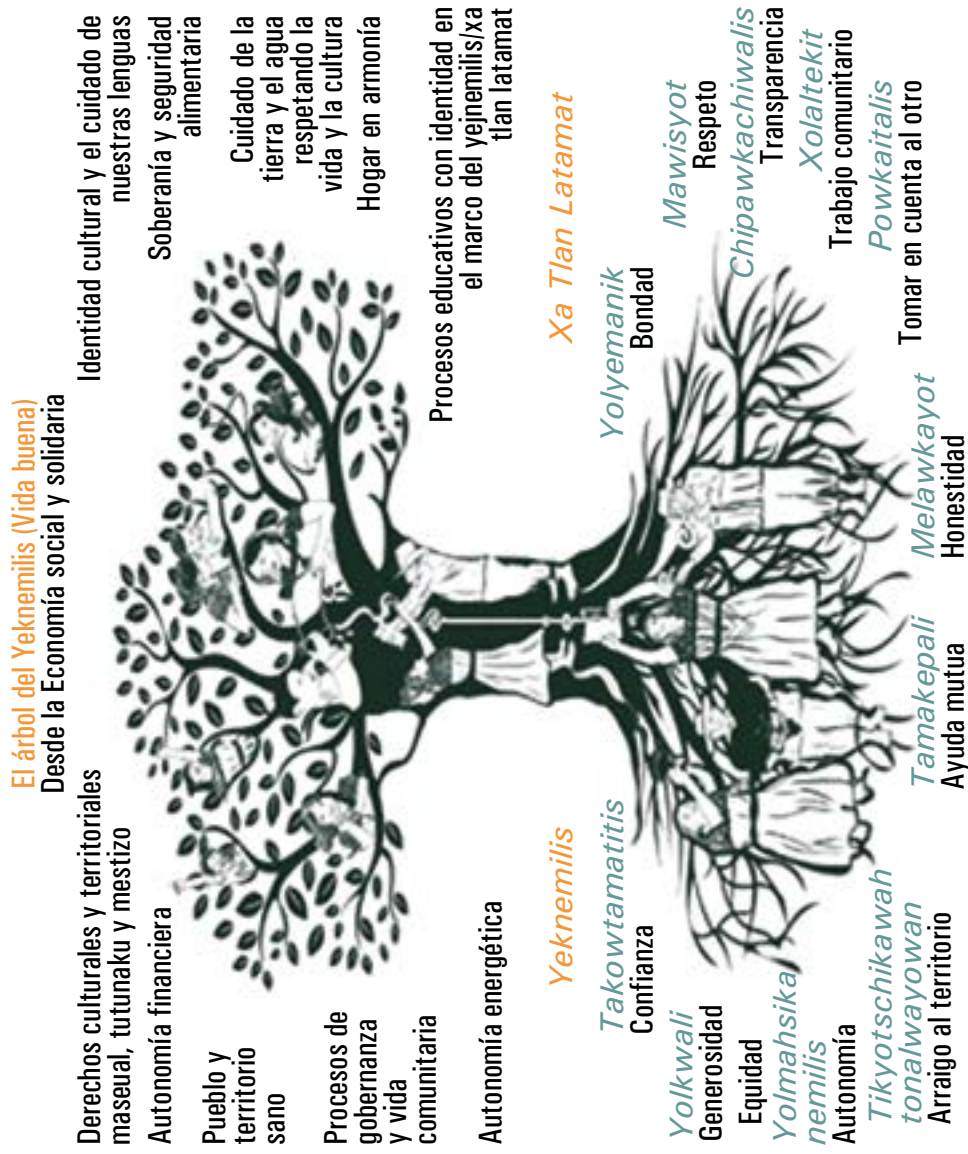
Los socios de la cooperativa Tosepan empezaron, desde fines del siglo pasado, una recuperación de su cosmovisión, lo que se ha concretado en la propuesta del *yeknemilis*, como un horizonte, un nuevo imaginario social, que persigue la vida buena y la felicidad, que deben tratar de alcanzar de manera integral. El *yeknemilis* rechaza la idea convencional sobre el bienestar basada en el crecimiento económico y plantea otra forma de entender y organizar la vida para recuperar la cultura en armonía y respeto mutuo con la naturaleza. Desde esta visión, se posiciona que, para alcanzar el bienestar humano y ecológico, se deben priorizar las interconexiones e interdependencias de todo el “metabolismo socio-natural” a diferentes niveles y, por ende, dar mayor visibilidad a las relaciones que a los sistemas económicos y políticos deslocalizados. Lo común y lo colectivo son los ejes determinantes para la propuesta [González, 2020: 24].

¿Cómo se concibe el *yeknemilis* desde el pueblo maseualmej? Para comprenderlo, vamos a analizar la etimología de la palabra *yek* cuyo significado es “puro, verdadero, bueno”, y de *nemilis* que significa “Vida”; por ello, la palabra se traduce al español como “vida buena” [González, 2020: 24].

Según el árbol del *yeknemilis* (figura 2), el principio *mauisyot* sostiene que se debe respetar al “entorno”, a los seres vivos, a los espíritus y a la vida misma, el *tamakepalis* invoca a actuar con reciprocidad y solidaridad y, finalmente, el *poujkaitali* a tomar en cuenta al otro, la relacionalidad [Tosepan, 2020].

En una asamblea realizada en 2017, las personas integrantes de la cooperativa delinearon los elementos centrales de lo que ellos denominan una especie de constitución “indígena” o “código maseualmej”, que implicaría la construcción de un nuevo tipo de ciudadanía, desde abajo y desde su cosmovisión, saberes y prácticas, en diálogo intercultural con otras visiones. Se definen derechos culturales y territoriales masewal-tutunaku-mestizo; la soberanía y seguridad alimentarias; la identidad cultural; pueblos sanos en un entorno sano; comunalidad y buen gobierno; economía social y solidaria; educación con identidad para el *yeknemilis*; autonomía energética; y hogares y viviendas dignas [Tosepan, 2020].

Figura 2



Fuente: Tosepan [2020].

Junto con la producción de un nuevo imaginario histórico, en la UCTT, dada su cosmovisión “indígena” que mira la realidad social desde la totalidad, hay progresivamente un reforzamiento de la cultura, lengua e identidad y una mayor constatación de la importancia de la subjetividad en la lucha por la autonomía, el restablecimiento de la vida cooperativa-comunitaria y la convivencia tratando de erradicar las relaciones de dominación y explotación, y la propia idea de “raza” como elemento de clasificación social jerárquica. Por tanto, la organización inició desde fines de los noventa una discusión interna en relación con la importancia de la recuperación de la identidad étnico-cultural, de la lengua, la historia y los saberes, mediante un proyecto educativo para resistir y re-existir. Al respecto se sostenía que: “sobre todo necesitábamos recuperar lo que la pobreza y la necesidad nos han ido arrebatando: nuestra historia, nuestro idioma, nuestras costumbres, nuestra cultura, nuestra comida, nuestros conocimientos y las tradiciones de los pueblos” [Cobo *et al.*, 2018: 117].

Don Luis Márquez, fundador de la Tosepan, sostenía en 2003:

Cuando nosotros cumplimos los veinte años, vimos que lo que más se necesitaba para esta organización [...] está en el terreno de la educación. Entonces, es por eso que dijimos: vamos a crear una unidad que sea para mejorar los conocimientos básicos de la gente; pero también, que nos sirva como un muestrario de lo que se tiene que hacer para mejorar el campo, entonces se pensó en construir un local en donde se pudieran impartir estos conocimientos [citado en González, 2020: 13].

El proyecto educativo para resistir y reexistir

Se tiene que reconocer que el sistema escolar en su conjunto no responde a las necesidades concretas de la población mayoritariamente indígena y campesina, que tiene y quiere vivir de su parcela. Las escuelas de bachillerato existentes en la zona imparten a los jóvenes una capacitación diseñada en función del mercado de trabajo urbano. Por tal motivo, muchos de los egresados de estos centros de estudio no se quedan en sus lugares de origen, ya que los conocimientos que adquirieron no les son útiles para aplicarlos en las parcelas o en beneficio de sus comunidades. Al no tener

posibilidades de seguir estudiando, se ven forzados a emigrar hacia las grandes ciudades en busca de empleo y se encuentran un ambiente muy distinto al que están acostumbrados, lo que provoca en ellos la pérdida de algunos de los valores culturales propios del grupo étnico al que pertenecen [Aguilar, 2002]. Esto es resultado de un modelo educativo impuesto a los “indígenas” que

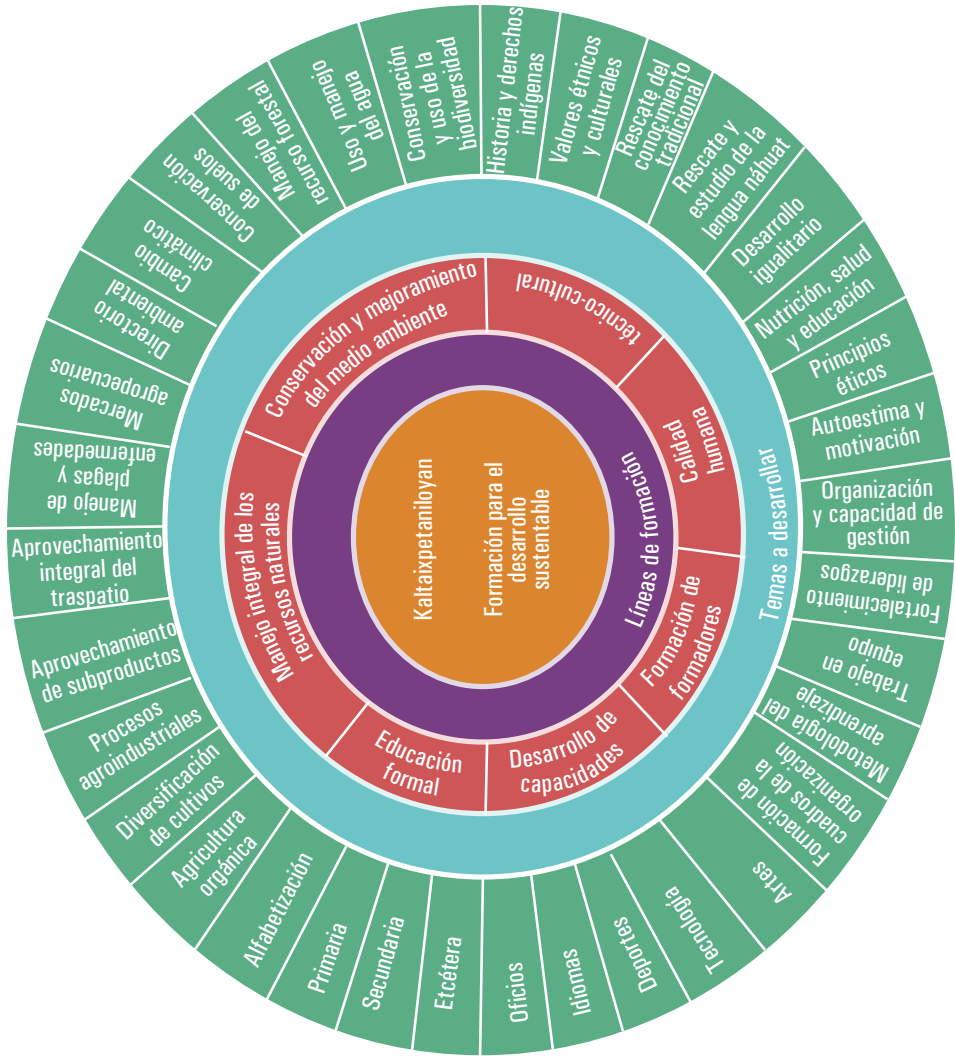
pasó de ser integracionista y asimilacionista a ser un modelo basado en conceptos de bilingüismo, multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidad concretados en 1978 en la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública para fomentar en la escuela las identidades lingüísticas y culturales que no han logrado saldar la pugna histórica relacionada a la castellanización, y a la imposición de una cultura dominante que se involucran en bucles aspiracionistas basados en el consumo y ajenos a las realidades diversas de los pueblos indígenas [González, 2020: 163].

Mediante talleres de formación, en 1998 se definieron las siete grandes líneas de formación que debía desarrollar el Centro de Formación Kaltaixpetaniloan (lugar donde se abre el espíritu), partiendo siempre con la idea clara de ser “un centro para la sustentabilidad” (gráfica 1), una casa del despertar al conocimiento que encierra la esperanza de ser [González, 2020: 11].

El Kalta fue inaugurado en 2003 y desde 2011, la Yeknemilis, A. C, tiene la responsabilidad de su administración y operación. Para el Kalta, se ha diseñado un sistema de formación construido alrededor de siete ejes de formación: I) Conservación y mejoramiento del medio ambiente; II) Identidad étnico-cultural; III) Calidad humana; IV) Formación de formadores; V) Desarrollo de capacidades; VI) Educación formal; y VII) Manejo integral de los recursos naturales.

En el Kaltaixpetaniloan, además, se realizan los principales talleres necesarios para el funcionamiento de la organización, entre ellos: a) de formación para las personas candidatas a cargos directivos de la UCTT; b) de planeación estratégica 2017-2057, para dialogar los objetivos de los próximos 40 años de la organización; c) formación para la producción orgánica; d) de economía social y solidaria; y e) para el rescate y estudio de la lengua náhuat, entre otros [Ramírez, 2017: 151-152].

Grafica 1. Ejes y temas de formación del Kaltaixpetaniioyan



Fuente: Aguilar [2002, citado por Ramírez, 2017].

Otro proyecto es el modelo educativo Tosepan, que se puso en marcha el 2 de octubre de 2006, para incorporar infantes, en los niveles de preescolar, primaria y secundaria, a la construcción de una propuesta educativa culturalmente pertinente a una región indígena. Este modelo contempla:

cultivar el amor a la tierra, el desarrollo de habilidades extracurriculares, así como el fortalecimiento de la identidad indígena y cooperativa, privilegiando la filosofía de vida que ha regido al pueblo maseualmej y el movimiento cooperativo en la región; vigente desde hace 40 años [...] desde el momento de la implementación del modelo se consideró la incorporación de la lengua originaria de la región, que en este caso es la lengua maseualmej (náhuat) [González, 2020: 108].

Contar con el preescolar, la primaria y la secundaria refuerza las posibilidades de incidencia para las nuevas generaciones hacia el enfoque del trabajo cooperativo de toda la comunidad, y la esperanza que en ellos se deposita para alcanzar el *yeknemilis*. La escuela Tosepan es diferente a otras escuelas de la región porque trabaja en relación con el *yeknemilis* y a base de valores concretos para conseguir la vida buena [Albores, 2019: 59].

Esta presentación del proceso de subjetivación política de la Unión muestra su cosmovisión relacional entre los humanos y la Madre Tierra, que orienta una forma de “sustentabilidad” no instrumental entre los seres vivos y no vivos, la formulación de un nuevo imaginario social denominado *yeknemilis* que es opuesto al del “progreso-desarrollo”, y el proceso de recuperación de la identidad étnico-cultural impulsando para ello un proyecto educativo desde las necesidades y la vida cotidiana. En conjunto, esta subjetividad, basada en la interculturalidad crítica, constituye un proceso de reoriginalización cultural.

EL TRABAJO DE LAS MUJERES Y EL LUGAR DE ELLAS DENTRO DE LAS RELACIONES DE PODER EN TOSEPAN

En este apartado, se trata de presentar los principales logros y límites de la participación en condiciones de igualdad política de las mujeres en la cooperativa, así como en qué medida se va debilitando el patriarcalismo en los hogares de socias y socios como parte de las luchas por la descolonialidad

del poder. Se analizarán estos problemas a la luz de testimonios de socias trabajadoras de la Unión, sobre la base de una socia que la acompaña desde inicios de los ochenta del siglo pasado y de otras que se integraron a la cooperativa hace más de una década.

Si se parte de una memoria histórica larga, según Rosalina Taboada Gaytán, socia de la cooperativa, la participación de las mujeres planteando la equidad entre hombres y mujeres en el impulso de la Tosepan no es reciente, pues ha sido decisiva desde fines de los setenta cuando las luchas por el abasto y la formación de las cooperativas locales sembraron las semillas de este gran esfuerzo organizativo para satisfacer las necesidades propias de hombres y mujeres. En ese momento, mujeres aguerridas ya participaban para hacer valer su presencia y sus derechos:

con estos grupos de mujeres también es que empezamos a trabajar, con las de la cooperativa de Cuetzalan, con las de la cooperativa de Jonotla [...]; ellas empezaron con trabajos así, metidos más a la cuestión del abasto de productos. Su preocupación principal fue eso: tener, sobre todo, de manera cercana e inmediata, productos básicos para la alimentación. Creo que, por lo regular, ésa es nuestra preocupación, que la familia tenga para alimentarse [...]. La cooperativa nace primero por la cuestión del azúcar [...]. A eso se le sumaron después otros problemas comunes que tenían que ver con la electrificación, con las escuelas, con los caminos... [Rosalina].

Se enfatiza también la lucha de las mujeres para trabajar codo a codo con los hombres en diferentes aspectos de la vida social, de manera equitativa, complementaria con ellos, sin explicitar una postura feminista:

“Yo sí creo que las mujeres más bien han impulsado un trabajo de equidad en la cooperativa. Sin ser llamadas feministas porque eso es algo que a los hombres también les asustaba [...] como que había más recelo. Más bien se trabajaba como una unidad; hombres y mujeres al mismo tiempo” [Rosalina].¹³

Rosalina enfatiza sus sentipensamientos sobre este crucial aspecto, planteando con claridad que, si bien hay una problemática de desigualdad

¹³ Es importante remarcar esta visión, de plantear la subordinación de las mujeres en las relaciones de poder, no como oposición, sino desde lo comunitario, de modo que se impulsen procesos de despatriarcalización y de descolonialidad en todos los ámbitos de la vida social.

de las mujeres en la cooperativa, ellas han logrado una mayor participación: “Me dicen ‘quieren hablar sobre la cooperativa de mujeres’. Bueno, es que la cooperativa de mujeres realmente, así como cooperativa, no. Porque las mujeres estamos en todas las áreas de la cooperativa [...] como promotoras [...] las áreas directivas están con mujeres [...] la presidenta es mujer también” [Rosalina].

Poco antes de que en la cooperativa se cumplieran sus primeros 20 años de existencia, entre 1996 y 1997, como organización se empezó a trabajar mucho más desde la planeación estratégica respecto de la participación de las mujeres, identificándose tres aspectos para reforzarla: formación educativa, finanzas y trabajo. En cuanto al primer aspecto, se afirmaba que: “la educación tenía que ser central en todo proceso de crecimiento [...] ser como el corazón de la cooperativa porque era lo que iba alimentar de conocimientos, de capacidades que en ese momento no se tenían” [Rosalina].

Respecto de las finanzas, se comenta que era importante contar con ahorros y créditos para apoyar a las personas asociadas en sus necesidades productivas y reproductivas, de manera que se creó Tosepantomín, en la cual, la mayoría son mujeres: “creo que somos como 85% mujeres socias” [Rosalina].

En relación con el trabajo, se decidió enfatizar desde los noventa los procesos de capacitación de grupos de mujeres, destacando el trabajo de las artesanas que se unieron para bajar costos sobre la base de compras colectivas de insumos y para poder vender a mejor precio sus artesanías, además de valorizar su trabajo. Se fueron organizando los grupos de trabajo de mujeres para generar ingresos, pero también para contribuir a satisfacer necesidades familiares, principalmente de alimentación, desde proyectos productivos de tortillerías, panaderías, tiendas de abarrotes con una visión comunitaria: “en una comunidad decían, ‘es que tenemos que caminar media hora para llegar a donde está el molino de nixtamal; o bien, echárnoslo en el molino de mano y nos tardábamos una hora moliendo, pues mejor ponemos un molino de nixtamal en nuestra comunidad” [Rosalina].

La experiencia arrojó resultados positivos en términos económicos, aunque con un mayor esfuerzo físico, mental y espiritual por la carga de trabajo incrementada; y también en términos de la modificación de las relaciones de poder patriarcales dentro de las familias en favor de las mujeres:

es cierto que este trabajo fue como muy economicista y terminó agotando a las mujeres, porque a veces había que trabajar ya no doble, sino triple jornada [...] no quiere decir que no haya sido exitoso el trabajo del colectivo porque [...] algo que se platicaba con ellas, de manera muy cercana, es que su preocupación no era solamente ayudar a otras mujeres, sino que el proyecto les permitía tener también un ingreso que en el futuro iba ayudar a que sus hijas tuvieran otra visión de lo que ocurría con las mujeres en su comunidad [...] era también el futuro de sus hijas [...] hubo una independencia económica de las mujeres y, entonces, les ayudó a tomar decisiones [...]. Si el esposo decía que la hija no podía ir a estudiar, entonces ella [la esposa] decía “sí puedes, yo te voy a ayudar” [...]. Entonces cambian las relaciones. Fue algo muy grato escuchar a las mujeres, pero también escuchar a los hombres [...]. Cuando las mujeres empiezan con los proyectos, los hombres también cambiaron [Rosalina].

También es importante destacar cómo en este proceso de descolonialidad de las relaciones de sexo-género-sexualidad, las discusiones de las parejas respecto de la participación de las mujeres en los proyectos colectivos se desplazó de lo privado doméstico al espacio público, al espacio de las asambleas:

me tocó escuchar cosas de mujeres que tenían hijos pequeños, y de repente decían: “Hay reuniones, pero solamente podemos ir nosotras. No podemos llevar a los hijos, porque los hijos nos distraen mucho en la reunión y no podemos poner atención. Entonces necesitamos encargárselos a alguien”. Se los encargaba a la suegra, pero a veces era el esposo el que se quedaba a cargo. Eso hace que también ellos cambien y asuman responsabilidades [...]. Muchas cosas no se dan de manera espontánea, sino más bien surgen de las propias inquietudes y necesidades de las mujeres de las comunidades. [...] Me tocó acompañar a algunas mujeres, porque me decían: “Sí vamos a ir, pero vengan para que lo platiquemos en la asamblea y nuestros esposos se comprometan”, [...] pero además [...] porque necesitaban el permiso del esposo [...]. No era que una platicara con él en el hogar, sino ya era en la asamblea [Rosalina].

El enfoque que acompaña este largo proceso de participación de las mujeres en la Tosepan no es denominado feminismo; más bien, se plantea la búsqueda de relaciones equitativas, de igualdad, a base de fortalecer la convivencia social desde los sentimientos y la forma común de vida: “ha sido

siempre como la manera de trabajar de la cooperativa; no de confrontar sino de unir [...] se estaban enfrentando problemas muy similares y eso justamente debería unirnos” [Rosalina].

En el proceso de despatriarcalización y de suprimir las diferencias entre hombres y mujeres se reconocen importantes avances, pero también hay importantes retos para desnaturalizar los roles de género que suponen que los puestos de liderazgo son para los hombres y los trabajos de cuidado para las mujeres:

Ahora hay muchas mujeres administrando, aunque ahora hay hombres también en muchos de los proyectos. Por ejemplo, hay un grupo de mujeres que ellas siguen trabajando y tienen dos tortillerías, ellas se encargan en la parte de la administración y de la parte de la producción. Pero la distribución, son los hombres quienes hacen la distribución, porque son los que salen a vender tortilla [...]; este proceso de despatriarcalización no es tan fácil porque las diferencias son muy grandes, y creo que seguimos estando en desigualdad de condiciones, los hombres y las mujeres. Los hombres han estado más tiempo conviviendo con, por ejemplo, con la cuestión del mercado [...], han estado de manera constante. En la cuestión académica, pues siempre tenían las preferencias para que pudieran estudiar, acceder a la educación, y no las mujeres, y esas desventajas siguen existiendo [Rosalina].

Según Leticia Vázquez Esteban, quien trabaja en la Fundación Tosepan y es cooperativista de tercera generación, la autoridad colectiva es uno de los aspectos en los que se ha incorporado más una visión no patriarcal, sosteniendo que las mujeres participan en diversos espacios de decisión en el ámbito de la cooperativa madre, de las cooperativas sectoriales y de las locales. Esta nueva subjetividad, de igualdad entre hombres y mujeres, se cristalizó de manera definitiva al convocar a mujeres como candidatas a los Consejos de Administración y Vigilancia, las que debían tener una antigüedad mayor a cinco años como socias y hablar náhuat o tutunaku, además del español; haber desempeñado con responsabilidad algún cargo o servicio a la comunidad o en su cooperativa local; y tener estudios mínimos de secundaria. De desde modo, para el periodo 2016-2021, Paulina Garrido Bonilla fue elegida presidenta de la Unión de Cooperativas. Era la primera vez en 40 años de existencia de la cooperativa que se elegía a una mujer como máxima dirigente.

Paulina considera que, desde las diferentes cooperativas, entre ellas la Tosepantomin (de ahorro y crédito), las mujeres han ido ganando autonomía, pues el ahorro para las mujeres ha sido de vital importancia para ganar capacidad de decisión: “el ahorro ha sido un tema prioritario para lograr la propia independencia de las mujeres. Sí, la autonomía financiera ha sido un trampolín que ha permitido que las mujeres de aquí de la Sierra, de la región, puedan independizarse y depender menos del marido, ¿no?” [Paulina, presidenta de la cooperativa].

Paulina añade que la relativa autonomía conseguida por las mujeres ha facilitado que puedan ocupar más puestos de representación:

y eso ha sido también un proceso muy importante que les ha permitido tener más espacios de participación y no sólo espacios visibles solamente sino el de tomar la palabra [...]. Son 40 años, y se logra una representante mujer dentro de la Unión de Cooperativas [...]. Además, muchas compañeras en la actualidad están en las juntas auxiliares en las comunidades, algunas de ellas son juezas de paz y son socias de nuestra organización. Hace años pues no se veía eso, eran siempre los varones quienes tenían ese tipo de cargos. Ahora se ve, gracias a todo un proceso de formación y de capacitación [Paulina].

Según Fabiola de la Cruz, la cooperativa de salud Tosepan Pajti es una de las que muestra un mayor avance en este proceso de despatriarcalización, pues de las 25 personas asociadas trabajadoras registradas, sólo dos son hombres y el resto mujeres, las cuales ocupan los principales puestos de dirección, sin que haya diferencias de remuneración por sexo según la actividad desempeñada. Las mujeres son, además, 67 % del total de los 48 000 socios de la cooperativa de ahorro y crédito Tosepantomin, la mayor cooperativa de la Unión.

No obstante estos avances, Leticia comenta que se requiere de un esfuerzo mayor, para posibilitar que las compañeras puedan efectivamente desempeñarse en sus puestos de responsabilidad. Esto implica, por ejemplo, crear un área de guardería. Leticia recuerda que estaban impartiendo un taller y que la mayoría de asistentes eran mujeres, jóvenes y madres:

un pequeño taller sobre lengua y género y quisimos implementarlo en este grupo del diplomado *Plan de Vida*, éramos alrededor de unas 25 personas del grupo, donde sólo había dos hombres y donde sólo una compañera no era mamá... y ese diplomado es para mujeres jóvenes, entonces también fue

ciertamente como un recordatorio para mí, pues de la realidad que viven muchas mujeres masewal en las comunidades [...] justo aquel día, en algún momento dijo una compañera: “a mí me dijeron que para venir a este taller no tenía que traer a mi hijo”, y yo así como: “bueno, estamos aquí 23 mujeres del grupo de 25 y 22 tienen hijos, pues yo les pido una disculpa más bien porque sigue sin tomarse una necesidad tener una guardería en la cooperativa cuando 70 % de las mujeres, o de las y los cooperativistas lo hacen las mujeres” [Leticia].

Leticia también señala la necesidad de desarrollar cursos de capacitación para que las compañeras desempeñen actividades que han sido masculinas, como es el caso de la instalación de generadores fotovoltaicos, en el que ellas requieren capacitación, pero que además necesitan tener conocimientos previos, como los relativos a la instalación de conexiones eléctricas, o aprender a manejar las camionetas de la organización:

ya hace un tiempo también había esta propuesta de todos los equipos que hay en la Tosepan, por ejemplo, la radio, aprender a usar la mezcladora, todas las herramientas, ¿quiénes las saben usar? Casi siempre los hombres, ¿no? Las mujeres desempeñamos tareas secundarias de las herramientas, pero no estamos a cargo de las herramientas, porque también en tu casa no te enseñan eso; por ejemplo, a mí me tocó ser parte de la primera generación de jóvenes para instalar sistemas fotovoltaicos [...]. Llegamos, un grupo de 50 y sólo estábamos dos mujeres y yo no sabía para nada instalar una red eléctrica y ahí sí que creo que mis compañeros fueron pacientes y me enseñaron [...]. Luego estaba el tema de las camionetas: cuántas mujeres en la cooperativa saben manejar [...] ahí se cortaría, para mí, un primer lazo de dependencia porque ya no necesitaríamos que alguien lleve a las compañeras a tal comunidad [...] pensaba que todos estos equipos necesitan ser de las mujeres también [Leticia].

Otro aspecto que debe ser atendido por la cooperativa para una mayor y mejor integración laboral de las mujeres, comentado por Rosi Heredia, del área de producción orgánica, es el relativo a la intensidad de la jornada laboral y a la necesidad de salir casi a diario a las comunidades para realizar labores de promoción, en prolongadas jornadas de trabajo que no permiten a las trabajadoras socias madres de familia acompañar la vida diaria y el crecimiento de sus hijos, a quienes sólo ven un momento en las noches, antes de dormir y, si es posible, en las mañanas, antes de salir nuevamente al campo.

Leticia comenta que las mujeres de la Unión siguen haciendo de manera cotidiana un esfuerzo doble respecto a los compañeros, pues ellas decían:

hoy me levanté a las seis de la mañana y molí para que mi esposo coma y dejé la comida para todos mis hijos y les di de comer a los animales, hice el aseo y lavé y no sé qué y vine a mi diplomado; no es la misma carga que hacen las y los compañeros [...] yo sí reconozco que la cooperativa ha hecho esfuerzos por tener una perspectiva de género en sus trabajos, pero no me parece que sean los suficientes y tampoco que estén rindiendo suficientes resultados [Leticia].

En relación con el aspecto del cuerpo y lo reproductivo, Leticia sostiene que se deben seguir cuestionando los papeles asignados a hombres y mujeres, pues las segundas cumplen principalmente las tareas de crianza; no obstante, reconoce que hay un importante cambio generacional en las responsabilidades masculinas respecto del cuidado de la casa y la familia. Leticia comenta además que, pese a su resistencia inicial a incorporar a los hombres en la discusión de los problemas de género y los roles asociados, siguiendo la costumbre de la Unión de someter a discusión los problemas, se invitó a los hombres y se habló de la dura realidad de las mujeres en la casa y en el trabajo, resultando tal experiencia muy provechosa, pues se conversó también sobre las políticas laborales requeridas para apoyar a las mujeres que trabajan en la cooperativa. Como resultado de estas charlas, de acuerdo con Leticia, se tocaron otros temas, entre ellos el de la sexualidad y el de corresponsabilidad entre madre y padre trabajadora en las labores domésticas, y se hicieron algunas propuestas:

se plantearon algunas recomendaciones [...] se hicieron varias mesas de trabajo y, al final, ya en grupo, hombres y mujeres pudimos conversar. Fue muy interesante porque salieron muy buenas propuestas, por ejemplo, el tema de que debe haber también un permiso de paternidad para los hombres y no sólo para las mujeres para que acompañen a las compañeras que están laborando. Empezamos también un poco a decir que bueno, cómo es el tema de la sexualidad en las familias, a mí me sorprendió que ése fuera un tema que se pudiera tocar en la asamblea y cómo decir que las mujeres no estamos hechas para cumplir ciertos mandatos sexuales con los compañeros, entonces eso, como declararlo en la asamblea fue algo muy impresionante y, bueno tomar acuerdos de cómo se van a ir haciendo, pero después el tema es quién les da seguimiento a esos acuerdos [Leticia].

En este largo proceso de despatriarcalización de la autoridad colectiva y de las relaciones sexo-género-sexualidad en la cooperativa, ha sido muy importante el proceso organizativo de mujeres que condujo a la creación de la Cooperativa Tosepan Siuamej (Mujeres Reunidas), creada en 2009 y destinada a apoyar el sacrificado trabajo doméstico de las mujeres en virtud de otros proyectos productivos, que reforzarían el de la tienda de artesanías textiles que venía funcionando desde mediados de los ochenta. Se trataba de instalar tortillerías, panaderías, molinos de nixtamal, tiendas de abasto o de distribución de materiales para la construcción, papelerías... impulsar las artesanías textiles, los huertos familiares y los colectivos de hortalizas, de café, de pimienta, así como granjas de pollos y hongueras, para que las propias mujeres pudieran agarrar más valor y hacer proyectos que les dieran más autonomía y reconocimiento. Todo este esfuerzo fue encaminado no sólo a mejorar la vida en la familia y en la comunidad, sino también a conseguir una participación igualitaria entre hombres y mujeres dentro de la Tosepan [Cobo, Paz y Bartra, 2018: 119-120].¹⁴

Respecto de la violencia contra las compañeras, se destaca que también hay un avance, citando como ejemplo que en una ocasión dos jovencitas, que caminaban en Cuetzalan por la banqueta de la entrada a la Cooperativa Tosepantomín, sintieron que las miradas de dos personas colaboradoras que tenían como tarea vigilar el acceso, eran lascivas. Las jovencitas presentaron una queja ante la cooperativa y su Consejo Directivo, tomó cartas en el asunto, convocando a los dos colaboradores para llamarles la atención. Esto es una muestra de cómo se trabaja dentro de las cooperativas para que la relación entre hombres y mujeres sea de respeto e igualdad.

Los temas relativos al uso de métodos anticonceptivos y a la interrupción del embarazo, según Leticia, aún no han logrado constituirse decisivamente en temas públicos dentro de la cooperativa, aunque surgen en reuniones como resultado de las preocupaciones, principalmente de las jóvenes.

¹⁴ Otro aporte muy importante en la lucha de las mujeres por la despatriarcalización y la valoración de ellas mismas en la lucha de dichas mujeres por la escolaridad [Raymundo, 2016]. Esta misma autora [2014] presenta un análisis de las luchas de las mujeres integrantes de las tres organizaciones mencionadas anteriormente en relación con los derechos sexuales y reproductivos, destacando que el cuerpo es el lugar en que residen tales derechos.

A manera de balance de este apartado, la lucha que las mujeres de Tosepan están realizando respecto del patriarcado se ubica en un contexto más amplio de luchas que se han dado en Cuetzalan, tanto en lo referente al patriarcado como a la participación económica y política en el ámbito municipal y regional, pues se han desarrollado esfuerzos para apoyar a las mujeres en términos de protección ante la violencia doméstica y de sus derechos sexuales y reproductivos, principalmente.

La revisión genérica realizada sobre el lugar de las mujeres en las relaciones de poder en Tosepan muestra matices y visiones respecto cómo entender el lugar específico de ellas. Por un lado, desde una visión comunitaria que propone la participación en igualdad de las mujeres en todos los ámbitos y aspectos de la vida cooperativa y, por otro, desde los feminismos, de modo que se plantea la especificidad de la problemática de la mujer. Se evidencian importantes avances hacia la descolonialidad en lo referente a la participación de las mujeres en la estructura de autoridad colectiva y en el ámbito laboral, en el cual, no obstante, es necesario diseñar apoyos a las mujeres para que puedan asistir a labores de capacitación (creación de una estancia para los bebés y niños) y también se necesitan cursos para que las mujeres puedan desempeñar adecuadamente sus responsabilidades (por ejemplo, sobre el funcionamiento de los equipos de radio y de los equipos de energía fotovoltaica, así como cursos de manejo de vehículos). Al mismo tiempo, se requiere un esfuerzo mayor respecto de los cambios en la división sexual del trabajo para promover un mayor concurso de los hombres en el ámbito doméstico. Se ha avanzado en tener una postura muy clara y firme en relación con las actitudes de acoso y violencia contra las mujeres.

Por tanto, en Tosepan, como en cualquier otro espacio de la sociedad capitalista colonial-moderna, hay una disputa en el ámbito de las relaciones de sexo-género-sexualidad para que el trabajo femenino centrado en la reproducción, como sostiene Federici [2018], sea reconocido y valorado; para que el trabajo en la organización encuentre condiciones favorables que faciliten su ejercicio en condiciones de igualdad política con los hombres. Finalmente, en un sentido más general, para contribuir a desestructurar la interseccionalidad de la dominación en la colonialidad/modernidad: “raza”/sexo-género-sexualidad/clase, como ha sido planteado por Lugones [2008].

LOGROS Y CONTRADICCIONES

Entre los principales logros resaltan los siguientes:

- 1) La creación, consolidación y expansión de una estructura organizativa que bajo los principios de autogestión, autonomía, diversidad, trabajo colectivo y diálogo de saberes ha combinado de manera fructífera las propuestas centrales del cooperativismo (asamblea general como máxima autoridad, y un socio un voto), con las de la vida comunitaria “indígena” (asamblea, consenso, trabajo colectivo). La cooperativa toma decisiones mediante un complejo mecanismo de deliberación que incluye a sus cooperativas locales (en las comunidades), a las cooperativas regionales y, por supuesto, al Consejo de Administración, teniendo a un grupo de promotores como enlaces entre los socios en sus comunidades y los directivos.
- 2) La cooperativa tiene influencia en 35 municipios de la Sierra Norte de Puebla y en siete municipios de Veracruz, incluye a 48 000 socios que participan en una o varias de sus nueve cooperativas, entre las que destacan las encargadas de la comercialización de café orgánico, la de ahorro y crédito, la de salud y la de mujeres, entre otras. Por estas características, la Unión puede considerarse la experiencia colectiva más grande de América Latina.
- 3) La Unión como autoridad política, como autoridad colectiva, ha establecido una disputa con el patrón de poder colonial-moderno capitalista, sobre el sentido de la vida, de la racionalidad y de las relaciones sociales, en los distintos planos de la vida social, entre ellos respecto de la sustentabilidad, subjetividad, el trabajo o “economía” y el sexo-género.
- 4) Su propuesta de sustentabilidad parte, por un lado, de una concepción de relacionalidad entre los humanos y la Madre Tierra, a la que se le considera sagrada y viva, por lo que debe ser cuidada y respetada, como condición previa para la reproducción humana. Por esto mismo, se plantea y practica fortalecer, y no reducir, la diversidad existente, de modo que el cultivo de café debe realizarse de manera orgánica, en asociación con otros cultivos, árboles maderables y frutales,

plantas medicinales, flores ornamentales, manteniendo y expandiendo los Jardines de café, los *koujtakiloyan*. La sustentabilidad, además, se relaciona con la búsqueda del hogar y la salud sustentables. Por otro, se trata de la sustentabilidad como poder social, como socialización del poder en todos los ámbitos de la existencia social, sobre la base de la horizontalidad y autonomía y la defensa del territorio.

- 5) Dentro de esta propuesta de sustentabilidad, la agroecología y la producción orgánica han sido incorporadas, como parte de las necesidades de producir según los nichos de mercado internacionales de café orgánico, creándose para ello una compleja estructura de control interno encargada de la certificación. Este viraje hacia lo orgánico, al mismo tiempo que ha permitido a la cooperativa tener mercados de exportación seguros, ha posibilitado el reencuentro entre los socios de Tosepan y sus prácticas y saberes y su cosmovisión de cuidado y amor a la Madre Tierra, que habían sido erosionados con la siembra de café después del uso de agroquímicos que perjudican la salud humana, disminuyen drásticamente la biodiversidad y las posibilidades de alimentación según la gastronomía ancestral. Es la recuperación de una afectividad de unión, interdependencia entre los humanos y la Madre Tierra.
- 6) El control cooperativo de la comercialización de café (y de pimienta y miel de abeja), así como del mecanismo de ahorro y crédito, entre otros aspectos, han permitido a la organización y a sus socios entrar en el comercio internacional de alimentos orgánicos, con el consiguiente beneficio para los socios en materia de ingresos seguros y estables, de provisión de servicios por parte de la cooperativa (y del Estado), así como por la incorporación de formas productivas que se orientan al cuidado de la Madre Tierra y de la salud humana.
- 7) La Unión está impulsando, por medio del *Kataixpetaniloyan*, desde hace dos decenios, un proceso amplio de recuperación de la memoria histórica, del imaginario y de los saberes ancestrales. Se centra en la formación desde una visión integral de niñas y niños de precolar, primaria y secundaria, considerando la forma de vida, la lengua, la cultura y necesidades de los masewalmej. Como parte de este esfuerzo de re-identificación, se ha ido formulando el *yeknemilis*, un imaginario social, semejante al de los buenos vivires, que recupera

la cosmovisión maseualmej de convivencia a continuación de la asamblea, del trabajo colectivo, la diversidad, la interculturalidad, el amor a la Madre Tierra, y que propone la búsqueda de la felicidad centrada más en la afectividad que en el disfrute material, como se entiende y vive en la narrativa hegemónica del desarrollo.

Estos logros permiten sostener que la Unión de cooperativas ha logrado consolidarse y expandirse, tratando de ir solucionando las diferentes necesidades de sus socios, para lo cual ha sido central la construcción cooperativo-comunitaria de su organización, y la puesta en marcha de políticas públicas no estatales según la visión y la racionalidad maseualmej. De este modo, la Unión está resistiendo y tratando de reexistir en conflicto con el patrón de poder colonial-moderno capitalista. Es un proyecto de reoriginalización cultural, que consiste no sólo en la subversión respecto del poder colonial-moderno, sino en la estructuración de otra forma de vida, intercultural, a través del diálogo de saberes, en el que se impulsen relaciones sociales basadas en la igualdad social, reciprocidad y en la autoridad comunitaria, desterrando la dominación y explotación entre los humanos y con la Madre Tierra.

Entre los retos más importantes se encuentran los siguientes:

- 1) El asedio externo, impulsado por las grandes empresas transnacionales apoyadas por el Estado que buscan apoderarse de los territorios para hacer ganancias con la biodiversidad, el agua, los bosques, los minerales, petróleo y gas presentes existentes en la zona. A esto se suma la preocupación con respecto a la inseguridad creciente por la presencia del crimen organizado. En relación con lo primero, la organización ha establecido un mecanismo social e institucionalizado de defensa del territorio, que incluye un ordenamiento y la prohibición del desarrollo de proyectos extractivistas para la acumulación de capital. Con respecto a lo segundo, hay una coordinación entre la Unión y las policías federal, estatal y municipal.
- 2) La adversidad de las políticas desde el Estado que, en general, alientan una visión desde la modernidad-colonial y el desarrollo, y no consideran la racionalidad y modos de vida de los sectores que

viven dependiendo de la solidaridad. De este modo, no existen políticas que, decididamente, favorezcan la rentabilidad de los cultivos e impulsen acciones desde las formas en que los pueblos, especialmente “indígenas”, sentipiensan y practican la sustentabilidad.

- 3) La escasez de tierras de cultivo para los jóvenes y el desinterés de muchos de ellos por seguir siendo campesinos e “indígenas”, de modo que se hace difícil la renovación generacional. Ante esto, la cooperativa desde hace varios años atrás decidió incorporar a los jóvenes a las instancias directivas y a los grupos de formadores y promotores. Al mismo tiempo, con el Programa Sembrando Vida se ha logrado apoyar con becas a un grupo de jóvenes para que se incorporen a la producción orgánica. No obstante, estos apoyos son de corta duración.

Las contradicciones más relevantes se refieren a la persistencia de una cultura patriarcal, no tanto ya en la vida diaria de la cooperativa, sino en la cotidianeidad de la vida familiar, en la que las mujeres se desenvuelven con fluidez en las esferas de la producción y reproducción, pero los hombres requieren hacer un esfuerzo mayor para participar de manera más decidida en el ámbito de la reproducción. Las mujeres tienen una mayor conciencia de sus derechos y encuentran redes de discusión y protección ante situaciones de riesgo de violencia.

Finalmente, en relación con las políticas públicas, es importante señalar que hay un conjunto de programas, principalmente federales y en menor medida estatales y municipales de apoyo a la Unión, entre las que destacan las referidas al impulso de la producción orgánica y a la comercialización del café y la pimienta, a la construcción de viviendas sustentables, a la educación según la identidad, cultura y necesidades cotidianas de la población y al aprovechamiento de la energía solar, entre otras. Estas políticas públicas estatales, en general, son diseñadas y ejecutadas sobre la base de la racionalidad instrumental, desde la visión del desarrollo y con contenidos asistenciales y paternalistas. La Unión ha estado realizando un esfuerzo muy importante para defender su autonomía y ha recibido los apoyos gubernamentales condicionándolos a operarlos con sus propios integrantes y según su propia visión y racionalidad. De este modo, la Unión ha ido impulsando políticas públicas no estatales, diseñadas desde abajo y de manera comunitaria (comercialización, ahorro y crédito, producción

orgánica y agroecología, vivienda, educación, energía solar y defensa del territorio), que se orientan hacia el *yeknemilis* y hacia una convivencia solidaria y liberadora entre los humanos y la Madre Tierra. En este sentido, la Unión de Cooperativas gestiona y recibe apoyos gubernamentales diversos que son canalizados para reforzar sus propias políticas públicas no estatales y seguir en la resistencia y re-existencia frente al patrón de poder colonial-moderno capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Álvaro [2002], *El Centro de Formación “Kaltaixpetaniloan” (Lugar donde se abre el espíritu, en náhuatl) como instrumento educativo para impulsar el desarrollo sustentable en la sierra nororiental de Puebla*, tesina del programa de Fortalecimiento del Liderazgo, Fundación W.K. Kellog, Monterrey, ITESM/Laspau-Harvard.
- Aguilar, Álvaro [1986], *La comercialización de la pimienta gorda a través de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en la sierra norte de Puebla*, tesis profesional, Nayarit, Universidad Autónoma de Nayarit, Escuela Superior de Agricultura.
- Aguilar, Álvaro y Sergio Mora [1991], *Participación de la Cooperativa, Agropecuaria Tosepan Titataniske en la estructura del poder regional y su influencia en el desarrollo rural —El caso de la región Cuetzalan: Sierra Norte de Puebla—*, tesis de maestría en desarrollo rural, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Xochimilco.
- Albores, María [2019], *La mirada situada y la construcción del modelo educativo Kalnemachtiloan: la experiencia del movimiento cooperativo indígena Tosepan Titataniske*, tesis para obtener el grado de maestra en desarrollo de la práctica educativa en el medio rural e indígena, Puebla, Cesder.
- Albores, María [2017], “México, Tosepan: 40 años unidos hombres y naturaleza”, International Alliance of Inhabitants, <<https://bit.ly/3TuP1PV>>.
- Amaro Capilla, Marisela [2017], *El comité de ordenamiento territorial integral de Cuetzalan del Progreso (COTIC) y el ordenamiento territorial integral como instrumentos de defensa del territorio*, tesis de maestría

- presentada para obtener el título de maestra en desarrollo económico y cooperación internacional, Puebla, UAP.
- Báez-Jorge, F., y Artuto Gómez Martínez [2002], “Los equilibrios del cielo y de la tierra: cosmovisión de los nahuas de Chicontepec”, *Desacatos: Revista de Antropología Social*, 5: 79-94.
- Báez, Lourdes [2004], *Nahuas de la sierra norte de Puebla*, México, CDI/PNUD.
- Beaucage, Pierre [2012], *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura antropológica*, México, UNAM/Plaza y Valdés/Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske.
- Beaucage, Pierre, Leonardo Durán Olgúin, Ignacio Rivadeneyra Pasquel y Claudia Marina Olvera Ramírez [2017], “Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103 núm. 1: 239-260.
- Chayanov, A. V. [1975], “Sobre la teoría de los sistemas económicos no capitalistas”, *Cuadernos Políticos*, núm. 5, julio-septiembre: 15-31, <<https://cutt.ly/mw8UbVUb>>.
- Cobo, Rosario, Armando Bartra y Lorena Paz Paredes [2004], *Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes. 27 años de historia*, México, Centro de Formación Kaltaixpetaniloyan/Circo Maya.
- Cobo, Rosario, Lorena Paz y Armando Bartra [2018], *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*, Puebla, Unión de Cooperativas Tosepan/Circo maya.
- Durán Olgúin, Leonardo [2018], *La innovación agrícola en manos de los campesinos: reflexiones desde el movimiento cooperativo indígena Tosepan*, tesis de maestría en desarrollo rural, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- Federici, Silvia [2018], *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Golte, Jürgen [1980], *La racionalidad de la organización andina*, Lima, IEP.
- González, Aldegundo [2020], *Kaltaixpetaniloyan, casa donde se abre el espíritu. Soñando el despertar del pueblo maseualmej*, tesis de maestría en desarrollo rural, Ciudad de México, UAM.
- González, Aldegundo [2019], “Entrelazando modelos económicos alternos: Unión de Cooperativas Tosepan (entrevista)”, *Clavigero Comunidades de Saberes*, ITESO, <<https://cutt.ly/dw8UmE4u>>, consultado el 16 de marzo de 2023.

- González, Sandra y Ofelio Julián [2021], “La Unión de Cooperativas Tosepan en Cuetzalan, Puebla: construcción colectiva hacia el *yeknemilis*”, en Boris Maraño, Hilda Caballero y Sandra González (coords.), *El trabajo recíproco y buenos vivires en México ante la crisis irreversible de la colonialidad-modernidad capitalista*, Ciudad de México, IIEC-UNAM.
- Gutiérrez, Francisco y Luis Sosa [2014], “Organizaciones sociales productivas en el mercado global de café: caso Sociedad Cooperativa Agrícola Regional Tosepan Titataniske”, *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo Local y la Economía Social*, año 8, núm. 17, diciembre.
- Linsalata, Lucía [2017], “De la defensa del territorio maseual a la reinención comunitario-popular de la política: crónica de una lucha”, *Estudios Latinoamericanos, Nueva época*, núm. 40, julio-diciembre: 117-136.
- Lugones, María [2008], “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre: 73-101.
- Maraño, Boris [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEC-UNAM.
- Maraño, Boris [2016], “Notas sobre lo ‘público’ y lo ‘privado’ para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del buen vivir”, en Boris Maraño (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el buen vivir en México*, México, IIEC-UNAM.
- Maraño Pimentel, Boris [2014], “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Maraño (coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, IIEC-UNAM.
- Maraño Pimentel, Boris y Dania López Córdova [2020], “Des/colonialidad del poder, crisis del ‘progreso’-‘desarrollo’ y emergencia de los buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico”, *Bajo el Volcán*, digital, año 1, núm. 2, mayo-octubre.
- Martínez, Estela [1991], *Organización de productores y movimiento campesino*, México, Siglo XXI Editores.
- Moguel, Patricia [2015], “Los múltiples valores de los agrobosques indígenas”, en Víctor Toledo (ed.), *El kuojtakiloyan. Patrimonio biocultural náhuat de la Sierra Norte de Puebla, México*, México, Conacyt.
- Payán Zelaya, F. A. [1992], *Cooperativas agrícolas y defensa del excedente campesino: La comercialización del café en la Cooperativa Tosepan Titataniske*, tesis de doctorado, México, Colegio de Posgraduados.

- Pérez, Amaia [2014], *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Pérez, Mireia [2011], *La diversificación y la integración productiva como alternativa de desarrollo para los socios de la cooperativa Tosepan Titataniske: Alcances y limitaciones en el contexto económico actual*, tesis de doctorado en economía, México, Facultad de Economía, UNAM.
- Post, Erick [2021], “Hydroelectric extractivism: infrastructural violence and coloniality in the Sierra Norte de Puebla”, *Journal of Latin American Geography*, núm. 3: 49-95.
- Quijano, Aníbal [1998], “Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina”, *Ecuador Debate*, Quito, núm. 44.
- Ramírez, Alejandro [2017], *Timosempaleuia uan timoskaltia ika se kualiyeknemilis. Unión de Cooperativas Tosepan: Estrategias de cooperativismo integral para la descolonización, autogestión y buen vivir*, tesis de maestría en ciencias en recursos naturales y desarrollo rural, México, Colegio de la Frontera Sur.
- Raymundo, Lourdes [2016], “De los márgenes al centro: mujeres nahuas y escolaridad”, en Norma Blázquez y Martha Patricia Castañeda (coords.) *Lecturas críticas en investigación feminista*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM/Conacyt.
- Raymundo, Lourdes [2014], “Mujeres nahuas en Cuetzalan: Derechos sexuales y reproductivos en la re-apropiación de su cuerpo”, ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Estudiantes de Posgrado en Ciencias Sociales (Clepsy), México, Flacso.
- Senasica [2017], *Guía para la producción agrícola orgánica. Dirección de inocuidad agroalimentaria, acuícola y pesquera*, México, Sagarpa.
- Toledo, Víctor; Moguel, Patricia; Durán, Leonardo; Albores, María Luisa; Rodríguez-Aldabe, Amaya y Ayón, Álvaro [2015], “El kuojtakiloyan: un sistema agroforestal indígena”, en Víctor Toledo (ed.), *El Kuojtakiloyan. Patrimonio biocultural náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, México, Conacyt.
- Tosepan [2020], *Códice Masewal Plan de vida Tikochitah tisentekitisekeh ome powal xiwit Soñando los próximos 40 años*, parte 1 y parte 2, Ciudad de México, s. d.

- Tosepantomin [2021], Presentación Power Point, julio y diciembre (no publicado).
- Walsh, Catherine [2018], “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, núm. 9, julio-diciembre: 131-152.
- Zuckerhut, Patricia [2016], “Pluriversalidad exitosa: epistemologías y ontologías de los maseualmej del municipio Cuetzalan, México”, *Trama, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(2): 41-56.

Relación de diálogos

- Álvaro Aguilar, entrevista realizada por Sandra González y Arely Jiménez, julio de 2017.
- Bonifacio Iturbide, abril de 2021.
- Don Romualdo, entrevista, julio de 2021.
- Fabiola De la Cruz, entrevista, abril de 2021.
- Herminio, entrevista, enero de 2023.
- Leonardo Durán, entrevista, abril de 2021.
- Leticia Vázquez, febrero de 2022.
- Paulina Garrido, abril de 2021.
- Rosalina Taboada, julio de 2021.
- Rosi Heredia, julio de 2021.

5. ECOTURISMO, AGROTURISMO Y ETNOTURISMO EN LA COOPERATIVA OLINTLALLI, XOCHIMILCO, CIUDAD DE MÉXICO

*Dania López
Rosalba Del Valle
Marco Polo Téllez*

INTRODUCCIÓN

La zona lacustre de Xochimilco es un territorio único, hogar del axolote mexicano y cuna de la chinampería. Proporciona importantes beneficios ecosistémicos a toda la Ciudad de México: alimentos y plantas de ornato, evita inundaciones, regula el clima del sur de la urbe, disminuye la erosión eólica y la compactación de suelos, entre otros [Merlín, 2019].¹

Por estas razones, Xochimilco fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad desde 1987 por la UNESCO, la zona Ejidos de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco fue decretada por el gobierno federal como Área Natural Protegida (ANP) en 1992 y reconocida como sitio Ramsar² en 2004. De

¹ A inicios del siglo XXI se consolidó el concepto de servicios ecosistémicos, el cual busca reconocer los beneficios que los humanos obtienen de los ecosistemas. Sin embargo, el planteamiento se ha realizado desde una lógica antropocéntrica y mercantilizadora: poner precio al funcionamiento y la conservación de los ecosistemas. Esto ha sido motivo de debates importantes, por ejemplo, entre biólogos y economistas, pues se advierte una falacia en el planteamiento: los ecosistemas proveen de beneficios difusos, de largo plazo y a toda la sociedad, en tanto que la economía capitalista beneficia a un grupo específico, destruye ecosistemas y refiere a actividades concretas y de corto plazo [Zambrano, 2014]. Existen servicios de 1) soporte: biodiversidad, ciclo de nutrientes, formación de suelo, producción primaria; 2) provisión: alimentos, fibras y combustibles; 3) regulación: fertilidad del suelo, purificación de aire y agua, reciclaje de nutrientes; y 4) culturales: paisajes, recreación y relajación, preservación de herencia cultural y estilos de vida de los agricultores y paisajes [Merlín, 2019].

² Un sitio Ramsar es un humedal considerado de importancia internacional dada su relevancia “para la supervivencia humana”. Su nombre se asocia al tratado intergubernamental promovido por la UNESCO “para la conservación y el uso racional de los humedales y sus recursos”, firmado en la ciudad iraní de Ramsar en 1971 (véase: <https://www.ramsar.org/es>). Los entrecuadrados dejan entrever nuevamente el antropocentrismo, eurocentrismo y economismo en el planteamiento.

manera más reciente, en 2018, las chinampas³ fueron incluidas en la lista de Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) por la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés), aunque se calcula que la chinampería tiene una antigüedad de 4 000 años.

Sin embargo, se trata de un territorio que padece una compleja problemática derivada en buena medida de la relación asimétrica sostenida con la ciudad. Desde la colonia, se inició un proceso de desecación de canales y lagos que concluyó en el porfiriato con la construcción de un acueducto para llevar agua de Xochimilco al centro de la ciudad. En 1959, por la presión de los chinamperos ante la escasez de agua, se resolvió que los canales fueran alimentados con agua tratada de la planta de Cerro de la Estrella, cuando antes la fuente de agua eran manantiales y ríos como el Amecameca. A partir de los sesenta del siglo pasado, se registró un proceso acelerado de urbanización que se agudizó en los ochenta y los noventa, en muchos casos se trataron de asentamientos irregulares,⁴ pues no está de más recordar que 80 % de la superficie de la alcaldía Xochimilco está catalogada como suelo de conservación. La urbanización trajo aparejada la construcción de vialidades, como el periférico que en los ochenta partió en dos la zona chinampera [Merlín, 2019; Delgadillo, 2009]. De manera reciente, se construyó la línea 12 del Metro (Sistema de Transporte Colectivo Metropolitano) —inaugurada en 2012— y un puente vehicular —en 2021—, este último como opción vial ante el rechazo social a la construcción de la autopista urbana oriente, en 2014.

Actualmente, la zona cuenta con menos de 20 % de chinampas y canales/apantles y con menos de 15 % de agua que tenía a inicios del siglo xx, antes de introducir cambios diversos en el manejo de agua y en el uso de suelo; por ejemplo, de manera reciente muchas chinampas se han convertido en canchas de fútbol. A esto se suma la sustitución de técnicas agrícolas: canoas por lanchas motorizadas, riego manual por mecanizado y chinampas por invernaderos, esto último, a su vez, ha fomentado la pérdida de

³ Del náhuatl *chinamitl*: seto o cerca de cañas [Merlín, 2019].

⁴ En 1987, había 87 asentamientos irregulares; una década después, 169, y en 2005, 300 asentamientos irregulares y 291 núcleos irregulares dispersos con casi 18 000 construcciones en 566 hectáreas y más de 133 000 personas, que representan 36.1 % de la población de la alcaldía [Delgadillo, 2009; PAOT, 2008].

cobertura forestal —ahuejotes— y el cierre de canales para incrementar las superficies y construir caminos para mover maquinaria y mercancías. También los terremotos de 1985 y 2017 fueron factores que han modificado y amenazado drásticamente este territorio [Zambrano y Rojas, 2021; Merlín, 2019].

Es ahí, en la zona lacustre de Xochimilco, donde trabaja la cooperativa Ecoturismo Olintlalli —“tierra en movimiento” en náhuatl—, la cual ofrece diversas experiencias chinamperas. Se trata de una iniciativa colectiva que contribuye a resolver las necesidades materiales de sus integrantes en función de la recuperación de saberes milenarios —la chinampería— y el desarrollo de nuevas actividades —agroturismo, ecoturismo y etnoturismo—, todo esto cuidando el territorio, la biodiversidad y la agrodiversidad que ahí se albergan.

Así, el objetivo de este documento es mostrar cómo la cooperativa trabaja sobre la base de la solidaridad y muestra tendencias hacia la “sustentabilidad” descolonial, entendida en dos sentidos: 1) como una relación otra con la “naturaleza” donde se busca garantizar la reproducción de la vida humana cuidando y regenerando la Madre Tierra, y 2) como “sustentabilidad” de la vida en su totalidad; esto es, como la capacidad de autoorganización, autonomía y autogestión en todos los ámbitos de la vida —poder social—, y desde la que se tienda a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación, entre humanos y de éstos con la Madre Tierra, características de la modernidad/colonialidad capitalista; reconociendo en ambos casos los aportes fundamentales de los pueblos originarios, desde la interculturalidad crítica.⁵ Se busca identificar los saberes y las prácticas que desde dicha experiencia se realizan cotidianamente, conocer las prácticas agroecológicas que llevan a cabo, así como las ecotecnias que han introducido en sus procesos productivos y de vida.

Este trabajo retoma cinco diálogos/conversaciones que se tuvieron con una socia y un socio de la cooperativa Ecoturismo Olintlalli entre marzo de 2021 y julio de 2022, más una visita de campo en septiembre de 2021, así como los resultados del encuentro/taller con los colectivos en octubre de 2022. También se ha recuperado información de su página electrónica, de videos y algunos documentos más proporcionados por la cooperativa.

⁵ Véase el capítulo 3 “Sustentabilidad” descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires, en este libro.

Previo a esas conversaciones, se hizo una solicitud oficial para hacer la coinvestigación, así como una presentación para comentar sus objetivos en enero de 2021. En mayo de 2022, se presentó un primer borrador con base en el cual se realizó un ejercicio de retroalimentación.

HITOS HISTÓRICOS Y CONTEXTO EN EL QUE EMERGE

Formalmente, la cooperativa Ecoturismo Olintlalli se conformó en 2008, con ocho socias y socios, todos ellos familiares: “Somos una cooperativa que conjunta el agroecoturismo, ecoturismo y etnoturismo para contribuir a la conservación y preservación del Patrimonio Bio-Cultural de Xochimilco [...] Diversificamos los servicios ecoturísticos para ser un referente de Organización Social Sustentable” [Olintlalli, s. f.].

Pero la inquietud de realizar una iniciativa de este tipo se remonta una década atrás, cuando el hermano de una de las socias (médico veterinario de profesión) buscó impulsar un proyecto turístico integral para salvaguardar el axolote mexicano —endémico de los lagos de Xochimilco—; sin embargo, el hermano falleció. Hacia 2007 otro hermano planteó la necesidad de retomar las actividades turísticas y complementarlas con el trabajo en el campo, en la chinampa.

La chinampería tiene una larga tradición que remite a la época prehispánica que, a pesar de las dificultades enfrentadas, se ha mantenido e incluso revitalizado. El socio fundador, el padre, por momentos se dedicó a otras actividades y dejó de lado la chinampería y los saberes que le habían transmitido, pues los precios de los productos —hortalizas básicamente— eran muy bajos, se registraban problemas de sobreproducción y aunque se buscaron canales directos de comercialización, los precios seguían siendo muy bajos: “mi hermano mayor empezó a ir a comercializar a la central de abasto porque se producía muchísimo. Entonces él optó por ir a vender a la central, pero los precios eran bajos porque había sobreproducción y se llegaban a tirar las cosechas” [Rosalba, 9 de marzo de 2021]. No obstante, el socio fundador regresó a la chinampa.

Para impulsar el proyecto ecoturístico, se dieron cuenta que no podía tratarse de un turismo convencional, sino que debían contemplarse acciones de restauración ecológica y contar con un plan de manejo. Asimismo,

gracias a los cursos de capacitación que se dieron en la entonces delegación de Xochimilco, el grupo de trabajo familiar se percató de la necesidad de contar con una figura legal. Personal de la delegación informó de las distintas formas de sociedades mercantiles y advirtió que la figura de cooperativa se adecuaba a su proyecto:

nos invitaron a los cursos de capacitación que estaban dando en la delegación Xochimilco [...]. Y, bueno, pues fue ahí cuando nos inclinamos más hacia lo que era lo de la cooperativa, porque así funcionábamos nosotros, o sea, nos dividimos el trabajo dependiendo de las capacidades de cada uno y al final de cuentas se reunía todo el dinero y se decidía qué íbamos a hacer con eso [...] se ajustó a lo que veníamos nosotros desarrollando como familia [Rosalba, 9 de marzo de 2021].

En 2012, se incorporaron cuatro socios más, de manera que actualmente la cooperativa Ecoturismo Olintlalli cuenta con 11 socias y socios, seis hombres y cinco mujeres.

Los primeros cinco años se concentraron en habilitar el espacio, por lo que se considera que dicho tiempo fue de transición, y a partir de 2015 empezaron a cosechar los frutos, pero esa buena racha fue interrumpida por la contingencia sanitaria asociada con la pandemia de la covid-19.

La superficie actual con la que cuenta la cooperativa para ofertar sus servicios suma cuatro hectáreas aproximadamente. Tres de ellas son de propiedad de las socias y los socios de Olintlalli, y una más es prestada por un vecino que no la usa actualmente pero que teme que su chinampa sea invadida. Algunas parcelas se adquirieron de manera reciente y se están usando para la producción de maíz, junto con aquellas que han sido prestadas. Los dos espacios principales son los de la chinampa demostrativa y la palapa.

Los servicios que se ofertan son:

chinampa demostrativa, recorridos en trajinera, temazcal, safari fotográfico, campismo, talleres diversos (ambientales, sobre las tradiciones xochimilcas, nixtamalización y elaboración de tortillas con maíz chinampero, reventado tradicional del grano de amaranto, dulces cristalizados), cuentacuentos, lunadas y renta de palapa [Olintlalli, s. f.; Polo, 9 de marzo de 2021].

Se ha buscado mantener un equilibrio entre actividades turísticas y productivas en la chinampa y, a pesar de que las primeras proporcionan más ingresos, se sostiene que el eje principal es la chinampa: “nosotros lo que queremos aportar es que la gente conozca primero, en primera instancia la siembra, cómo sembramos, cómo cultivamos, cómo lo realizamos y posteriormente que ya sea un segundo término la parte ecoturística. Nos ha resultado, pues van de la mano y lleva un buen equilibrio tanto una como la otra” [Polo, 11 de marzo de 2021].

Antes del confinamiento por la pandemia, las actividades turísticas llegaron a representar hasta 85-90 % de los ingresos, lo que se invirtió en el confinamiento pues la demanda de hortalizas se incrementó, cuando las actividades turísticas tuvieron que parar, lo que refuerza la convicción de las fortalezas de la diversidad y “no colocar todos los huevos en la misma canasta”. Una vez que llegó la “nueva normalidad”, comenzaron a reactivarse las actividades turísticas.

LA “SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL EN LA COOPERATIVA ECOTURISMO OLINTLALLI

Este apartado se divide en dos subapartados. En el primero, se recupera la forma en que se concibe la “naturaleza”, así como las prácticas y los saberes que se despliegan en Olintlalli en su relación con la misma. En el segundo, se aborda la “sustentabilidad” como poder social.

Sustentabilidad como relación otra con la Madre Tierra

En Olintlalli, se reconoce una preocupación explícita por revalorar actividades que implican una relación no instrumental con la Madre Tierra, como la chinampería. En sus discursos, por momentos se mezclan concepciones asociadas con la “naturaleza” como medio ambiente, con su carga antropocéntrica:

“Nos interesa mantener la forma de producción tradicional, sin embargo, debemos incluir otro tipo de actividades para que sea más atractivo a los visitantes y que toda la familia se divierta, aprenda de la vida en las

chinampas y desarrolle interés por la protección del medioambiente” [Marco Polo, citado en Álvarez, 2015: s. p.].

Pero también hay otras miradas más cercanas al biocentrismo, que asocian la “naturaleza” con la Madre Tierra, como se advierten en los siguientes testimonios: “el día de hoy me dedico a sembrar [...] soy jubilado, y no tengo otro quehacer que dedicarme a la tierra que me vio nacer [...] Mi satisfacción, mi gusto, es estar aquí en la tierra, sembrarla [...] los muchos o pocos años que Dios me preste, dedicarlos a la tierra [...] conservar las costumbres y tradiciones de aquí” [Don Miguel del Valle, en *Reportaje*, 2014].

“Yo creo que algo que me dejó muy marcado y me nació el amor por la tierra, fue nuestra primera cosecha. De hecho, todavía siento esa misma sensación [...] el hecho de tener tu propio producto, eso fue lo que a mí me enamoró del campo” [Marco Antonio del Valle, en *Reportaje*, 2014].

A pesar de estas divergencias, en sus prácticas se advierte una mirada de complementariedad, pues se reconoce que la tierra es el sustento de la vida. Es en la chinampa demostrativa donde se han mantenido y recuperado los saberes asociados con la chinampería, el cual es un sistema ancestral de producción de alimentos caracterizado por ser altamente productivo y sus rendimientos pueden estar muy por encima de otros sistemas: “en el sistema de la chinampa se pueden obtener de 130 a 140 toneladas por hectárea al año, con ocho a nueve ciclos de siembra [...] en la agricultura biointensiva 80 toneladas y entre siete y ocho ciclos al año [...] la permacultura seis o siete cosechas al año y cerca de 70 toneladas en producción” [Darío, 29 de septiembre de 2021].

También se trata de un sistema “sustentable” pues depende poco de insumos externos, ya que se aprovechan los “recursos” del territorio: “la chinampa hace uso del material vegetativo para las compostas, de material orgánico que se encuentra en el canal, del forraje silvestre para las camas, el uso de lodo [...] lo único que se moviliza en la chinampa es el producto final” [Guillermina y Darío, 20 y 29 de septiembre de 2021].

Las chinampas son islotes creados con sedimentos y vegetación acuática extraídos de los canales intercalados en capas, los cuales están rodeados de ahuejotes que funcionan como cercas vivas y sirven para delimitar la parcela, contener el suelo en la chinampa, fungir como barrera rompeviento y para controlar la sombra. El agua, conducida por los canales

(acalotes y apantles), se usa para el riego —antes no requerían pues la irrigación se hacía por infiltración— y en ella habitan diversas especies comestibles, como el acocil y los charales. En los canales, se reciclan los nutrientes por la descomposición de vegetación que se aprovecha en los cultivos, y antes también eran parte de un sistema de transporte por donde transitaban canoas y trajineras rumbo a los mercados, lo que fortalecía los vínculos económicos y culturales entre las poblaciones lacustres [Merlín, 2019; Zambrano y Rojas, 2021].

Se advierte pues que se trata de un ecosistema, un agroecosistema, que muestra cómo la intervención humana no implica una afectación negativa a la Madre Tierra, una relación de explotación con ella, sino interdependencias, en este caso, entre la agricultura chinampera, los canales y la flora y fauna nativas; esto es, una relación otra con la “naturaleza”.

En la chinampa demostrativa de Olintlalli, “el trabajo que se realiza busca continuar con el cultivo de hortalizas de manera tradicional, con fertilizantes naturales que les dan a las plantas una alta resistencia a las plagas, lo que también nos evita el uso de insecticidas” [Rosalba, en Álvarez, 2015: s.p.]. Como no usan fertilizantes ni insecticidas químicos, la producción es prácticamente orgánica: “la manera como trabajamos aquí, todo es natural, el abono lo preparamos aquí. Sí, es una cosa al 100 % natural” [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

La técnica de cultivo y el sistema de germinación (almácigo) en la chinampa demostrativa es el chapin. El primer paso es extraer los lodos del fondo de los canales con el “cuero”, el cual se traslada a la chinampa y ahí se prepara “como una masa, primero, y después se deja secar como una gelatina” donde se hace una cuadrícula. Ahí ya quedan los chapines, unos pequeños cuadrillos, a los que se les hace un pequeño hoyo donde se colocan las semillas. Se hace una especie de invernadero o techo —tolchimales— para proteger los chapines con tule y carrizo que crece en los canales. También se preparan las camas donde serán trasplantados los chapines, las cuales se preparan con pasto que se consigue en la chinampa o en sus alrededores y ahí se humedecen con riego manual; cuando la planta ya está más grande, el riego puede realizarse con motobomba. Después, las hortalizas ya puedan ser cosechadas [Don Miguel, 11 de septiembre de 2021].

Se advierte pues que el esfuerzo para producir bajo el sistema de chinampería es alto, pues es una producción “tradicional”, básicamente artesanal.

También que se aprovechan los recursos que se tienen a la mano, como ya se mencionó antes. Asimismo, se toman en cuenta las señales que la tierra da para que los cultivos puedan crecer y ser cosechados: “Tú ves el desarrollo de las plantas cuando tienen abono o están bien fertilizadas, a cuando les hace falta. Todo lo vas haciendo como te lo va pidiendo la tierra. La misma tierra te va diciendo qué es lo que tienes que ir haciendo” [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

En la chinampa demostrativa se han instalado unos biofiltros, con el apoyo del Laboratorio de Restauración Ecológica (LRE) del Instituto de Biología de la UNAM, los cuales permiten filtrar el agua, de manera que se disminuye su nivel de contaminación y se logra repoblar los canales con especies endémicas.

Nosotros rehabilitamos uno de los apantles que dividía dos porciones de la chinampa que teníamos, [...] colocamos dos filas de hileras de costales de la misma tierra y desecamos el apantle a través de motobombas para sacar todas las especies que son depredadoras de las especies nativas y eliminar los huevecillos, larvas, de estos organismos, principalmente la mojarra y la tilapia. Después de un mes que se le estuvo moviendo constantemente se eliminaron esas especies exóticas. Y después se colocó una barrera, igual de tierra, pero mezclada con plantas acuáticas y sus raíces hacen una especie de filtro. Cuando se quitan los costales, el agua que entra del canal secundario pasa a través del sistema de raíces de las plantas y se va purificando. Las plantas extraen metales pesados, bacterias dañinas y coliformes, y después de un tiempo el agua vuelve a tomar su nivel. Todo este sistema de plantas que va purificando el agua hace que alcance niveles apropiados para inocular la pulga de agua, si ésta sobrevive y se empieza a reproducir, se empiezan a introducir otras especies como la chinche, el acocil, todas estas larvitas que le sirven al axolote para alimentarse y cuando ya ves que tus poblaciones son buenas, ya introduces al axolote, ya sea en diferentes estados para que subsista como todo el ciclo, y ya así lo dejas a la “buena de Dios”. Ya después se va haciendo un monitoreo [Rosalba, 19 de octubre de 2022].

Por esta función de protección del axolote —único en el mundo— y de otras especies endémicas, a los biofiltros también se les conoce como zanjas refugio. La presencia del axolote es un bioindicador, pues además de ser símbolo de Xochimilco, es un indicador de la calidad del agua: “como chinampero puedes monitorear por medio de los insectos de agua” [Rosalba,

19 de octubre de 2022]. Esto garantiza que los alimentos que ahí se producen no estén contaminados: “sí, es una parte importante que nosotros siempre les tratamos de explicar porque mucha gente tiene la idea de que la mayoría riega con agua del canal directamente y que son aguas de drenaje. Nosotros con las zanjas refugio, les explicamos cómo se filtra esa misma agua [...] y de ahí regamos” [Polo, 11 de marzo de 2021].

Desde la gastronomía, se busca impulsar el consumo de hortalizas y flores que se producen en la chinampa demostrativa, muchas de las cuales son poco conocidas, por la creciente colonialidad del consumo alimentario [Caballero, 2021; García y Bermúdez, 2016], que ha implicado la estandarización y homogeneización de la producción agrícola bajo el capitalismo, así como la colonialidad del imaginario, del gusto y los sabores que llevan a la población a preferir productos ultraprocesados y occidentales por encima de los frescos, naturales y locales.

Nosotros producimos alrededor de 100 especies de flores y hortalizas a lo largo del año [...], tratamos de rescatar una gran variedad —algunas ya se están perdiendo— y muchas veces la gente no conoce. O sea, todo el sistema capitalista nos ha reducido a comprar dos, tres variedades de jitomate [...] nosotros producimos diez [...] a través de la gastronomía nosotros damos a conocer la gran variedad que se produce en las chinampas y en el sistema de milpa, también. Tratamos de rescatar especies que son nativas [Rosalba, 19 de octubre de 2022].

Ese rescate también lo están impulsando en virtud de la creación de un banco de semillas: “tenemos nuestro propio banco de semillas, para conservar las semillas nativas” [Rosalba, 19 de octubre de 2022].

Además de la producción de hortalizas en la chinampa demostrativa, como parte de sus servicios también brindan lo que denominan talleres de educación ambiental, en los cuales se busca concientizar sobre la importancia de “rescatar y salvaguardar el patrimonio biocultural” [Rosalba, 26 de abril de 2021].

Asimismo, como parte de las ecotecnias que han instalado, además de los biofiltros en la chinampa demostrativa, en la chinampa donde está la palapa cuentan con celdas solares, sistema de captación de agua de lluvia y baños secos.

Finalmente, resta comentar que el préstamo de chinampas se ha impulsado para evitar la invasión de las mismas —en muchos casos para uso habitacional—, pues se considera que ése es un problema creciente y que va contra las normativas en su calidad de ANP, pues la designación de estas áreas busca preservar la biodiversidad y los “servicios” ambientales, en tanto que la urbanización va en contra de estos objetivos; por ejemplo, por medio de descargas residuales no tratadas se contamina el agua de los canales. El préstamo de chinampas es considerado bueno; sin embargo, se sostiene que también tiene desventajas, pues no existe certidumbre de que se pueda aprovechar durante muchos años para recuperar la inversión: “esa chinampa estaba tirada [...] estuvo como un año tirada, y ya después se la vinieron a ofrecer en préstamo a mi papá [...] lo que pasa es que aquí en Xochimilco se está dando mucho la invasión de chinampas” [Rosalba, 26 de abril de 2021]; pero “te la prestan, y al año, que ya la limpiaste, te piden que la regreses” [Polo, 26 de abril de 2021].

Una interesante reflexión que se suscitó fue en torno a la utilidad del planteamiento de los “servicios” ambientales o ecosistémicos, lo que ha sido ya sugerido desde la introducción de este capítulo. Posturas críticas plantean que este concepto “le pone precio al funcionamiento del ecosistema, con ello la conservación busca entrar en la competencia de mercado [...] pues el valor ético intrínseco en la conservación de las especies no ha sido suficiente” [Zambrano, 2014: s.p.]. Sin embargo, desde Olintlalli se señala que, aunque la “naturaleza” es invaluable, la idea de servicios ecosistémicos, de ponerle nombre a la vocación “ambiental” de los ecosistemas, invita a reflexionar sobre los beneficios que algunos territorios, como Xochimilco, brindan a la humanidad [Rosalba, 13 de julio de 2022]. Esta reflexión puede enmarcarse en las discusiones sobre los derechos de la “naturaleza”, reconociendo en ella valores intrínsecos más allá de la utilidad que reporta a los seres humanos, y que hacen parte de una visión de “sustentabilidad” súper fuerte [Gudynas, 2011], que trasciende la mirada antropocéntrica e instrumental de “recursos naturales” del “desarrollo sustentable”.

Así, en Olintlalli es posible advertir diversos aportes a la “sustentabilidad” descolonial. Esta iniciativa colectiva establece una relación otra con la “naturaleza”, pues se reconocen las interdependencias que con ella existe y se muestran tendencias hacia el biocentrismo.

Es una satisfacción, es un orgullo cuando a veces escuchas que Xochimilco es patrimonio de la humanidad o como que es un icono de la Ciudad de México, o que es muy representativo de nuestro país [...]. A veces cuando vengo llegando, me quedo viendo el terreno, diciendo “pues ojalá te estemos atendiendo como te lo mereces, para que nos sigas dando los beneficios que nos has estado dando hasta la fecha” [Marco Antonio del Valle, en *Reportaje*, 2014].

Se revaloran saberes y prácticas productivas ancestrales, como la chinampería, la cual es revitalizada frente a los nuevos desafíos, por ejemplo, con la instalación de los biofiltros o zanjas refugio para purificar el agua y recuperar la biodiversidad nativa, como el axolote. La chinampería se combina con otras actividades, como el ecoturismo, pero buscando también conservar y restaurar la zona lacustre, de manera que han instalado diversas ecotecnias para reducir el efecto de las actividades turísticas. También se realizan talleres diversos para concientizar sobre la importancia ecológico-ambiental y cultural de este territorio, tratando de contrarrestar los perversos efectos de la urbanización.

“Sustentabilidad” como poder social-socialización del poder

En Olintlalli, existe una firme convicción por rescatar y defender prácticas productivas y de vida que reconocen las interdependencias entre el ser humano y la Madre Tierra, por lo que se busca que la reproducción de la vida humana no esté dissociada del cuidado y regeneración de la “naturaleza”. Éste puede ser considerado un primer elemento de sustentabilidad “descolonial” como poder social.

Otro elemento es la forma de autoridad colectiva de Olintlalli, pues la toma de decisiones es colectiva. Por ser cooperativa, cuenta con un consejo directivo con presidencia, tesorería, secretaría y vigilancia; las decisiones se toman en asamblea: “cada que surge una necesidad y según áreas [...] se expone el porqué, para qué va a servir, los pros y contras, se valora lo bueno y malo de la decisión y se vota [...] en general, siempre se está de acuerdo” [Rosalba y Polo, 11 de mayo de 2022].

Esto no significa que no exista el conflicto, pues se reconoce que existen “diversas visiones, diversas formas de trabajar”, pero las diferencias se procesan desde el respeto y anteponiendo el objetivo de ampliar y consolidar

la cooperativa Ecoturismo Olintlalli: “puede haber diferencias, pero no nos agredimos [...] ésa es la ventaja de ser una cooperativa familiar” [Rosalba y Polo, 11 de mayo de 2022].

Se acepta que las diferencias pueden derivar en relaciones jerárquicas, pero también que cada socia o socio puede saber más sobre ciertos temas; hay respeto y reconocimiento a los saberes y capacidades de las demás personas. En ese sentido, el liderazgo de don Miguel guarda un lugar especial.

Un ejemplo de cómo se dirimen las diferencias en Olintlalli tiene que ver con su relación con la alcaldía. Un socio no quería lazos con la misma por considerar que sólo usaba a la cooperativa para mantener una buena imagen (con visitas y videos); pero después de hablarlo, se decidió que había que “moldear la relación con la alcaldía, pero sin darles una bofetada [...], poner nuestras propias condiciones” [Polo, 11 de mayo de 2022].

Sobre la relación con el gobierno, se plantea que en general es de complementariedad, aunque por ratos de conflicto. En Olintlalli, no se adscriben a ningún partido político: “cuando vamos a bajar algún proyecto vemos los pros y contras [...] evitando que nos condicionen por debajo y que no nos etiqueten con un color de partido” [Rosalba y Polo, 11 de mayo de 2022]. La alcaldía les ha dado semillas y algunos materiales, el gobierno de la ciudad les apoyó durante cuatro años (Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo) y con el gobierno federal no se identificaron vinculaciones. Esos apoyos fueron importantes al inicio “pero ahora hemos sobrevivido sin su ayuda” [Rosalba, 11 de mayo de 2022], aun en medio de la pandemia.

En términos de autogestión, Olintlalli y otros productores han instalado un tianguis de productores desde 2015: el Mercado de las Cosas Verdes, Tianquiskilitl. Inicialmente, este esfuerzo fue acompañado por el Laboratorio de Restauración Ecológica (LRE), pues se planteó la necesidad de espacios para comercializar: “de nada servía tener producción si no teníamos dónde venderla [...], no se nos hacía justo comercializar en un lugar donde íbamos a estar compitiendo con productos que vienen de la central de abastos” [Rosalba, 11 de mayo de 2022]. Pero, a partir de su segundo año, el mercado ha funcionado de forma autogestiva: “lo que sí le resalta siempre es de que lo hacemos y lo organizamos los mismos productores, a diferencia de todos los demás donde los organizan gente externa [...] aquí nosotros mismos somos los que producimos, somos los que nos

organizamos, somos los que hacemos toda la talacha” [Polo y Rosalba, 11 de mayo de 2021].

El Tianquiskilitl se instala todos los domingos en el camellón de Cuemanco, frente a la pista de canotaje.⁶ Actualmente, participan 13 iniciativas que producen en suelo de conservación de cuatro alcaldías —Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan y Cuajimalpa—, las cuales deben cumplir dos criterios: que la producción sea agroecológica y de pequeños colectivos o familiar [Del Valle y López, 2023]. Más recientemente, también participan en otro tianguis habilitado en el Parque Ecológico de Xochimilco, lo que ha ampliado sus espacios de comercialización.

Así, aunque mantienen relaciones con muchas organizaciones, incluidas dependencias gubernamentales, el Tianquiskilitl es un esfuerzo muy significativo, pues les permite comercializar sus hortalizas y productos, que son agroecológicos, artesanales, sanos y de gran calidad, en mejores condiciones. También se ha realizado un esfuerzo de concientización y resignificación, pues los consumidores no son clientes sino aliados en la revitalización de la chinampería y, por tanto, de la restauración y conservación de la zona lacustre, con todo su patrimonio biocultural, quienes pueden adquirir comida sana y con identidad.

SOLIDARIDAD Y RECIPROCIDAD AMPLIADA

El hecho de que el colectivo haya decidido conformarse como una cooperativa, aunque sea familiar, es indicativo de que se trata de una organización donde priman las relaciones de solidaridad-reciprocidad: “nos inclinamos más hacia lo que era lo de la cooperativa porque así funcionábamos nosotros [...] se ajustó a lo que veníamos nosotros desarrollando como familia” [Rosalba, 9 de marzo de 2021].

En la cooperativa, organizan las actividades considerando un “adentro” y un “afuera”. El adentro se refiere a la siembra y cosecha en la chinampa demostrativa, desarrollado principalmente por trabajo masculino. El afuera

⁶ Esto ha implicado asumir un pago extra por el uso de un espacio público que no siempre pueden pagar los productores. En términos más amplios, significa discutir la posibilidad de reapropiación de los espacios públicos para usos colectivos.

tiene que ver con la publicidad, con el trato a la gente y con la elaboración de proyectos, así como con la venta de las hortalizas en mercados de productores, actividades que realiza principalmente el matrimonio conformado por Rosalba y Polo.

En la relación con los trabajadores asalariados que laboran en la chinampa, también se reconocen vínculos de reciprocidad, pues, aunque formalmente no son parte de la cooperativa, son considerados como parte de una familia ampliada. Hay tres trabajadores —“indígenas”— que vienen de Puebla y de Veracruz. El jornal es de 250 pesos por día. Se les da desayuno (8 a. m.), almuerzo (12 p. m.) y comida-cena (6.30 p. m.). Tienen derecho a un día de descanso a la semana, y reciben aguinaldo, y se les quiere dar seguridad social; actualmente, si se enferman, se les ayuda. Dos de los trabajadores, que vienen de Veracruz y que trabajan con Olintlalli desde hace ya cuatro a cinco años, permanecen aproximadamente nueve meses al año, y los meses restantes se van a sus casas, aunque a veces también van por el fin de semana. El otro trabajador, que es de Puebla, con una antigüedad de tres años, trabaja aproximadamente medio año, porque él sí se va a su casa por temporadas largas. Se han establecido relaciones de confianza con los trabajadores, principalmente los de Veracruz, pues ellos han aprendido también a dar los recorridos y guiar las visitas; ayudan en las veladas. Y, a pesar del cese en las actividades ecoturísticas por la pandemia, se hizo el esfuerzo por mantener la relación laboral, se les pagó con el “colchoncito” que se hizo con los excedentes de las actividades ecoturísticas.

Otra dimensión en la que se advierte la solidaridad-reciprocidad es en las relaciones que han tejido con distintos colectivos, como en el Tianquis-kilitl. Tanto en esa experiencia como en Olintlalli se reconoce que existe un aporte muy importante de trabajo no remunerado, pues “la consigna ha sido invertir y después pagarnos” [Rosalba y Polo, 11 de mayo de 2022]. El año previo a la pandemia parecía que ya podrían recibir un ingreso regular de la cooperativa; sin embargo, con la crisis sanitaria no ocurrió. Una ventaja que se tiene en Olintlalli es que “no dependemos de las chinampas para subsistir”, pues sólo para uno de los socios es su fuente regular de ingresos. Entonces, ¿por qué hacen lo que hacen sin recibir remuneraciones regulares?: “por convicción. Nos gusta trabajar el campo [...], preservar las tierras y que no crezca la mancha urbana” [Rosalba, 11 de mayo de 2022].

Se advierte pues una reciprocidad y relacionalidad que se extiende a la relación que han establecido con su territorio, con la tierra, como ya ha sido sugerido en el apartado previo y se advierte en el siguiente testimonio: “aquí lo único que no se da es lo que no siembre uno, porque todo se da. Es falta de amor a la tierra que no quieran sacar una producción” [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

Finalmente, en las fiestas también se identifica el convivir, el compartir, como algo característico de los habitantes de Xochimilco. Brota ahí también la reciprocidad:

En Xochimilco, los 365 días del año hay fiesta [...], tenemos la gran fortuna de convivir. Lo mejor que podemos practicar es la unidad, la hermandad. Yo estoy consciente que [...] en esta vida, vamos a vivir una sola vez, entonces, cómo no hacer esa hermandad y compartir lo que sea, en una mesa, con los seres que decimos más querer, con las personas que convivimos [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

Se trata de una reciprocidad que se establece en el ámbito familiar (relaciones de parentesco) y que se extiende a los trabajadores —a quienes desde inicios de 2022 se les prestó una chinampa que pueden trabajar en sus días de descanso y en sus tiempos libres y vender flores en el mercado de Jamaica [Polo, 11 de mayo de 2022]—, a la chinampa y a la tierra en general, así como con la comunidad de Xochimilco. Esa reciprocidad se amplía dentro de las redes en Tianquiskilitl, con las demás productoras y con los consumidores a partir de la figura de aliados. También se advierte en el amor que le profesan a la tierra, así como en las fiestas de toda la comunidad, sobre la base del convivir y compartir.

El diálogo de saberes: hacia la interculturalidad crítica

En la cooperativa Ecoturismo Olintlalli hay diversas expresiones donde se advierte que conviven diversas formas de saberes en igualdad de condiciones. Las cinco hijas e hijos pudieron estudiar educación superior, se desarrollaron en ámbitos laborales diversos, pero regresan a la chinampa gracias a la cooperativa:

afortunadamente nuestros padres nos dieron a todos carrera [...] abandonamos durante un tiempo la chinampa, nos dedicamos estudiar, a trabajar en nuestras carreras, y hubo un tiempo en el que mi hermano mayor, decidió como empezar a incursionar en actividades turísticas [...] yo soy bióloga, mi hermano, el mayor, era médico veterinario, mi otra hermana es licenciada en derecho, mi hermano el de en medio fue el que no logró terminar carrera, él llegó hasta la prepa, pero es el que más ha estudiado cuestiones de agroecología [...]. Y bueno, ahora ya los cuatro hermanos estamos dentro de la cooperativa [Rosalba, 9 de marzo de 2021].

Como ya se mencionó, ante los bajos precios de los productos agrícolas, desde los noventa intentaron impulsar un proyecto turístico, que sólo hasta la conformación de Olintlalli se pudo materializar, y en el que se han tratado de aplicar los conocimientos adquiridos en la educación formal, para impulsar las actividades de ecoturismo, pero sin desvincularse de la chinampería, con sus saberes ancestrales.

La relación entre Olintlalli y el LRE de la UNAM es otro espacio de encuentro de saberes que se ha mantenido durante años, a partir de la cual se instalaron los biofiltros y se acompañó la organización de los productores para impulsar el Mercado de las Cosas Verdes.

Por el lado de los saberes no científicos, se reconoce la importancia del trabajo de los campesinos para alimentarnos, al punto de equipararlos con guerreros:

Para mí vivir en Xochimilco es un orgullo, me marca y me da la conciencia que estoy en un lugar privilegiado, que está lleno de hombres muy valiosos, hombres que han dejado su vida en el campo para que nosotros, a través de un producto en la cocina en la mesa, podamos disfrutarlo sin conocer todo el trabajo que hay detrás de ese producto. Son guerreros, ¿no?, para mí, que luchan día con día [Javier, en *Reportaje*, 2014].

En Olintlalli se reconoce, con mucho orgullo, que la chinampería tiene implícitos saberes ancestrales que han sido heredados de generación en generación: “esto nos han dejado nuestros antepasados, es una manera prehispánica, de cómo se cultiva y se siembra” [Don Miguel, 11 de septiembre de 2021]. También hay que mencionar que se trata de saberes prácticos que posibilitan una forma de trabajar y de subsistir:

Se les va platicando como el abuelo me explicaba [...] Enseñarles a los hijos, explicarles, una escuela de la vida [...] es el legado que les puedo dejar porque es el legado que ha venido de generación en generación [...]. Pues ¿qué les puedo dejar de herencia, sino enseñarlos a trabajar? [...] para seguir subsistiendo [...]. Yo soy alguien que va enfrente de ellos, abriéndoles un poco el camino [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

Rescata asimismo los saberes heredados del abuelo y los tíos, que implican una intuición, una relación otra con la tierra y, en general, con el cosmos, que muchas veces el saber científico se apropia, invisibiliza o desprecia, pero que aquí es revalorado, como la lectura que se hace del tiempo y de los astros:

Sí, a través de los conocimientos del abuelo y de los tíos, llegaron a mencionar que el tiempo más adecuado para colocar la semilla era cuando la luna estaba en crecimiento, que era el momento de sembrar. Entonces uno va creciendo con las ideas esas, y ya uno a través de observar esas etapas de siembra, pues uno va viendo que efectivamente tienen la razón [...], anteriormente, pues aquí no se utilizaba el reloj, nadie traía reloj [...] nomás se paraban y miraban al sol, y ya se daban cuenta la hora que era [...] siempre es necesario que te enseñes a trabajar también a través de los astros [Don Miguel, en *Reportaje*, 2014].

También hay ciertos elementos de espiritualidad que se traducen en la creencia de un ente superior que organiza la vida, el cosmos, el trabajo, y que tiene como correlato el compartir:

soy creyente, en la fe católica, y es lo que me da fuerza. Es una creencia que nos inculcaron nuestros padres, y siempre nos decían “siempre que inicies una labor de trabajo, persígnete y échale ganas” [...], nos decían esas gentes mayores “enséñense a trabajar para que de esa manera haya un pan en la mesa, y sépanlo compartir con aquellas personas que los rodean”. Y es la mejor herencia que nos han dejado [Don Miguel, 2014].

Aunque se menciona que existe una identidad xochimilca y partes de dicha alcaldía conforman varios barrios originarios,⁷ se cree que “se va

⁷ Hay una distinción entre pueblos “indígenas” —“tienen su herencia biocultural más arraigada, lenguaje, vestimenta, usos y costumbres son más evidentes”— y pueblos originarios —“de tercera generación, no es tan

diluyendo esa herencia biocultural”, que existe un “desarraigo y una desvalorización y desconocimiento de la importancia de las chinampas y los chinamperos” [Rosalba, 13 de julio de 2022] por el imaginario del progreso y el desarrollo asociado a las ciudades y al trabajo asalariado: “la meta es estudiar y trabajar en una oficina”. Se requiere un “cambio de chip”, que la propia Rosalba ha ido experimentando a partir de su participación en Olintlalli y en el Mercado de las Cosas Verdes: “vivir como ‘godín’ en espacios u oficinas donde te consumes, con el ajeteo de la ciudad, no me daba esa satisfacción que me da ahora la chinampa” [Rosalba, 13 de julio de 2021].

Sobre los espacios de comercialización, se señala cómo la colonialidad del poder permea en los mercados convencionales, pues no se valoran como deberían los productos de las chinampas:

si quieres ocupar uno de los espacios que tú crees que como productor originario de la chinampería te mereces, no te dejan [...], es un mercado donde te van a pagar lo mismo o hasta menos, porque tu producción no cumple con los estándares convencionales de tamaño o forma [...], además, en los mercados comunes, yo siento que la gente te ve con lástima por ser productor, te ven como si fueras inferior, y eso a mí me molesta mucho [Rosalba, 11 de mayo de 2022].

Con esos antecedentes de los espacios de comercialización convencionales, se valora mucho el Mercado de las Cosas Verdes: “en un mercado de productores el trato es más igualitario [con los consumidores], como que te valoran, te reconocen el trabajo. Y platicas con la gente, y te preguntan ¿cómo lo pueden cocinar?, ¿cómo lo siembras?, el trato es diferente” [Rosalba, 11 de mayo de 2021].

Se advierte que en Olintlalli hay tendencias hacia la interculturalidad crítica, al devolverle a la chinampería, y a las chinamperas y los chinamperos, su dignidad y justo valor, reconociendo que nos proveen de alimentos sanos y que, al consumirlos, contribuimos a que no se pierda la chinampería y sus conocimientos ancestrales.

evidente, pero habitas un pueblo que fueron de los primeros que se fundaron, con ciertos usos y costumbres, y una forma específica de relacionarse con el entorno”— [Rosalba, 13 de julio de 2021].

EL TRABAJO DE LAS MUJERES EN OLINTLALLI

Al menos la mitad de los socios de la cooperativa son mujeres, y de las 12 personas integrantes de Ecoturismo Olintlalli, seis poseen tierra y dos de ellas son mujeres.

En la distribución de las actividades parece existir una división sexual del trabajo: “los roles de género de siempre [...] los hombres iban a trabajar la chinampa y las mujeres nos dedicábamos a lo que era la comercialización” [Rosalba, 26 de abril de 2021], sin que eso signifique barreras infranqueables.

En el caso de las dos mujeres propietarias, cada una desarrolla algunas actividades específicas, una de ellas ayuda en la comercialización de la flor y en ocasiones en la preparación de alimentos cuando se realizan eventos grandes; la otra es la secretaria y se ocupa de las actividades de administración, comercialización, difusión y promoción; y antes también realizaba proyectos para conseguir financiamiento [Rosalba, 11 de mayo de 2022].

Respecto de lo que ha significado para ellas como mujeres participar en la cooperativa, se comenta que, si bien les ha implicado una mayor carga de trabajo y aún no hay beneficios económicos en términos de ingresos regulares, se advierten cambios importantes en torno a los estereotipos y roles de género, y una distribución más equilibrada de las actividades de cuidado: “antes de la cooperativa era muy evidente la separación de roles, era mal visto para ellos, para la familia, que Polo [esposo] me ayudara, porque son actividades que yo debería realizar, decían que él no se daba su lugar porque hacía cosas que no debería; pero él siempre me ha ayudado en casa” [Rosalba, 11 de mayo de 2022]. Se reconoce que esto ha generado conflictos, pero también que lo están aceptando: “se están resignando” [Rosalba, 11 de mayo de 2022].

LOGROS, RETOS Y CONTRADICCIONES

El principal logro identificado es haber llegado a sus 15 años y haber sorteado la pandemia: “hemos sobrevivido sin patrocinadores, con nuestro esfuerzo y sacrificio” [Rosalba, 11 de mayo de 2022]. Permanecen además

todas las personas que iniciaron el proyecto. También se reconoce como un logro la capacidad que ha tenido Ecoturismo Olintlalli para crear fuentes de empleo, que han logrado mejorar sus instalaciones, que han participado en varios eventos y les han hecho algunos reportajes y artículos.

Desde su trabajo prefiguran políticas públicas no estatales, pues contribuyen al cuidado de un territorio que ofrece diversos “servicios” a toda la ciudad, pero que no son cabalmente valorados. Y si bien al inicio recibieron apoyos gubernamentales que resultaron importantes, actualmente trabajan de manera autogestiva, abiertos a establecer relaciones con las instancias gubernamentales, pero sin aceptar que los condicionen. Para los chinamperos en general, resulta importante que: 1) se sistematicen los saberes sobre la chinampería; y 2) se reconozcan las cualidades de su producción (agroecológica y con identidad cultural); en ese sentido, existían dos iniciativas que no lograron concretarse por la pandemia de covid-19: la Escuela Agroecológica Chinampera y la Etiqueta Chinampera [Darío, 29 de septiembre de 2021], proyectos que podrían ser retomados y hacer parte de una política pública (estatal y no estatal) para la revitalización de la chinampería y la protección de la zona lacustre.

Entre los retos, se plantea la necesidad de crear y fortalecer relaciones intercooperativas y establecer más redes de apoyo y colaboración. Se reconocen, además, un conjunto de amenazas no sólo para su cooperativa, sino para la chinampería y la riqueza biocultural del territorio xochimilca. Entre estas amenazas se identifican: la presión de la mancha urbana sobre los humedales, sobre todo en la zona chinampera, y la desecación de los canales; así como el cambio de vocación de las chinampas agrícolas para otras actividades que no son muy “sustentables” pero son más redituables, como la habilitación de canchas de fútbol. “Todo esto pone en riesgo las actividades que realizamos. Desde Olintlalli tratamos de poner nuestro granito de arena para rescatar la riqueza biocultural con la que Xochimilco cuenta” [Rosalba, 19 de octubre de 2022].

Desde ese granito de arena, se advierten diversas tendencias hacia la sustentabilidad “descolonial”. Se están revalorizando y revitalizando actividades concebidas desde la mirada hegemónica como “atrasadas” —las actividades campesinas y en particular la chinampería—, desde la incorporación de la agroecología y los saberes científicos. Su trabajo también implica una ruptura con la mirada dualista-binarista, pues están logrando

compaginar la producción agrícola en la chinampa con las actividades ecoturísticas y, a pesar de que las segundas son las que reportan más ingresos —e implican menos esfuerzo que la primera—, no se concibe el ecoturismo sin la producción en la chinampa. Se caracteriza pues por la pluriactividad y también por la diversidad, tomando así distancia de la especialización.

La chinampería escapa del insumismo (insumos conseguidos en el mercado) pues, por un lado, aprovechan todos los “recursos” que tiene a su alcance, y por otro, el proceso es cíclico porque “los desechos” se vuelven a aprovechar, a diferencia del proceso lineal que externaliza los costos ecológico-ambientales asociados a “los desechos”. Con la incorporación de ecotecnias, como los biofiltros y los baños secos, se generan procesos neguentrópicos (que revierten el desorden). Asimismo, su participación en Tianquiskilitl les permite comercializar en mejores condiciones, en espacios donde se valora el trabajo digno de los chinamperos y los alimentos con identidad, desde la autogestión o la socialización del poder.

Así, aunque en Olintlalli coexisten formas diversas de entender la “naturaleza”, se identifican posturas biocéntricas —e incluso cosmocéntricas— donde se reconocen las interdependencias entre los humanos y la Madre Tierra, y en virtud de las cuales se despliegan saberes y prácticas que apuntan a la “sustentabilidad” descolonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Santana, Alberto [2015], “Recuperar el pulmón del D.F., esencial”, *Revista de Alcaldes de México*. 11 de febrero, recuperado de <<https://cutt.ly/Uw8PW135>>.
- Caballero, Hilda [2021], *La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario. Logros y contradicciones de la lucha indígena en el Cauca, Colombia, 1971-2018*, tesis de doctorado, Ciudad de México, PPELA-UNAM.
- Delgadillo, Víctor [2009], “Patrimonio urbano y turismo cultural en la Ciudad de México: las chinampas de Xochimilco y el Centro Histórico”, *Andamios*, 6(12).
- Del Valle Rosalba y Dania López [2023], “Mercado de las Cosas Verdes, Tianquiskilitl”, *La Jornada del Campo*, 20 de mayo, núm. 188, año XV.

- García, Martha y Guillermo Bermúdez [2016], “La neocolonización del paladar en las décadas recientes”, *Razón y Palabra*, 20(94): 105-117.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Centro de Investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, Quito.
- Merlín, Yair [2019], *Evaluación de dos sistemas de manejo de recursos naturales de Xochimilco con indicadores de sustentabilidad*, tesis de maestría en ciencia, Xalapa, Instituto de Ecología, A.C.
- Olintlalli [s. f.] <<https://www.olintlalli.com.mx>>.
- PAOT [2008], Estudio sobre la zona chinampera y demás afectadas de las delegaciones Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta, por la proliferación de asentamientos humanos irregulares en materia de afectaciones al medio ambiente y el ordenamiento territorial, <<https://cutt.ly/sw8PYYj7>>.
- Reportaje* [2014], “Agricultor chinampero: Miguel del Valle”, Serie: *Maestros olvidados*, realizado por Una Voz con Todos (OPMA), 18 de mayo, <<https://cutt.ly/Nw8PIyWg>>.
- Zambrano, Luis [2014], “Para qué sirve Xochimilco”, *Nexos*, <<https://cutt.ly/iw8PSP0D>>.
- Zambrano, Luis y Rubén Rojas [2021], *Xochimilco en el siglo XXI*, Ciudad de México, Turner/IB-UNAM/Conabio/Primera Alcaldía Xochimilco.

Relación de diálogos

- Rosalba Del Valle, 19 de octubre de 2022, Exposición en el *Encuentro / Taller* con colectivos, Huerto Roma Verde, Ciudad de México.
- Rosalba Del Valle, 13 de julio de 2022.
- Rosalba Del Valle y Marco Polo Téllez, 9 de marzo de 2021; 11 de marzo de 2021; 26 de abril de 2021; y 11 de mayo de 2022.
- Guillermina Velasco y Darío Velasco, 20 y 29 de septiembre de 2021, Granja Apampilco.
- Marco Polo Téllez y Miguel del Valle, 11 de septiembre de 2021, visita en campo.

6. HUERTO ROMA VERDE: LABORATORIO DE RESILIENCIA BIOSOCIAL EN EL CORAZÓN DE LA CIUDAD DE MÉXICO

*Dania López
Cynthia Juárez
Pamela Palomino
Piero Barandiarán
Francisco Ayala*

INTRODUCCIÓN

Enclavado en una antigua colonia de clase media, en la zona central de la Ciudad de México, Huerto Roma Verde tiene gran relevancia debido a su calidad de laboratorio urbano orientado a la resiliencia biosocial. Este espacio es cuna de saberes, propuestas y prácticas encaminadas a formas de vida solidarias y “sustentables”,¹ orientadas al cuidado —regeneración— de la Madre Tierra, ante la desconexión con ella.

El objetivo de este trabajo es destacar las propuestas, saberes y prácticas de Huerto Roma Verde que apuntan hacia la “sustentabilidad” descolonial, sin obviar sus tensiones. Desde la des/colonialidad del poder,² se intenta ubicar la “sustentabilidad” en la totalidad social, entenderla como resultado de relaciones de poder y discutirla no sólo como el entramado de relaciones entre la sociedad y la “naturaleza”, sino también como un concepto integral de vida, buscando la autogestión social y la eliminación de la dominación y la explotación, tanto entre humanos como hacia la Madre

¹ Se entrecomilla “naturaleza” y “sustentabilidad” porque son términos que deben ser deconstruidos. Véase el capítulo 3 sobre la “sustentabilidad” descolonial en este libro.

² Distinguimos des/colonialidad de descolonialidad refiriendo la primera a la perspectiva teórica de Aníbal Quijano, en tanto que la segunda apunta a los procesos sociales que tienden a la eliminación de las relaciones de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad capitalista.

Tierra, reconociendo los valiosos aportes de los pueblos originarios desde una interculturalidad crítica.

La presentación del proyecto de coinvestigación con la gente del Huerto se realizó el 15 de octubre de 2020, seguido de un primer diálogo en diciembre del mismo año. Durante 2021 se hizo un recorrido para conocer el funcionamiento del gajo de Integración Ambiental y se sostuvieron cuatro diálogos por medio de la plataforma Zoom. Un primer reporte, elaborado en septiembre y discutido con el equipo de coinvestigación de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fue presentado en octubre a los colaboradores de Huerto Roma Verde. En 2022, se llevaron a cabo dos diálogos más y se procedió a la sistematización de la información. En octubre, se presentó un nuevo documento en el Huerto, donde se compartieron reflexiones, precisiones y actualizaciones. También se incorporaron aportes del taller/seminario realizado los días 19 y 20 de octubre con todos los colectivos que han hecho parte de esta coinvestigación.

El documento está estructurado en seis apartados. El primero muestra un breve contexto histórico del surgimiento del Huerto. El segundo retoma sus aportes en términos de la “sustentabilidad” descolonial, considerada, por un lado, como una relación cosmocéntrica entre humanos y con la Madre Tierra, y por otro, como poder social. Aquí se recuperan las cosmovisiones, los conocimientos y las prácticas de “sustentabilidad” que existen en el Huerto Roma Verde, así como las maneras en que conciben y practican la autonomía y la autoridad colectiva. El tercer apartado se centra en la solidaridad-reciprocidad y se presentan las formas en que se organiza el trabajo en el Huerto, sus proyectos de solidaridad económica y algunas otras expresiones de solidaridad que se han registrado en y con dicho lugar. El cuarto trata sobre la interculturalidad crítica y el diálogo de saberes. En el quinto, se reflexiona brevemente sobre la participación de las mujeres en el Huerto, para finalmente presentar sus logros y contradicciones.

HISTORIA, CONTEXTO DE EMERGENCIA E HITOS DE HUERTO ROMA VERDE

El espacio que actualmente ocupa Huerto Roma Verde (HRV) tiene una fascinante historia, marcada por proyectos culturales y deportivos. En sus inicios, el terreno albergó un estadio cuya construcción comenzó

en 1923, fue sede de los primeros Juegos Centroamericanos y del Caribe en 1926 [Delgado, 2022].

Para 1949, debido al crecimiento poblacional en la ciudad, se llevó a cabo la construcción del Multifamiliar Juárez, concebido por Mario Pani. Sin embargo, el devastador sismo de 1985 colapsó gran parte del multifamiliar. En 1987, el terreno —propiedad del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE)— fue declarado oficialmente como área verde; pero en casi tres décadas fue ignorado por el Estado y utilizado como basurero, generando problemas de vandalismo e higiene [Ávalos, 2019: 78].

El contexto social que dio origen a HRV estuvo marcado por una movilización y organización social significativas tras el sismo. Las asociaciones civiles desempeñaron un papel fundamental como modelos colaborativos que se formalizaron y profesionalizaron con el tiempo [Palomino, 2019]. Así, en 2011, nace la Asociación Civil La Cuadra Provoca Ciudad, fundadora de HRV, aunque sus antecedentes se remontan a una década antes cuando se impulsaron procesos de organización vecinal en las colonias Roma-Condesa. Esta etapa sentó las bases para una nueva relación entre los vecinos y el terreno que solía albergar el multifamiliar, a fin de enfrentar los problemas de inseguridad e insalubridad [Ávalos, 2019]. El 19 de noviembre de 2012, de forma pacífica y con el objetivo de realizar actividades y proyectos socio-ambientales en beneficio común, nació HRV, okupa comunitaria inspirada en la permacultura urbana, concebido como un entorno de coexistencia entre la vida humana y no humana, como un centro de resiliencia en la ciudad [Palomino, 2019].

La incertidumbre jurídica ha sido un problema para HRV, ya que el ISSSTE es el propietario legal del predio. En 2018, se enfrentó una demanda de esta institución contra los miembros del proyecto, con amenazas de desalojo, argumentando un uso lucrativo del espacio. Este conflicto se desactivó al justificar el beneficio público de este espacio privado-social y gracias al amplio respaldo de los vecinos; no obstante, se mantiene como un problema latente que puede afectar la estabilidad del proyecto [Palomino *et al.*, 2020; Ávalos, 2019]. La pandemia por la covid-19 también afectó al Huerto, pues por el cierre del espacio hubo una reducción significativa de actividades e ingresos, lo que planteó la necesidad de crear y consolidar proyectos productivos [Marañón *et al.*, 2020].

A pesar de los desafíos, HRV ha cumplido su primera década de vida, gracias al arduo trabajo de los fundadores y de todos los colaboradores y voluntarios que ahí participan (cuadro 1). Su relevancia ha sido resaltada en medio de la crisis sanitaria y ecológica, pues Huerto busca fomentar la autosuficiencia y el bienestar comunitario [Palomino, 2019] y se aspira a la construcción de ciudades resilientes.

SUSTENTABILIDAD: HACIA FORMAS ALTERNATIVAS DE REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

En este apartado, se busca dar cuenta de las cosmovisiones, saberes y prácticas que orientan el trabajo en HRV en términos de la “sustentabilidad” descolonial. Se reconoce que su propuesta y prácticas apuntan hacia una mirada biocéntrica que rompe con el binarismo y la mirada utilitarista que coloca a la Madre Tierra como objeto —recursos naturales— para explotar. Respecto a la “sustentabilidad” como poder social o socialización del poder, en su propuesta ocupa un lugar importante; pero en la práctica no se ha logrado aterrizar, pues la gestión del espacio no se ha colectivizado.

Sustentabilidad como relación otra con la Madre Tierra

Ávalos considera que el HRV muestra tendencias hacia la sustentabilidad súper fuerte [Gudynas, 2011], pues identifica que en HRV hay una constante alusión a la búsqueda de una calidad de vida y ecológica entendida como la posibilidad de “mejorar la vida humana sin rebasar la capacidad de carga de los ecosistemas que la sustentan” [Ávalos, 2019: 84]. Esta postura se aleja de la visión de desarrollo entendido como crecimiento material. Asimismo, Ávalos señala que en el Huerto otorgan múltiples valores a la “naturaleza”, desde el reconocimiento del valor intrínseco de la Madre Tierra:

¿Qué le da valor a la tierra? [...] si no existiera no existiríamos [...], tenemos que reconocer el valor que ya tiene y el valor que nos da a nosotros [...] Gaia, Pachamama y Madre Tierra [...], diferentes formas de nombrarle [...], pero lo común es que nos da la vida [...], madre de la humanidad [...], entonces se reivindica esa importancia con ese cuerpo sagrado [...], hablamos también de espiritualidad [de] rediseñar o recuperar la actitud del Dios femenino: Diosa Tierra [Piero, fundador de HRV; en Ávalos, 2019: 94-99].

Cuadro 1. Línea de tiempo de la constitución del Huerto Roma Verde



Fuente: elaboración propia.

Esta concepción de la “naturaleza” parece cercana a las cosmovisiones de pueblos originarios —y de la interculturalidad crítica en los términos de la “sustentabilidad” descolonial—, donde la misma mantiene su carácter sa-

grado. Otras perspectivas se distancian pues, aunque no la conciben de manera instrumental, es despojada de su sacralidad: “transitar de la idea del mundo máquina —antecedida por la de la Madre Tierra— al mundo tierra”³ [Paco, fundador de HRV, 10 de octubre de 2022]. A pesar de esas diferencias, es posible afirmar que la visión de HRV sobre la “naturaleza” tiende hacia el biocentrismo, alejándose de una valoración instrumental, monetaria y antropocéntrica, típica de la modernidad/colonialidad capitalista.

Ávalos también identificó que constantemente se integran otros saberes en las prácticas y el conocimiento que orienta el proyecto del Huerto.⁴ Destacan las siguientes propuestas y categorías que incorporan en su sistema de bienestar común biosocial (SBCBS): permacultura, poder social y procomunes; autoipoiesis, entropía, sintropía y resiliencia.

La permacultura refiere a agricultura y cultura permanentes. Surge en el marco de los movimientos contraculturales de los años sesenta y setenta del siglo xx que criticaban a las sociedades industriales sustentadas en el uso de combustibles fósiles, el consumismo, el sexismo, el racismo, el militarismo y el imperialismo, y como parte de los proyectos de “regreso a la tierra” en aras de la autosuficiencia, que se multiplicaron y extendieron en Europa. El concepto fue acuñado en los setenta por los australianos David Holmgren y Bill Mollison, aboga por una transformación global de las sociedades basada en tres principios éticos fundamentales: 1) cuidado de la Tierra; 2) cuidado de las personas; y 3) límites al consumo y redistribución del excedente [Mollison y Holmgren, 1978]. La permacultura busca diseñar y construir sistemas que permitan cubrir las necesidades de las personas, que sean eficientes, pero respetando los ciclos de la “naturaleza” y considerando la capacidad regenerativa del planeta.

³ La propuesta del mundo tierra es sugerida por Paco a partir de las propuestas de Ken Wilber sobre el desarrollo evolutivo de la conciencia desde la dinámica espiral —*spiral dynamics*— que contempla ocho estadios, cada uno con una cosmovisión, un *corpus* y una *praxis* en los términos de la propuesta de la etnoecología [Alarcón y Toledo, s. f.]. El segundo estadio es el púrpura: el mundo mágico animista donde buscan la armonía y la seguridad en un mundo misterioso en el que los espíritus mágicos pueblan la tierra —Madre Tierra—. El cinco es el naranja: el mundo máquina racional, un mundo regido por leyes que pueden ser aprendidas y manipuladas en beneficio propio, principalmente material. El octavo —turquesa— es el holista, el de mayor conciencia [Wilber, 2000 (1996)].

⁴ Que hacen parte de un diálogo de saberes. En el cuarto apartado se discute en qué medida se trata de expresiones de interculturalidad crítica.

En HRV recuperan además la noción de autopoiesis de Maturana y Varela, entendida como la capacidad de las células para generar energía básica vital para su funcionamiento, lo que contribuye a generar estructuras disipativas o mayores (tejidos, órganos, cuerpos) y asocian esa energía vital con la alimentación, la salud y la habitabilidad sostenible (necesidades básicas de la gente). Se considera que la organización social, o el poder social, es clave para generar y reproducir esa energía vital: “hacer comunidad, trabajar juntos” para “satisfacer las necesidades básicas de la gente” sobre la base de “células, grupos pequeños, donde es más fácil manejar/dirimir diferencias” [Piero, 16 de diciembre de 2020]. Otros principios recuperados son los de la entropía y la sintropía. La primera alude a disipación de energía, caos; en el caso de las ciudades refieren a una crisis de habitabilidad, porque se están convirtiendo en territorios con alta entropía. La sintropía —o neguentropía— [Leff, 2004] se asocia con las defensas —del cuerpo o de la sociedad— que hacen frente a esa entropía; es el surgimiento de grupos de ayuda para hacer frente a desastres (sismos, inundaciones),⁵ o bien, de grupos con exigencias de mayor alcance, como los ambientalistas/ecologistas. Se trata de disminuir la entropía y aumentar la sintropía, pues ésta, a una escala mayor, implica mayor diversidad biológica (como en las selvas o los bosques) y de pensamientos y sentires. Finalmente, la resiliencia es la capacidad de adaptación frente a disturbios. La resiliencia biosocial apunta a la “generación de comunidad y regeneración ecosistémica”, a la “capacidad de las comunidades para hacer frente a catástrofes (agua, alimentos, salud, vivienda)” [Piero, 16 de diciembre de 2020].

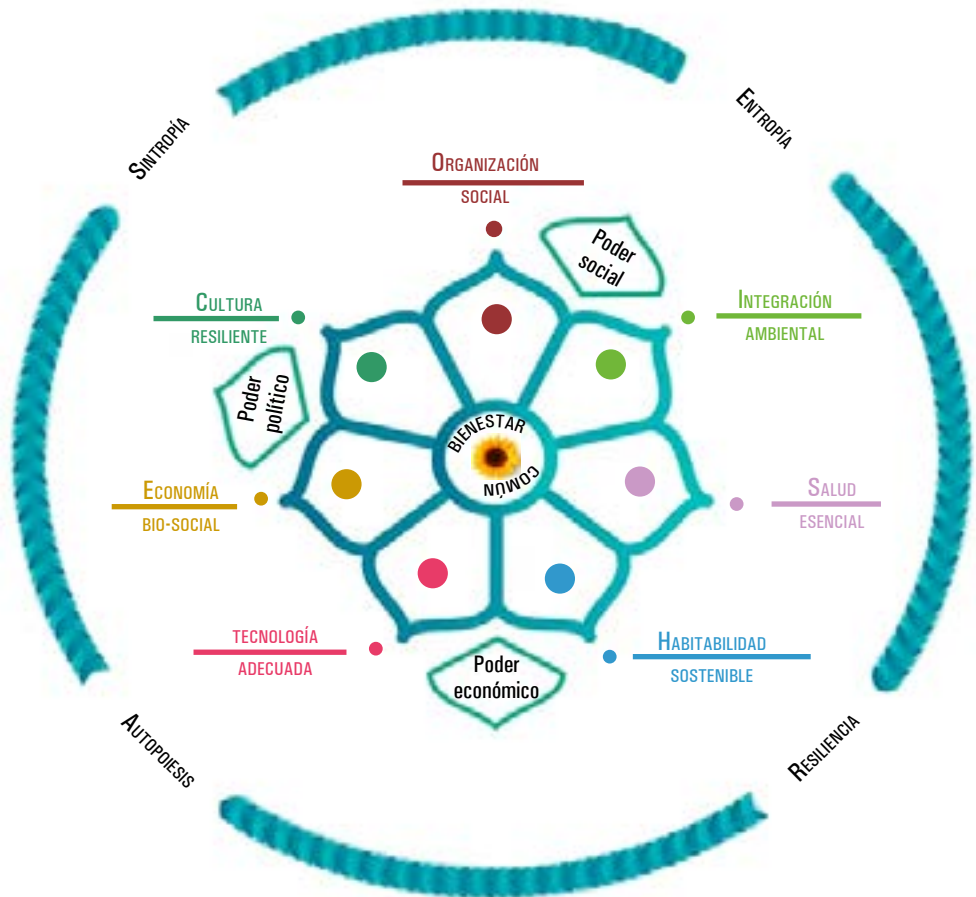
Así, a partir de esas propuestas y categorías, HRV ha desarrollado su SBCBS. Dicho sistema tiene como objetivos básicos:⁶ 1) Identificar los fenómenos biosociales por los que atravesamos al desarrollarnos como comunidad; 2) cocrear, mediante la generación de poder social, estrategias que nos lleven de la autosuficiencia y resiliencia; 3) generar proyección hacia las ciudades y comunidades del futuro; y 4) contribuir a la comunidad, a la ciudadanía y al bienestar común.

⁵ Carlos Taibo [2017] señala que cuando hay desastres es común que se formen esas redes de solidaridad y apoyo; pero también menciona que cuando los efectos de una crisis —él habla de colapso— son lentos y no del todo perceptibles, la acción social se puede orientar más a la defensa de los privilegios y hacia el autoritarismo —ecofascismo en sus términos—. Se trata de una advertencia que no está de más.

⁶ <<https://cutt.ly/Vw4XO4e9>>.

Recuperando la flor de la permacultura (y sus siete pétalos), han organizado su SBCBS (figura 1) en los siete gajos del *hikuri* (peyote): 1) integración ambiental, para fomentar la recuperación del vínculo con la Madre Tierra en la ciudad; 2) salud esencial, integral y preventiva; 3) habitabilidad sostenible; 4) organización social; 5) economía bio-social; 6) tecnologías adecuadas; y 7) cultura resiliente.

Figura 1. Sistema de bienestar común biosocial



Fuente: compartido por HRV.

Los gajos de salud, habitabilidad y economía son considerados como básicos, aunque se reconocen las interrelaciones entre todos. Estos tres gajos están asociados con la energía vital básica: “acceso a la alimentación, acceso a un sistema de salud básico y a un sistema de habitabilidad sostenible básica son necesidades, es esa energía vital básica”. Se reconoce la existencia de una comunidad biosocial, y con la autopoiesis se busca sostener y regenerar la energía vital de esa comunidad. ¿Cómo? A partir de la colaboración —la reciprocidad—, de la creación de células —unidades básicas de organización social—; para promover el trabajo colectivo y mantener el Huerto “la organización social es como el ADN de las células, contribuye a un aprendizaje natural, las hace más fuertes” [Piero, 16 de diciembre de 2020].

En términos prácticos, el gajo de integración ambiental (IA) es el que permite avizorar la forma en que se relacionan en el Huerto con la “naturaleza”. Está conformado por los espacios de semillateca, invernadero, mandala, composta, área de animales [Alma, 9 de abril de 2021], así como el cultivo de hongos [Paco, 11 de octubre 2022]. Dichos espacios están concebidos desde una perspectiva cíclico-integral, considerando sus eslabonamientos: “compostaje, renovación de suelos y abono; sigue invernadero que es producción de plantas y cuidado básico primario, luego el crecimiento y maduración de las plantas, que ya es en el mandala” [Toño, coordinador Gajo IA, 18 de octubre de 2021]. Aquí la participación de los voluntarios es muy relevante, lo que será retomado más adelante.

El mandala es el área de siembra donde se cultivan las semillas que provienen de la semillateca, y de las que se recuperan/seleccionan las semillas para futuras siembras: “Puede ser el final o el inicio del ciclo, como ustedes lo consideran, pero al final es un ciclo, ¿no? La semilla crece, nace, se reproduce, hay cosecha, muere y vuelve a crecer otra vez” [Nancy, 9 de abril de 2021]. La producción y el resguardo de semillas es fundamental ya que contribuye a la desmercantilización: “se hace la cruza de todas estas plantas para ya no volver a comprar semilla en el mercado [...] toda la de aquí pues es agroecológica” [Toño, 18 de octubre de 2021].

En el invernadero, se germinan las semillas antes de trasplantarlas en el mandala. Aquí se aprovechan materiales que se recuperan del área de reciclaje comunitario —que pertenece al gajo de tecnologías adecuadas—, desde donde también se obtienen los residuos orgánicos para preparar los

sustratos, las compostas y los lixiviados. El área de compostaje —“el heroico cuerpo de compostaje”— [Toño, 18 de octubre de 2021] es parte de este circuito en el que se busca reincorporar los residuos a la tierra. Los trabajos en dicha área se intensificaron desde abril de 2021 porque se reciben los residuos orgánicos de varios restaurantes de la zona, lo que implica el procesamiento de hasta 250 litros (kilos) de desechos diarios y, por tanto, un requerimiento mayor de trabajadores. Los métodos para compostar los residuos orgánicos son: bacteria chinampera (en botes y en cámara biológica), paca compostera y camas composteras con lombrices. El incremento en la recepción de residuos orgánicos ha traído aparejados algunos desafíos, por ejemplo, conseguir materiales para balancear las compostas (carbono: hojas secas, madera vieja, aserrín, cartón, ramas de palmeras), así como seleccionar y aprovechar los residuos que no son compostables. Lo primero se ha resuelto con el aprovechamiento de las ramas secas trituradas de las palmeras del Huerto y con la colaboración de la empresa BUTE Arboricultura, que entrega muérdago y productos de tala de árboles infectados; además, Nuestro Huerto, C. S. A., en Xochimilco, se lleva parte de los residuos para compostar, y existe otro grupo que lleva para alimentar cabras, pero se debe asegurar que no lleven café, plásticos o huesos, lo que se vincula con el segundo desafío. Estos residuos requieren otro tratamiento para que se pueda obtener un producto aprovechable: “nos mandan muchas almejas o nos llega mucho hueso de res, ¿qué hacemos con eso? Bueno, pues se pone a secar al sol, se puede poner algún tipo de sal o algún tipo de conservador para que no le caiga tanta bacteria y al dejarse secar luego se puede limar y es calcio para tus plantas” [Toño, 18 de noviembre de 2021].

Se señala que el manejo de residuos orgánicos puede llevar aparejada la aparición de “plagas” como cucarachas y ratas, lo que tiene que ser leído como un indicador de que algo le falta a la composta —humedad, calor, etcétera—. “En lugar de buscar eliminarlos, más bien se tiene que disminuir su presencia, ya que estos animales tienen su función” [Angie, 9 de abril de 2021].

Así, la producción de la composta es fundamental para nutrir y renovar los suelos, éstos y las plantas deben enriquecerse constantemente y advertir las señales que dan:

tu planta se está manifestando, está diciendo que no la estás alimentando bien y que necesita nutrirse. Entonces, lo primero que tienen que hacer es nutrir esa tierra. “¿Cuánto tiempo tiene que no la abonas?”, preguntamos y nos dicen “ya ni me acuerdo” [...] ahí me doy cuenta de que la gente cree que la tierra siempre va a tener nutrientes y no es cierto, hay que nutrirla [Magda Enciso, 18 de marzo de 2021].

Una vez que la semilla ha germinado, se trasplanta en el mandala o área de siembra: “vemos que la plántula está en su estado óptimo para poder ser trasplantada” [Daniela, 9 de abril de 2021]. Las camas de cultivo se organizan con el criterio de asociación de cultivos de los sistemas agroforestales. Se dividen en tres carriles principales: en el central se siembran árboles —naranjas, limones—, que no interfieren con el desarrollo de los cultivos en los laterales, principalmente hortalizas; en el centro también se ponen “frijoles o alubias, habas, que nos ayudan a fijar nitrógeno y algunas especies perennes o bianuales (como acelgas)”; y en las esquinas se colocan plantas “aromáticas como romero, lavanda y eso pues nos ayuda a controlar un poco las plagas” [Monse, 9 de abril de 2021].

Otros métodos de control de plagas son: la aplicación de *neem* y *bacillus thuringiensis*, así como la extracción manual, para alimento de gallinas e incluso humano: “ahorita estamos fumigando con neem y thuringiensis para controlar el chapulín [...]; se cosechan hasta dos botellas de chapulín diarios y esto pues nos alimenta a todos aquí en el Huerto. Los hacemos con unos nopales o con verduras de aquí mismo y se hacen ensaladas o se hacen sopas” [Toño, 18 de noviembre de 2021].

Los criterios para definir qué se va a sembrar son varios: las condiciones que requiere cada cultivo, la capacidad de éstos para mantener la riqueza de los suelos y contribuir al control de plagas, la demanda de ciertas hortalizas sea para su comercialización o para el consumo interno, así como con fines educativos: “son para consumo y se pretende como ya volverlo un poco más comercial, está un poco enfocado a los ejes como económicos que ya tenemos, porque vendemos a través de una aplicación ciertos productos, entonces nosotros queremos también tener estos productos disponibles siempre” [Monse, 9 de abril de 2021].

Este testimonio evidencia la interconexión entre los gajos de integración ambiental (producción de hortalizas), economía (comercialización de éstas) y tecnologías (el uso de aplicaciones). También con el gajo de salud

hay estrechas relaciones, pues en el mandala se realizan diversas actividades y se utilizan algunas plantas medicinales que crecen en este espacio.

Aunque ya se hicieron algunas alusiones al área de reciclaje comunitario, es pertinente presentar algunos elementos adicionales. Un objetivo clave de esta área es la concientización. No se limita a recibir “basura”, sino cambiar la mentalidad y entender que la “basura” puede convertirse en residuos aprovechables. Además, permite concientizar sobre lo que consumimos y desechamos: “la importancia no es tanto separar o decir ‘es que consumo productos reciclables’, la importancia es más bien que se den cuenta de qué es lo que están consumiendo y cómo lo están consumiendo [...] y cómo afecta lo que van a desechar, cambiaría mucho, ¿no?” [Goyo, 26 de marzo de 2021].

Aunque se reconocen importantes logros en materia de concientización, también se menciona que falta más difusión: “acercar este tipo de proyectos a más comunidad, que no sólo se quede aquí en el Huerto, sino compartirlo más, a otros espacios, otros centros de reciclaje” [Goyo, 26 de marzo de 2021].

Dado que Huerto Roma Verde está enclavado en una ciudad y busca contribuir a su resiliencia, se sugiere aprovechar mejor los espacios urbanos. La sustentabilidad en las ciudades podría incluir la relación entre la ciudad y la agricultura, mediante la reproducción de plantas para consumo humano:

La ciudad la verdad está muy mal aprovechada, pudiera haber más espacios para replicar este modelo, porque se da casi todo, por ejemplo, yo pensé que la papaya germinada no podía crecer. El Huerto te demuestra que sí podemos tener papayas aquí en la ciudad, cuando yo pensé que era de un clima más tropical o húmedo [...]. Hay muchos frutos que pueden hacerse crecer aquí y qué hace el gobierno: pone puras plantas de ornato, sólo a veces son medicinales y no sabemos [...]. Entonces, el modelo sí se puede replicar porque el clima es muy adecuado y casi todas las plantas germinan [...] teniendo el abastecimiento adecuado de agua para tener un buen riego, tendríamos una ciudad con mejor calidad [Magda, 18 de marzo de 2021].

En este somero recuento de las actividades efectuadas en el HRV, principalmente desde el gajo de integración ambiental, se advierten importantes rupturas con la agricultura capitalista. Aquí no predominan los criterios de rentabilidad y eficiencia. Más bien, la producción se realiza

considerando múltiples dimensiones: no sólo es un esfuerzo productivo, sino también educativo, incentivando a la gente a visitar, conocer y sensibilizarse sobre todo lo que conlleva la producción de alimentos. Frente al criterio de rentabilidad capitalista, se antepone la necesidad de enriquecer y conservar la tierra y la diversidad. Esto implica el rechazo al monocultivo y el uso de fertilizantes sintéticos adoptando una visión cíclica en lugar de lineal. Se busca aprovechar lo que ofrece el Huerto y, simultáneamente, identificar, cuidar y respetar los ciclos de vida de la biodiversidad que habita en el lugar: los residuos orgánicos para la producción de compostas y sustratos, las botellas del área de reciclaje y la recuperación de semillas. Esto implica, por un lado, que se hacen cargo de sus “desperdicios”, sin externalizar los costos ecológico-ambientales como lo hace la agricultura convencional y, por otro, que se apunta a un proceso de desmercantilización. Asimismo, la forma en que organizan las camas de siembra habla de la diversidad y la complementariedad entre cultivos.

Entonces, es posible advertir que en HRV la “sustentabilidad”, entendida como relaciones de reciprocidad, complementariedad e interdependencia entre los humanos y con la “naturaleza”, con una racionalidad solidaria entre las personas y con la Madre Tierra, es parte de su propuesta y sus prácticas. En el cuadro 2, se presentan de manera sintética las prácticas alternativas y ecotecnias del Huerto.

“Sustentabilidad” como socialización del poder

Respecto de la “sustentabilidad” como socialización del poder, en esta experiencia está vinculada a la capacidad de autopoiesis o autosuficiencia de las comunidades conectadas con la tierra. Se centra en la organización y autogestión del trabajo colectivo que tienda a eliminar las relaciones de dominación y explotación imperantes, entre las personas, y con la Madre Tierra: “Al tener acceso a alimentos, salud, vivienda, energía y saneamiento, estas comunidades pueden desconectarse, en cierta medida, del poder político y económico que a menudo dicta las condiciones de vida” [Piero, 16 de diciembre de 2020].

Desde sus inicios, HRV ha destacado la importancia de la colaboración colectiva, comparten los planteamientos de Toledo y Ortiz-Espejel [2014]

sobre el poder social y en su SBCBS existe el gajo de organización social, como ya se ha mencionado. En 2020, 40 células colaboraban en HRV, de las cuales 15 pertenecían al grupo central y 35 eran proyectos colaborativos adicionales [Marañón *et al.*, 2020: 36].

Cuadro 2. Prácticas alternativas y ecotécnicas
Huerto Roma Verde

Abastecimiento y recolección de agua	Cisterna de 30 000 litros y Tinacoatl
Tratamiento de aguas	Biofiltros, biodigestor.
Energía	Celdas fotovoltaicas, biogás, lámparas eficientes.
Saneamiento	Baños secos, biodigestores, punto rojo.
Tratamiento de residuos	Orgánicos: bacteria chinampera (en botes y en cámara biológica), para compostera, camas composteras con lombrices. Inorgánicos: reciclaje comunitario (recolección, recepción, separación, manejo, comercialización).
Producción de alimentos	Sistemas agroforestales (mandala), cultivo de hongos, hidroponía y acuaponía.
Prevención y manejos de plagas	Asociación de cultivos, neem, bacillus thuringiensis, gallinas, manual para alimento humano.
Fertilización de suelos	Compostas.

Fuente: elaboración propia.

Durante la pandemia, se hizo un importante esfuerzo de planificación para impulsar el cuidado colectivo del Huerto. Se buscó inspiración en los procomunes, una propuesta surgida en Europa hace aproximadamente una década para organizar comunas y ecoaldeas. Los procomunes en el HRV se refieren a los bienes y servicios comunes que todos los miembros

deben cuidar.⁷ Aunque se intentó implementar esta idea, se enfrentaron desafíos, y de las 40 células o colaboradores iniciales, únicamente dos terceras partes se mantuvieron comprometidos con este enfoque [Piero, 16 de diciembre de 2021]. A pesar de ello, esta actividad evidenció el esfuerzo que se requiere para el funcionamiento de HRV y, en la planificación para el año siguiente, se acordó que las células —grupos de trabajo—, deberían realizar aportaciones en forma de dinero o trabajo y fuerza laboral para mantener el Huerto.

De conformidad con el gajo de organización social, se busca generar comunidad, se toman las decisiones y se establecen los compromisos para que el HRV funcione. Esta forma de tomar decisiones está tensionada entre la horizontalidad y la verticalidad, proponiendo la holocracia —organización en células autónomas con objetivos específicos pero que operen en coordinación con las demás— y la transversalidad —consejo formado por los representantes de células—. Su propuesta de la transversalidad está basada en un rechazo tanto a la verticalidad como a la horizontalidad, pues la verticalidad se entiende como la propuesta occidental de la autoridad y la horizontalidad como un modelo que no funciona cuando se trata de tomar decisiones urgentes. Se sostiene que el trabajo en células posibilita una toma de decisiones más ágil y comprensible, pues al crear grupos más pequeños y encuentros cercanos, se facilita una mejor comunicación y coordinación [Piero, 16 de diciembre de 2020]. Este enfoque destaca la autoridad basada en el conocimiento, la especialización y la experiencia de cada individuo.

En la práctica, la propuesta de la holocracia y la transversalidad ha topado con diversas dificultades. Por ejemplo, la falta de comunicación, aunado a la rotación de coordinadores en algunas áreas, como la de integración ambiental, ha dificultado el trabajo con las personas becarias y voluntarias.⁸ El primer nivel era entre coordinadores de células y gajos,

⁷ Existe una amplia literatura sobre estos temas, principalmente desde Europa y Norteamérica [Harvey, 2012; Hardt y Negri, 2011; Laval y Dardot, 2015; Silke y Bollier, 2020]. Las propuestas de los comunes-procomunes tienen ciertas coincidencias con las de los buenos vivires en Latinoamérica, pero también importantes diferencias. Éste no es el lugar para discutirlos, pero al final se anexa un cuadro síntesis de los procomunes y la gobernanza p2p, por ser referencias importantes en el Huerto.

⁸ El tema de las personas becarias y voluntarias se tocará en el apartado “Solidaridad-reciprocidad: hacia formas alternativas de reproducción de la vida”.

con la coordinación del biovoluntariado, que estuvo a cargo de Katty Villarreal y quien diseñó un programa para coordinarse con aquéllos, pero no en todos los casos hubo respuesta. El segundo nivel era con las personas becarias o voluntarias que tenían desacuerdos con la coordinadora de biovoluntariado [Katty, 8 de febrero de 2022]. Existía pues una ruptura que no permitía dialogar para realizar las actividades del día a día, lo que generaba tensiones y conflictos.

Aunque se valora el trabajo colaborativo y se busca la equidad en la toma de decisiones, existen ciertas asimetrías en el reconocimiento y valoración de diferentes tipos de trabajo. A menudo se prioriza la gestión y la coordinación en detrimento de otras áreas. La sobrecarga de trabajo y la priorización de ciertos proyectos sobre otras actividades fundamentales pueden afectar el cuidado y la reproducción ampliada del espacio. A pesar de la idea de integrar conocimientos y experiencias diversas, se observa que no se consideran las diferencias y relaciones de poder que afectan la apropiación del espacio y la toma de decisiones. Esto puede resultar en una priorización de ciertas opiniones sobre otras, creando exclusiones y barreras en la toma de decisiones. La falta de claridad en la toma de decisiones ha generado conflictos y malentendidos dentro de la comunidad del Huerto.

Aunque la propuesta de autoridad transversal es valiosa para democratizar la toma de decisiones, es necesario abordar sus desafíos y limitaciones para garantizar una participación colectiva en el trabajo y la gestión del espacio. Esto implica una reflexión constante sobre cómo equilibrar la diversidad de perspectivas y conocimientos, permitiendo que todos los participantes se integren plenamente al proyecto.

Pese a las dificultades mencionadas, HRV continúa esforzándose por desarrollar una estructura organizativa sólida y participativa [Paco, 20 de octubre de 2022]. En ese sentido, en el marco de la celebración de los 10 años de vida del Huerto, se decidió impulsar un Consejo de Gobernanza Civilizatoria. Este consejo busca transparentar la operación del Huerto y generar alianzas estratégicas para fortalecerlo:

se está abriendo a un Consejo bastante amplio [...] nos damos cuenta de que no basta con hacer bien los proyectos productivos, sino que, también, para mantener este espacio necesitamos de la participación y contribución de las personas que usan este espacio, que se benefician del espacio, que tienen una relación con él [Piero, 19 de octubre de 2022].

Se espera que el Huerto permanezca como un ejemplo inspirador de comunidad y cuidado colectivos, para la reproducción ampliada de la vida humana y no humana.

SOLIDARIDAD-RECIPROCIDAD: HACIA FORMAS ALTERNATIVAS DE REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

En este apartado, se presentan las propuestas y prácticas de organización del trabajo del Huerto. Se considera que el funcionamiento del espacio se sostiene gracias al arduo trabajo de los directivos, de los colaboradores, de las personas voluntarias y becarias, con algunas tensiones que ya han sido señaladas. Asimismo, se advierte la concreción reciente de algunos proyectos importantes de solidaridad económica —como el tianguis Campo Urbano y la cocina regenerativa La Floresta— que también abonan al mantenimiento de este espacio comunitario.

Como ya se mencionó, la participación y organización social desempeñan un papel fundamental en la propuesta del Huerto, que se originó como una okupa comunitaria liderada por una organización social (La Cuadra Provoxa, A. C.). Ávalos [2019] destaca el esfuerzo de HRV por recuperar un espacio público con fines comunitarios, desafiando la idea convencional de propiedad privada. Expone que inmuebles como el del Huerto Roma —propiedad del ISSSTE— deberían ser expropiados y entregados a organizaciones de la comunidad “con proyectos sociales y cívicos, lo que implicaría desacralizar la propiedad privada y repensar la tenencia de la tierra” [Paco, 6 de marzo de 2017; en Ávalos, 2019: 101]. Además, se considera que el HRV ha fomentado un fuerte sentido de pertenencia en la comunidad al crear un espacio orientado hacia objetivos comunitarios, gracias a sus actividades educativas y la participación activa de voluntarios mediante el BioVoluntariado, alejándose de intereses privados o políticos: “Tanto voluntarios como visitantes experimentan una sensación gratificante al formar parte de esta experiencia especial, disfrutando de un ambiente parecido al de un parque mientras contribuyen al bienestar colectivo” [Pili, 3 de julio de 2018; en Ávalos, 2019: 102]. Este enfoque ha sido reconocido y apoyado por la comunidad, que asiste y colabora, resaltando la importancia de una ocupación comunitaria con propósitos colectivos y no mercantiles [Ávalos, 2019].

La organización del trabajo en el Huerto Roma Verde se basa en cuatro tipos de colaboración o trabajo: 1) Trabajo operativo: implica una retribución económica proveniente de los recursos generados en el Huerto o de otros proyectos y colaboraciones. El horario de trabajo puede ser de tiempo completo o medio tiempo, de lunes a sábado. Además, cuentan con prestaciones como atención médica, aguinaldo y vacaciones. Se encargan de diversas áreas del Huerto, como administración, mantenimiento, vigilancia, limpieza, comunicación y la tienda. Algunas personas en este esquema también tienen otros empleos remunerados, lo que les permite no depender completamente del Huerto para su sustento económico; 2) trabajo colaborativo o por proyectos: también recibe una retribución económica, pero no siempre proviene directamente de los recursos del Huerto. Los trabajadores colaborativos reciben una compensación basada en porcentajes establecidos en tabuladores, que dependen del tipo de proyecto o actividad en la que participan. Pueden ser especialistas o expertos en diversos campos que son invitados a colaborar en proyectos específicos. Se valora su capacidad para generar autosuficiencia y recursos para el Huerto, y no siempre siguen un esquema de trabajo asalariado tradicional. También se considera la capacidad de generar impacto social y ambiental positivo en las actividades realizadas. Este tipo de trabajo puede ser intermitente y no siempre garantiza ingresos fijos, especialmente para quienes han pasado de ser voluntarios a colaboradores; 3) trabajo voluntario; y 4) trabajo becario. El trabajo voluntario no recibe una remuneración económica directa, aunque se retribuye mediante otros intercambios y beneficios, pero la incorporación al Programa del gobierno federal “Jóvenes Construyendo el Futuro” (JCF) permitió que algunos voluntarios se convirtieran en becarios, obteniendo una retribución económica y cobertura médica por un periodo de seis meses a un año.

El Huerto también se involucra en un programa de reinserción social con exconvictos,⁹ como parte de su enfoque hacia lo social [Paco, 10 de octubre de 2022]. Actualmente, hay al menos dos personas participando en este programa.¹⁰

⁹ Véase: <<https://bit.ly/4aJbrE5>> y <<https://bit.ly/444PgGt>>.

¹⁰ Los coordinadores han notado actitudes prejuiciosas por parte de algunos voluntarios y becarios y para abordar este tema, se ha buscado el diálogo. Esto será tratado en el apartado sobre la participación de las mujeres.

Personas voluntarias y becarias trabajan en áreas de cuidado y mantenimiento del Huerto, como el mandala, el compostaje, el invernadero, la bioconstrucción, la limpieza y el cuidado de animales, entre otros. Muchos de las personas voluntarias encuentran en este lugar una oportunidad para acercarse a la “naturaleza” y aprender sobre permacultura y “sostenibilidad”, pueden acceder a experiencias de aprendizaje, recomendaciones, uso del espacio, conocimiento, descuentos en talleres y servicios del Huerto, y la oportunidad de vincularse con otras experiencias y proyectos que participan en el Huerto [Piero, 2021; Katty, 2022]. Este tipo de trabajo es de gran relevancia en el Huerto, ya que representa una parte significativa del trabajo total realizado. Por ejemplo, en compostaje: “generalmente debemos estar de cinco a seis personas que es como el mínimo de personal requerido, pero en un viernes de tequio, un buen día de trabajo y una buena faena, pues tenemos hasta doce personas” [Toño, 18 de octubre de 2021].

El papel de las becarias y los becarios ha ganado gran relevancia, lo que ha planteado nuevos desafíos y evidenciado algunas falencias, entre ellas, la falta de comunicación. Existe una tensión entre aceptar como becarias o becarios —e incluso voluntarias o voluntarios— a personas con cierta profesionalización que sea afín a los objetivos del Huerto o sin importar su perfil. En ambos casos se espera establecer una relación de reciprocidad: contribuir con trabajo, esfuerzo y creatividad a cambio de capacitación, aprendizaje y, en el caso de los becarios, una retribución monetaria. Asimismo, la participación de las voluntarias y los voluntarios está motivada por el interés de convertirse en becarios, lo que no siempre es factible; o bien, las becarias y los becarios que terminan su periodo desean seguir participando en HRV, con la expectativa de obtener una alternativa de ingresos.

En mayo de 2021, había 25 becarias y becarios, y para febrero de 2022 se reportaron 25 becarias y becarios, 120 voluntarias y voluntarios y más de 200 posibles biovoluntarios; pero “son treinta y dos voluntarios constantemente que están llegando” [Katty, 8 de febrero de 2022].

El proceso de integración del voluntariado involucra diversas etapas, como conocer el espacio y participar en tequios. También se evalúan habilidades y motivaciones para asignar tareas adecuadas. Aunque se espera que este proceso dure de dos a tres meses, algunas incorporaciones ocurren

de manera espontánea y autónoma, debido al entusiasmo y compromiso de algunos voluntarios.

Katty Villarreal, encargada del BioVoluntariado desde noviembre de 2021 hasta mediados de 2022, promovía un enfoque más sistemático. Propuso utilizar una base de datos para gestionar la información de las personas voluntarias y becarias, canalizarlas con coordinadores de áreas correspondientes y dar seguimiento a su participación. Esta labor se realizaba para asegurar una mejor organización: “He tenido que crear un manual de voluntariado, de coordinadores para poder explicarles cómo bajar la información, he tenido que generar boletines informativos [...]. Tengo también dentro de esta relación de listas de voluntarios, lista de relación becarios, informe estadístico de voluntarios” [Katty, 8 de febrero de 2022].

Aunque la permanencia de las y los voluntarios es variable, siempre hay personas participando, asegurando que el funcionamiento del Huerto no se vea comprometido. Sin embargo, es relevante reflexionar sobre la alta rotación y las razones detrás de algunos abandonos. La pérdida de voluntarios valiosos es un aspecto crítico, y se reconoce que el trabajo voluntario, especialmente el manual, es esencial para el HRV. No obstante, no siempre recibe la valoración adecuada [Palomino, 2019 y 2020], posiblemente debido a la forma en que se concibe la organización en el Huerto —la transversalidad—, que se refleja en cómo se organiza y jerarquiza el trabajo.

La incorporación del HRV al programa Jóvenes Construyendo el Futuro ha despertado el interés de muchos aspirantes a ser becarios y otros desean continuar participando después. Con este propósito, se ha considerado la creación de cooperativas para brindarles oportunidades: “ahorita que venga lo de las cooperativas tengo el sentimiento de que se tiene que entrenar para que se queden [...], ésa es la promesa que estamos brindándole a todos los becarios y a todos los voluntarios: cooperativa” [Katty, 8 de febrero de 2022].

Se ha planteado la posibilidad de creación de un expendio agrobiocultural —como parte de las acciones del gajo de economía biosocial— y formalizarlo como cooperativa, así como crear otras en el área de reciclaje e integración ambiental [Piero, 8 de febrero de 2022]. Estas cooperativas darían cabida a los becarios en transición. Sin embargo, la formalización de las cooperativas y el apoyo requerido por la Secretaría de Trabajo y

Fomento al Empleo de la Ciudad de México exigían la inscripción en el Servicio de Administración Tributaria, lo cual no se concretó [Piero y Paco, 10 de octubre de 2022].

El expendio Agrobiocultural funcionó de manera precaria durante un tiempo, pero se está trabajando en su diseño para una próxima reapertura. Además, desde el miércoles 21 de junio de 2023, se ha instalado el tianguis semanal “Campo Urbano”, con la participación de 30 productoras y productores de los suelos de conservación de la Ciudad de México y de algunas otras localidades cercanas, esfuerzo impulsado de manera coordinada con la Comisión de Recursos Naturales y Desarrollo Rural (Corenadr) y la Secretaría de Desarrollo Económico (Sedeco) de la Ciudad de México.¹¹ La pandemia reveló la necesidad de generar ingresos, ya que el confinamiento implicó el cese de eventos culturales generadores de ingresos. A partir de esta coyuntura, se planteó la necesidad de impulsar proyectos productivos desde el gajo de economía biosocial, para contribuir a una vida digna de todas y todos los que ahí participan, incluidos los fundadores/coordinadores generales: “¿Qué quiere decir?: que las personas que hoy en día se están dedicando a este trabajo con la tierra tengan condiciones dignas, adecuadas a sus necesidades” [Piero, 20 de octubre de 2022].

Es importante además destacar el significado del “viernes de tequio” como un espacio de solidaridad en el que becarios y voluntarios participan activamente. Este día se dedica a involucrar a todos en el trabajo de diversas áreas, fomentar la convivencia y promover el trabajo cooperativo. Según Katty, el viernes de tequio es un esfuerzo consciente de integración, donde los participantes se unen como una sola agrupación, superando las divisiones de células y colaborando en un esfuerzo colectivo [Katty, 8 de febrero de 2022], el cual ha demostrado ser efectivo para motivar y acreditar a los participantes en sus papeles dentro de la organización.

Otro ámbito donde se evidencia la solidaridad es en los apoyos que HRV ha recibido de algunos empresarios, profesionistas y la comunidad en general. Desde el inicio, vecinos, amigos y familiares han donado al Huerto su tiempo, trabajo, herramientas y materiales. Esto ha incluido maquinaria pesada para remover cascajo y bambú, camiones para transportar

¹¹“Crean Huerto Roma Verde y Corenadr nuevo espacio para productores rurales del suelo de conservación”, <<https://bit.ly/4aBbUIA>>.

escombros y una amplia variedad de materiales que han facilitado la construcción de diversos espacios en el Huerto [Palomino, 2019]. En relación con los empresarios, se discute sobre la pertinencia de abrir espacios en el Huerto a un BioVoluntariado empresarial, en el cual se puede participar mediante los esquemas de responsabilidad compartida (recibir fondos de grandes empresas tratando de resarcir daños generados por las mismas); o bien, con la organización de eventos para las mismas.

A mí sí me interesa mucho que se promueva el voluntariado empresarial, para mí es una fuente de empleo, para muchos de mis compañeros [una oportunidad] para entender que tenemos socios corporativos de empresas aliadas [...], lo que quieren es una experiencia, es como el día sin oficina y les encanta invertir en un día sin oficina en el ambiente, que les deje algo, que puedan aprender [...], a todos les encanta venir a deducir el impuesto aquí, pero como una propuesta social [Katty, 8 de febrero de 2022].

Desde la Cuadra Provoca, se ha colaborado con otros proyectos fuera de la Ciudad de México, como San Miguel de Allende, Tepoztlán, Xochitepec, Valle de Bravo y Cholula. Desde el ámbito institucional también se intentó “replicar” la experiencia del Huerto, pues en 2020, en coordinación con la Semarnat, se trataron de impulsar los Centros Ciudadanos para la Sostenibilidad (CCS).¹² La proliferación de iniciativas de este tipo es considerada uno de los grandes logros de HRV, pues estas iniciativas, de alguna manera “incubadas” en el Huerto, evidencian significativos procesos de organización social: “Nos gustaría que todos los que han pasado y pasan por el Huerto se quedaran, pero también [...] nos llena de esperanza, orgullo, motivación, el surgimiento de nuevos proyectos que van generando una resiliencia a nivel comunitario” [Piero, 20 de octubre de 2022].

En este apartado, se ha señalado la importancia de la solidaridad-reciprocidad en HRV. A partir de sus planteamientos sobre el poder social, se busca crear y multiplicar espacios comunitarios como el Huerto, tensionados entre el mercado capitalista y el Estado. En sus orígenes, la activa participación de distintos sectores de la población contribuyó a darle vida al Huerto, participación que aún permanece y que ha permitido ir

¹²Centros Ciudadanos para la Sustentabilidad | Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales | Gobierno | <<https://bit.ly/49r4EOb>>.

madurando el proyecto. A partir del gajo de organización social, se busca generar comunidad y se establecen los compromisos para que el HRV funcione, tensionados entre la horizontalidad-verticalidad y proponiendo la transversalidad. El Huerto se sostiene en el trabajo de sus voluntarios, algunos de los cuales apoyan de manera constante y activa, motivados por el impacto positivo que el Huerto ha tenido en sus vidas; otros eligen hacer estancias breves o prolongadas. Indudablemente, es fundamental el papel de los voluntarios, aunque parece que su contribución no siempre recibe el valor y el reconocimiento adecuados. Asimismo, la necesidad de generar ingresos se hizo evidente durante la pandemia, lo que llevó a plantear la necesidad de impulsar proyectos productivos de solidaridad económica desde el gajo de economía biosocial, como Campo Urbano y Cocina La Floresta.

PROCESOS DE INTERCULTURALIDAD CRÍTICA: COMPLEMENTARIEDAD ENTRE SABER CIENTÍFICO Y NO CIENTÍFICO

El Huerto es uno de los varios espacios de propuestas diversas en los que se intenta construir otra forma de relacionarse con la vida que habita en su entorno. Como se explica en el apartado de “sustentabilidad”, el Huerto se ha cimentado a partir de varias influencias: la permacultura, el paradigma sistémico de Maturana y Varela, los saberes indígenas, los procomunes y la gobernanza (p2p). De cada uno de ellos han tomado los conocimientos que pueden ser aplicados a su realidad y han hecho dialogar, materializándolo en el Sistema de Bienestar Común Biosocial (SBCBS).

Se puede rastrear que todas estas propuestas han sido elegidas por su énfasis en la construcción de lo común, pero siempre analizándolas desde un ojo crítico. Por un lado, propuestas como la permacultura, los procomunes y la gobernanza (p2p) provienen del norte global, por tanto, en el Huerto son conscientes de las diferencias —geográficas, culturales, económicas— con el sur global. Por otro lado, reconocen que prácticas como la permacultura han sido realizadas por pueblos indígenas en diversas partes del mundo bajo otros nombres o sin reconocimiento formal [Piero, 16 de diciembre de 2020], y tratan de crear puentes entre saberes occidentales y no occidentales.

Al espacio arriban una variedad de personas, desde vecinos, infancias, personas pertenecientes a poblaciones indígenas, personas adultas mayores, estudiantes de diversos grados académicos, personas extranjeras, familias, colectivos, asociaciones, pequeños productores y activistas [Marañón *et al.*, 2020: 36]. Se intuye que esto propicia que personas de diversas clases sociales, género y edades puedan convivir e intercambiar saberes y sentires sobre la “naturaleza” y la construcción de nuevas formas de vida mediante el trabajo, el juego y el arte.

Por tanto, es notable la existencia de apertura y de invitación por parte de HRV para que las personas se acerquen y participen, ya sea por medio del voluntariado, en los talleres, cursos, tomando alguna terapia alternativa o proponiendo algún proyecto o alianza; la única condición es que “no se vulneren sus principios básicos como ir en contra del cuidado de la Madre Tierra, o bien, la subordinación a los intereses personales o mercantiles propios o de otros actores, políticos o mercantiles” [Palomino *et al.*, 2020: 245]. La apertura recae en la escucha de ideas que contribuyan a los objetivos perseguidos por HRV; no obstante, parece existir una jerarquización en donde los conocimientos de los profesionales tienen un valor mayor. En los espacios de toma de decisiones también prevalece el trabajo de quienes tienen experiencia en la gestión y coordinación de proyectos “generando limitantes en la comunicación y diálogo ante la falta de interacción y el uso de lenguaje especializado, teórico o académico” [Palomino *et al.*, 2020: 244-245].

En ese sentido, algunos integrantes señalan que una relación horizontal entre los saberes científicos y los populares presupone una apertura para entender situaciones concretas y sugerir, más que imponer: “es importante tener siempre esa comunicación con la gente aunque no se esté de acuerdo con sus prácticas agrícolas, no ser juez ni juzgar, sino más bien siempre ser como muy abierto y decir pues no tengo nada contra ti, pero te sugiero mejor que por el bien de todos pues hagas estas otras prácticas” [Toño, 18 de noviembre de 2021].

En el tema de la interculturalidad y el diálogo de saberes, también atraviesan tensiones en torno a la profesionalización, específicamente en la estandarización de procesos. Se reconoce la importancia de la experimentación constante, lo que implica el ensayo-error. Sin embargo, también se plantea la necesidad de minimizar los errores y buscar la forma de enseñar/

aprender de forma más sencilla, lo que exige registros, diagramas, y en general, generar información: “¿Y esto para qué ayuda?, bueno, que se hace pues no sólo una rutina sino un estudio frecuente y un conocimiento más profundo del oficio, ¿no? [...] que las actividades lleven un orden y un proceso ya conocido, ¿no? Y entonces haya menos errores y cueste menos trabajo aprenderlo” [Toño, 18 de noviembre de 2021].

En la generación y transmisión de saberes, también se reconoce la importancia de la práctica empírica y directa con la vida y el propio cuerpo. Por ejemplo, Magda Enciso, del gajo de salud esencial, reconoce que tanto en el Huerto como en su preparación profesional esta forma de aprehender mediante el cuerpo y los sentidos la ha precedido y, actualmente, así es como busca transmitir sus saberes:

la gente aprende más cuando está manejando las plantas, las están oyendo. Ellos tienen que reconocer la planta, no nada más visualmente, la tiene que reconocer con sus sentidos como el olfato, el gusto [...] si yo les digo “éste es el romero, es la ruda”, después cuando la vean deshidratada no la van a identificar, y a lo mejor les puedo decir tiene la hoja de tal forma y tal tamaño, pero no lo van a dimensionar y eso hace que tu aprendizaje sea casi nulo [...] en la carrera, mi plan de estudios fue modular [...] te enseñan a resolver problemas en el campo y cuando íbamos a practicar, en su mayoría lo agarras en la práctica, porque si algo se te olvidó y cometiste un gran error, porque te quemaste a lo mejor, con una parte de tu cuerpo, aprendiste que no lo debes volver a hacer [Magda, 18 de marzo de 2021].

Parece que en el Huerto Roma Verde se realiza un esfuerzo consciente para que el conocimiento teórico vaya de la mano con la práctica y, al mismo tiempo, se busca incorporar los saberes con los que se han involucrado. No obstante, se desconoce la forma en que estos conocimientos son seleccionados para formar parte de HRV. Aunque es evidente que deben alinearse con los planteamientos sobre el cuidado de la tierra y la vida, quedan algunas interrogantes: ¿qué subjetividades intervienen para que unos conocimientos se acepten y otros no?, ¿quiénes lo deciden? Paralelamente, pese a que se recuperan varios saberes, ¿cuáles han sido las complicaciones para integrarlos en el espacio?, ¿desde qué lugar o lugares se hace un esfuerzo por involucrar esos “otros saberes”?

Caradonna y Apffel-Marglin [2018] advierten que la apropiación de prácticas indígenas por algunos permaculturalistas representa un riesgo de ser una explotación neocolonial del conocimiento “indígena”. Argumentan que, aunque la permacultura imita la complejidad sistémica de la agricultura “indígena”, a menudo se despoja de su contenido cultural y espiritual, donde los espíritus no son metafísicos, son corpóreos, “reales” y accesibles. Señalan que, mientras la permacultura se basa en un conjunto de principios y métodos universales diseñados para ser fácilmente comprendidos y replicados, con el objetivo de revolucionar la cultura occidental, la agricultura “indígena” se refiere a prácticas bioculturales basadas en conocimiento intergeneracionalmente transmitido sobre las plantas y el cosmos entero. Concluyen que la permacultura tiene un elemento colonial blanco, el privilegio de propiedad de la tierra y en la conceptualización del mundo natural como un objeto “exterior”, explicando por qué la tierra es a menudo “administrada” y “diseñada”, en lugar de cocreada dinámicamente, de una crianza mutua en los términos de las prácticas andinas, sistematizadas por el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec) en Perú (1998).

En Huerto Roma Verde, la implementación de la permacultura parece distanciarse de la perspectiva de “diseño” mencionada anteriormente, pero tampoco se advierte un proceso de interculturalidad crítica. Aunque se menciona que retoman cosmovisiones, saberes y prácticas de los pueblos originarios de distintas latitudes del mundo, en la coinvestigación no se logró identificarlos.

Finalmente, vale la pena señalar el esfuerzo de colaboración entre HRV y la academia, que derivó en la elaboración de dos tesis de licenciatura [Ávalos, 2019; Palomino, 2019]; además de la coinvestigación publicada en un libro previo [Marañón *et al.*, 2020]. En estos trabajos se hizo el esfuerzo de todas las partes para escuchar y dialogar.

EL LUGAR DE LAS MUJERES EN HUERTO ROMA VERDE

Dentro de Huerto Roma Verde, la participación de las mujeres ha sido notable, pues ocupan y trabajan en diversos espacios, especialmente en el gajo de integración ambiental y, en concreto, en el área del mandala destinada al huerto.

Sin embargo, es importante resaltar que la presencia de mujeres en roles directivos ha sido escasa en este espacio. Un caso destacado es el de Pili (Pilar Hernández), quien ejerció como coordinadora general del Huerto desde sus inicios, durante aproximadamente ocho años. Pili impregnó a HRV con un enfoque basado en el cuidado, impulsado por su amor y pasión. Esta perspectiva de cuidado se refleja en su deseo de convertir a HRV en un lugar de apropiación vecinal.

Pero, a pesar de la influencia de figuras como Pilar Hernández, persisten relaciones patriarcales que trascienden la aparente igualdad de género en diferentes trabajos y roles directivos. Estas dinámicas se manifiestan en los espacios privados de toma de decisiones. En ocasiones, se observan comentarios machistas que se utilizan como recurso de camaradería, complicidad y humor, principalmente en espacios informales donde predominan los hombres. Esta situación evidencia la existencia de desequilibrios en las relaciones de poder, y sugiere la falta de espacios de reflexión y debate sobre estas cuestiones como parte de la agenda y las líneas de trabajo. Es esencial abordar estas dinámicas para promover una equidad de género real y una distribución justa del poder en Huerto Roma Verde y proyectos similares.

Dentro de la estructura de autoridad transversal con la que se maneja HRV, la coordinación, la administración general del espacio y la toma de decisiones han estado en manos de Francisco, Piero y Pilar. Sin embargo, después de la salida de Pilar, no ha habido otra mujer que ocupe dichos espacios de decisión.

Algunas opiniones señalan que las mujeres en el Huerto tienen poca capacidad de decisión, como lo expresa Katty: “no me gusta decirlo, pero dejen de segmentar por género. Yo siempre veo que están entre puros hombres y eso pareciera que no, pero sí, sí duele. Las mujeres también vemos cómo llegan hombres y es todo un grupo de hombres, y ¿por qué no vemos mujeres que opinemos, que seamos consideradas?” [8 de febrero de 2022].

Estas voces subrayan la necesidad de reconocer y abordar de manera urgente las relaciones de poder que obstaculizan la participación plena y equitativa de las mujeres en los espacios de toma de decisiones dentro de Huerto Roma Verde. Además, resaltan la importancia de promover una cultura de inclusión y diversidad que trascienda las barreras de género en la gestión de proyectos ambientales y comunitarios.

Katty también expresa sentir que, a causa de su aspecto físico, no recibe el reconocimiento ni el respeto que merece por su trabajo, a pesar de no ser una persona joven: “Porque estoy chiquita, me ven como una niña y tengo treinta y seis, no soy nada niña”. Además, menciona que algunos becarios y voluntarios ignoraban sus decisiones al comunicarse directamente con Piero y Paco, lo que la desautorizaba: “Cuando Paco y Piero dan la orden, yo ya no trabajo con la persona porque no ven lo que yo tengo que hacer para unir todas las piezas y ofrecer el mejor servicio al Huerto” [Katty, 8 de febrero de 2022].

Estas situaciones descritas por Katty ilustran cómo las relaciones de poder pueden manifestarse en formas sutiles pero significativas, afectando la percepción y la autoridad de las mujeres en el Huerto. Estas dinámicas influyen en su capacidad para ejercer plenamente su rol y ser valoradas por su trabajo. Es imprescindible abordar estas problemáticas y contribuir para que las mujeres tengan una participación significativa y una voz activa en la toma de decisiones y en todas las esferas del proyecto.

Se han observado también situaciones que afectan la confianza y la seguridad de las mujeres. Un ejemplo es el de una becaria que se sintió acosada por un colaborador que forma parte del programa de reinserción social. La joven señaló que el colaborador la miró de forma inapropiada, pero también se cree que esa percepción pudo haber estado influenciada por prejuicios hacia el colaborador debido a su condición de exprisionero. Este incidente ejemplifica los conflictos que surgen en la convivencia cotidiana, donde se entrecruzan diversas percepciones sobre temas sensibles y se revelan las dinámicas de poder presentes en el espacio. Ante estos desafíos, es esencial establecer criterios claros y un protocolo que garantice que Huerto Roma Verde sea un espacio seguro para todas las mujeres que participan.

La participación de las mujeres en HRV es indudablemente fundamental. Figuras como Pili, quien desempeñó un papel clave en la coordinación inicial. Magda Enciso, quien pasó de ser voluntaria para encabezar el gajo de salud esencial, participando en todas las áreas del Huerto. También resalta el trabajo de Katty, coordinando el BioVoluntariado y las becarias y los becarios, así como el de Magda Ortiz en cultura resiliente, y Betty Acevedo en comunicación, sin olvidar el valioso aporte de las voluntarias y las becarias. Aunque muchas de las relaciones en HRV se caracterizan por el respeto y la equidad, no siempre están exentas de la impronta patriarcal

del patrón de poder moderno/colonial y capitalista, especialmente en momentos privados o informales. Por ello, es necesario abrir espacios de reflexión y diálogo sobre este tema.

LOGROS, RETOS Y CONTRADICCIONES

Es un hecho que el HRV se ha constituido en un referente para impulsar propuestas “sustentables” de vida que se hacen urgentes, sobre todo, pero no exclusivamente, en las ciudades. Ha logrado permanecer, más allá de los problemas legales, de desastres como los sismos y, a pesar de la pandemia, han ampliado y mejorado su infraestructura, no sin dificultades. Asimismo, sigue despertando el interés de un número creciente de voluntarias y voluntarios, en muchos de los cuales ha detonado cambios fundamentales en sus vidas. Y ha logrado construir redes con diferentes actores.

Entre los retos, está resolver la situación jurídica del predio, pues en su condición de okupa comunitaria permanece latente la posibilidad de nuevas demandas e intentos de desalojos, a pesar de la amplia legitimidad social que ha ganado. Además, limita algunos de sus proyectos, por ejemplo, no puede formalizar un contrato de energía eléctrica. Se cuenta con una planta de emergencia para generar energía, el inconveniente es que su gasto de combustible es demasiado alto. También siguen en la búsqueda de instalar celdas solares pero la situación jurídica del predio es un obstáculo.

Otro reto, en términos organizativos, es operativizar la propuesta de la transversalidad y la holocracia, así como mejorar la comunicación y la transparencia, para lograr una gestión efectivamente colectiva del espacio. Asimismo, en el ámbito de las mujeres, también hay muchas cosas por reflexionar y hacer.

La pandemia fue un parteaguas en la historia del planeta, que implicó grandes problemas para el Huerto, pero también retos y oportunidades que reafirmaron además la importancia de su trabajo: “creemos que la única forma de hacerle frente a esa situación es seguir trabajando hacia donde lo estamos haciendo: proyectos productivos que no pierdan su enfoque social y ambiental, lo que ha exigido habilitar nueva infraestructura, con apoyos solidarios de varias fuentes, y con un arduo trabajo del equipo central” [Marañón *et al.*, 2020: 38].

Hay una urgencia por estabilizar económicamente al lugar, para que la vida de las trabajadoras y los trabajadores en el Huerto resulte menos azarosa, incluidos los coordinadores generales integrantes de La Cuadra, para que las personas permanezcan por una convicción ética de impulsar el proyecto, pero que también les permita garantizar su sustento material, total o parcialmente, en aras de tener una vida digna. La conformación de cooperativas para que las becarias y los becarios que terminan su ciclo como tales, puedan permanecer en el Huerto, es un proyecto que apunta en ese sentido, pero que no se ha logrado materializar, no así los proyectos de la cocina y el tianguis que ya se han puesto en marcha y van caminando.

Lo que se hace en el HRV es fundamental, porque están creando e impulsando dinámicas en las que el respeto por la “naturaleza” puede estar reconciliada con la vida digna, en términos de una “sustentabilidad” descolonial, con su racionalidad solidaria e intercultural. El logro se refleja en el momento en que cada integrante lleva estas prácticas a casa y a sus comunidades, lo que significa que se han apropiado de este paradigma porque les hace sentido. Con todo esto, consideran que pese a las complicaciones en el camino “somos capaces de generar la autopoiesis, que es la capacidad de autogestión [...] o trabajas beneficiando a la tierra, o simplemente no lo haces, no hay medias tintas” [Piero, 20 de octubre de 2022]. Un logro fundamental de Huerto Roma Verde ha sido demostrar la posibilidad de hacer permacultura en la ciudad, ante el pronóstico de que 80 % de la población vivirá en las ciudades y en donde el principal reto es la producción suficiente de alimentos, agua, energía, salud, vivienda, y que las ciudades dejen de apropiarse de los bienes naturales de las periferias:

En el caso de las ciudades, lo único que se está haciendo es extraer y extraer y demandar más recursos, expoliando a otras poblaciones que están alrededor [...], siempre las periferias son las que viven en condiciones más marginales, cuando eran zonas mucho más habitables [...]. Parece un cáncer [...], personas que están demandando un entorno que cada vez lo vuelven más estéril [...], éste es el principal reto que se plantea Huerto Roma Verde [Piero, 20 de octubre de 2022].

El trabajo en el Huerto resulta tan dinámico, que muchas veces se tienen que tomar decisiones contingentes que no siempre resultan la mejor opción, pero que lo parecen al momento de ser tomadas. Un rasgo de HRV es la creatividad con la que se van resolviendo los problemas y los desafíos; sin embargo, las premuras diarias a las que se enfrentan dejan poco espacio para un ejercicio de reflexión y autocrítica, de revisión de objetivos y estrategias de largo plazo.

El Huerto representa, además, un ejemplo claro de un privado-social y un público no estatal que rompe con la mirada dicotómica que se mueve sólo entre Estado y mercado. Esta iniciativa ha revitalizado un área urbana desatendida por el Estado, convirtiéndola en un espacio de encuentro y resiliencia comunitaria orientado a impulsar la resolución de las necesidades desde la autogestión y respetando a la Madre Tierra, a pesar de las amenazas de desalojo y de las acusaciones de aprovechar con fines de lucro el espacio. No obstante, desde una posición autónoma, se han realizado alianzas con el gobierno federal y local, por ejemplo, con la Secretaría del Trabajo desde el Programa Jóvenes Construyendo el Futuro, y con Sedeco y Corenadr para el impulso de Campo Urbano. Asimismo, en coordinación con la Semarnat, en 2020 trataron de impulsar los Centros Ciudadanos para la Sostenibilidad, esfuerzo orientado a “replicar” la experiencia del Huerto, y durante el sismo de 2017, en coordinación con la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) se realizaron diversas acciones de apoyo a la población afectada. En su calidad de okupa, han logrado navegar entre las presiones del Estado y las tentaciones del mercado capitalista, haciendo novedosas propuestas que pueden convertirse en políticas públicas, estatales y no estatales.

Pero, en este vaivén de logros, retos y contradicciones, Huerto Roma Verde sigue construyendo otras formas de relacionalidad donde están presentes la reciprocidad, la solidaridad, la complementariedad y la interdependencia, caminando a esta visión integral de cuidado de la Madre Tierra, hacia la “sustentabilidad” descolonial [Piero, 7 de octubre de 2021].

Anexo 1. Bienes comunes, comunes y procomunes

Elinor Ostrom planteó la posibilidad de una gestión colectiva de bienes comunes, más allá de la dicotomía Estado-Mercado.

Los bienes comunes “[...] son dinámicos e incluyen tanto el producto del trabajo como los medios para su futura producción. Esos bienes comunes son no sólo la tierra que compartimos sino también las lenguas que creamos, las prácticas sociales que establecemos, los modos sociales que definen nuestras relaciones, etcétera” [Hardt y Negri, 2011].

Christian Laval y Pierre Dardot [2015] definen los comunes como objetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos, que implica otro imaginario y racionalidad y que permite sentipensar nuevas formas de vida, a partir de experiencias de ocupación de calles y plazas y la reivindicación de lo público frente a la creciente mercantilización de bienes y espacios comunes, sugieren acercarse a lo común a partir de una relectura de las prácticas sociales que se oponen a la privatización de todas las esferas de la vida.

Los comunes “[...] no deben considerarse como un tipo particular de cosas o activos, ni siquiera de procesos sociales, sino como una relación social inestable y maleable entre cierto grupo social autodefinido y los aspectos de su entorno social y/o físico, existente o por ser creado, considerada sustancial para su vida y pervivencia [...] no son algo que existió en otro tiempo y que se perdió, sino algo que se sigue produciendo continuamente” [Harvey 2012].

Los procomunes encierran en su esencia un bien común, una comunidad asociada con él y un modo de gubernatura. Lo procomún sería entonces la forma de producir y gestionar en comunidad bienes tangibles e intangibles, cuyo dueño no es único, sino que nos pertenecen a todos y a nadie a la vez.

Silke Helfrich y David Bollier [2020] señalan que los comunes no son sólo pequeños proyectos para resolver las necesidades fundamentales sino que además permiten sentipensar un futuro colectivo, considerando tres ámbitos básicos y renombrándolos como la Tríada del Procomún: vida social (esfera social), gobernanza p2p (esfera institucional) y sustento integral (esfera económica).

“Para las personas que han apreciado el poder de la cooperación durante mucho tiempo (como los habitantes de los Andes dedicados a la idea del buen vivir), la oleada de creación de procomún motivada por la pandemia ha confirmado algo que ya sabían: que otro mundo es posible. Existen formas más humanas y ecológicas de hacer las cosas” [Helfrich y Bollier, 2020].

Si se reconoce que los pueblos originarios (principales afectados por la colonialidad del poder) son portadores de modos de vida basados en la reciprocidad-solidaridad y la sustentabilidad, ¿por qué no han logrado tener una mayor visibilidad y legitimidad?

Fuente: elaboración propia.

Anexo 2. Gobernanza p2p (Persona a persona)

¿Qué es?	Una nueva forma de producir mediante la libre asociación entre gentes (p2p); producción entre personas o producción entre iguales. Por ahora, refiere principalmente a la producción inmaterial de conocimientos, <i>software</i> y diseño, pero con posibilidades de ampliarse a la producción y asignación de bienes que satisfacen necesidades como las de alimentación y vivienda.
Modelo	En el centro de la creación de valor hay diversos ámbitos del procomún, donde se depositan las innovaciones para que toda la humanidad pueda compartirlas y construir sobre ellas.
	Los bienes comunes están facilitados y protegidos por medio de las asociaciones equivalentes a un Estado-socio que potencia y permite la producción social, sólo tienen un papel activo en la capacitación y el empoderamiento de la comunidad para posibilitar la colaboración, mediante el aprovisionamiento de la infraestructura requerida y no por el control de sus procesos de producción.
	Economía ética: alrededor de los planes comunes surge una economía orientada hacia el bien común desde diferentes tipos de empresas afines a los valores y objetivos de las comunidades, no funcionan desde el punto de vista de la escasez.
Toma de decisiones	Economías de alcance en lugar de economías de escala, en vez de reducir costos produciendo más de una unidad, se reducen a partir de compartir infraestructura.
	Institucionalidad de los procomunes: polarquías. El poder se organiza con base en el mérito, de manera distribuida y persiguiendo un mismo fin: los conflictos se resuelven a partir de una negociación coordinada. Las comunidades creadoras de procomunes son poliarquías: todos pueden contribuir sin pedir permiso <i>a priori</i> , pero se complementa con mecanismo de validación comunal <i>a posteriori</i> .

Fuente: elaboración propia.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Pablo y Víctor Toledo [s.f.], *La etnoecología*, <<https://bit.ly/3PVFaBP>>.
- Apaza Ticona, Jorge, Valeriano Gordillo Condori y Sabino Orlando Cutipa Flores [1998], *La crianza mutua en las comunidades aymaras*, Lima, Asociación Chuyma de Apoyo Rural Chuyma Aru-Pratec.
- Ávalos, Pamela [2019], *Las alternativas al desarrollo sostenible en América Latina. Análisis descolonial de Huerto Roma Verde (Ciudad de México, 2010-2018)*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, UNAM.
- Caradonna, Jeremy y Frederique Apffel-Marglin [2018], “The regenerated chacra of the kichwa-lamistas: ¿An alternative to permaculture?”, *AlterNative*, 14(1): 13-24.
- Delgado, Karen [2022], “De panteón a estadio nacional, esta es la historia del Multifamiliar Juárez”, <<https://acortar.link/CcXVhq>>.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Desarrollo y sustentabilidad ambiental: diversidad de posturas, tensiones persistentes”, en Alberto Matarán Ruíz y Fernando López Castellano (eds.), *La Tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el postdesarrollo*, Granada, Universidad de Granada.
- Hardt, Michael y Antonio Negri [2011], *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal.
- Harvey, David [2012], *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal.
- Huerto Roma Verde [2021], *Quiénes somos. Huerto Roma Verde. Resilab Biosocial*, <<https://bit.ly/43OGFqW>>, consultado en septiembre de 2021.
- Laval, Christian y Pierre Dardot [2015], *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.
- Leff, Enrique [2004], *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.
- Marañón, Boris; Dania López; Hilda Caballero; Pamela Palomino y Sandra González (coords.) [2020], *Reporte Impactos de la covid-19 y la recesión “económica” en colectivos mexicanos*, México, DGAPA-UNAM. Disponible en: <<https://acortar.link/o2jl9H>>.

- Marañón, Boris, Hilda Caballero y Sandra González [2021], *El trabajo recíproco y buenos vivires en México ante la crisis irreversible de la colonialidad-modernidad capitalista, México*, IIEC-UNAM.
- Mollison, Bill y David Holmgren [1978], *Permaculture one*. Australia, Corgi.
- Silke Helfrich y David Bollier [2020], *Libres, vivos. Libres, dignos, vivos: el poder subversivo de los comunes*, Barcelona, Icaria.
- Palomino, Pamela; Francisco Ayala; Pilar Hernández; Piero Barandiarán y Felipe Mora [2020], “Huerto Roma Verde: hacia la desmercantilización del trabajo y la ‘naturaleza’, mediante prácticas de reciprocidad y solidaridad con la Madre Tierra para el bienestar común, 2010-2018”, B. Marañón, Hilda Caballero Aguilar y Sandra González Rosales (coords.), *El trabajo recíproco y buenos vivires en México ante la crisis irreversible de la colonialidad-modernidad capitalista, México*, IIEC-UNAM.
- Palomino, Pamela [2019], *Disputa entre racionalidades sociales desde el hecho social y las relaciones de poder. El trabajo en Huerto Roma Verde, Colonia Roma, Ciudad de México, 2010-2018*, México, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.
- Taibo, Carlos [2017], *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Buenos Aires, Anarres.
- Toledo, Víctor Manuel y Benjamín Ortiz-Espejel [2014], *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Una geopolítica de las resistencias bioculturales*, Puebla, UIA-Puebla.
- Wilber, Ken [2000 (1996)], *Una teoría del todo*, Barcelona, Kairos.

Relación de diálogos

- Katty Villarreal, 8 de febrero de 2022. Biovoluntariado.
- Goyo, 26 de marzo de 2021. Reciclaje comunitario.
- Magda Enciso, 18 de marzo de 2021. Salud esencial.
- Magda Ortiz, 1 de marzo de 2022. Programación biocultural.
- Monse, Alma, Angie, Grisel, Carla, Daniela, Karen y Edward, 9 de abril de 2021. Reunión-recorrido. Integración ambiental.
- Nancy, 9 de abril de 2021.
- Piero, 20 de octubre de 2022.

Piero, 19 de octubre de 2022.

Piero, 8 de febrero de 2022.

Piero, 7 de octubre de 2021.

Piero, 16 de diciembre de 2020. La Cuadra, A. C.

Piero y Paco, 10 de octubre de 2022. Presentación de borrador y retroalimentación.

Piero, Paco, Simón y Felipe, 15 de octubre de 2020. Presentación de proyecto.

Simón, 12 de mayo de 2021. Organización social.

Toño, 18 de octubre de 2021. Integración ambiental.

7. RED DE AMARANTO DE LA MIXTECA EN OAXACA, MÉXICO

*Daniela Ramírez Camacho, Dora María Moreno López,
Minerva Hilario, Alma Elisa Ortiz Santos,
Asunción Ortiz Rojas, Alma Raquel Vásquez Ávila,
Hilda López Bautista y Morgan López López*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aspira echar luz sobre las relaciones que hacen posible que un proceso organizativo que procura construir un buen vivir se mantenga abierto como ruta posible y deseable para las personas involucradas y el entorno que habitan. Nos referimos a la apuesta por crear y consolidar una cooperativa de amaranto sustentada en el cultivo agroecológico y el consumo de amaranto en comunidades de la Mixteca Alta oaxaqueña. Este camino por el que transitan personas de cinco comunidades de los municipios de Tlaxiaco y San Pedro Mártir Yucuxaco, en Oaxaca, resiste al patrón de poder moderno/colonial capitalista mediante relaciones que día a día se recrean de reciprocidad y de trabajo en colectivo entre personas, como con la Madre Tierra.

La información de este análisis se obtuvo de una serie de seis conversaciones virtuales con el grupo de transformadoras de la Red de Amaranto de la Mixteca durante los años 2021-2022, así como de las reflexiones y diálogos con el grupo de investigación del proyecto Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones”. También se hizo una revisión de literatura académica sobre sustentabilidad, cooperativismo y amaranto. Existe una investigación doctoral previa que nutre la perspectiva

de este trabajo. Las relaciones con algunas integrantes de la Red de Amaranto que se construyeron entonces facilitaron estas conversaciones virtuales que profundizan reflexiones en torno a temas específicos. Un eje importante para el grupo de investigación PAPIIT ha sido el construir un proceso de coinvestigación con los colectivos y cooperativas que aceptaron participar en este proyecto. Es decir, se ha propuesto un proceso de diálogo continuo que recupera la memoria colectiva del proceso organizativo [Cendales y Torres, 2007], que inquiriere mediante el diálogo sobre la posibilidad de nombrar o no las cosas de una forma, de cómo explicarlas a una misma y a un público más amplio para tener un entendimiento compartido de los logros, las contradicciones y las metas o necesidades aún por atender. En este texto, más adelante aparecen citas extraídas de estas conversaciones entre integrantes del grupo de transformadoras de la Red de Amaranto Mixteca e investigadoras e investigadores del proyecto PAPIIT. Son testimonios de varias personas, aunque hemos omitido su identificación particular para presentar el abanico de voces que están dando cuenta de la trayectoria, obstáculos y desafíos, así como los logros de la Red de Amaranto.

Este texto está dividido en seis partes. La primera brevemente analiza la importancia y la singularidad de la experiencia de la Red de Amaranto Mixteca. La segunda es una breve reseña de procesos históricos importantes que dan luces sobre las transformaciones en los suelos y en la alimentación de las comunidades de la Mixteca Alta oaxaqueña, a manera de ilustrar el contexto donde se ubica la Red de Amaranto Mixteca. La tercera parte bosqueja el proceso de conformación de la Red de Amaranto. La cuarta parte revisa la apuesta agroecológica de la Red como parte de un diálogo intercultural entre saberes científicos y ancestrales-campesinos, y presenta un análisis crítico sobre la sustentabilidad. Una quinta parte expone cómo las mujeres transformadoras toman el liderazgo en la constitución de la cooperativa en un contexto de pandemia y, finalmente, se reflexiona acerca de las relaciones de reciprocidad que en la Red se recrean.

HITOS DE LA RED DE AMARANTO DE LA MIXTECA OAXAQUEÑA

Este proceso organizativo intercomunitario en torno al cultivo, transformación y consumo del amaranto actualmente camina hacia la constitución y

consolidación de una cooperativa, de cierta forma acelerada por la pandemia y las presiones económicas asociadas con ella. Ello ha implicado afianzar las relaciones cooperativistas y de reciprocidad ya gestadas y motivadas entre las personas que conforman la Red desde años antes; es decir, relaciones donde se observan y reconocen como sujetos interdependientes, conectados y semejantes y que, actuando en colectividad, es como se encuentran en mejores condiciones para enfrentar las adversidades y presiones de una sociedad capitalista y colonial.

Para los años 2021-2022, la Red de Amaranto Mixteca se encontraba conformada por personas productoras y transformadoras del amaranto provenientes de cinco comunidades de la región Mixteca Alta en Oaxaca. Tres de estas comunidades pertenecen al municipio de Tlaxiaco (Barrio San Nicolás, Agua Zarca Cuquila y Ojo de Agua) y otras dos pertenecen al municipio de San Pedro Mártir Yucuxaco (Cañada María y Las Peñas). Cada comunidad tiene sus propias particularidades; algunas tienen tierra bajo el régimen comunal, otras bajo propiedad privada, unas mantienen una cosmogonía propia, otras han sido permeadas más por la cultura occidental. No obstante las diferencias, las personas integrantes de la Red se han ido convenciendo de que la apuesta por el cultivo, transformación y consumo del amaranto les acerca a una mejor vida, para ellas, sus familias, comunidades y territorios.

Consideramos que esta experiencia es un ejemplo de resistencia al patrón de poder moderno/colonial capitalista, porque es un esfuerzo colectivo en sentido contrario a las lógicas impuestas de creciente mercantilización de la vida y los bienes de la naturaleza, y abre la posibilidad de que este grupo de personas ensanchen su margen de acción y decisión para resolver sus necesidades, como la alimentación, de una forma decidida por ellas mismas, acorde a su contexto e historia comunitaria. Es un camino que se ha ido tejiendo de diálogos interculturales en donde se mezclan y hacen síntesis los saberes científicos agroecológicos que circulan entre integrantes de las organizaciones civiles, académicas, y otras colectividades que se han aliado a la Red de Amaranto Mixteca, así como los saberes no científicos, ancestrales campesinos que recrean las personas integrantes de la Red. Es un horizonte que les ha implicado caminar apoyándose unos a otros, abrevando de la reciprocidad aprendida en sus contextos comunitarios y recrearla en esta nueva vinculación intercomunitaria que como Red han

creado. Es un proceso donde han fortalecido su perspectiva de sustentabilidad, aunque no se nombre tal cual de esta manera. El grupo de investigación PAPIIT ha discutido ampliamente acerca de estas visiones, ontologías, formas de estar y ser en continua relación y comunicación con la Madre Tierra y los diversos sujetos que la componen, y que hemos decidido presentarlas como provenientes de una sustentabilidad descolonial, porque contrastan con las visiones de sustentabilidad que han emergido dentro del contexto de modernidad/colonialidad predominante.

Las personas que integran la Red de Amaranto comparten la convicción de que hay que cuidar la Madre Tierra porque gracias a ella es posible su trabajo y su supervivencia, y hay el entendimiento y la práctica que las personas han aprendido de su herencia ancestral, de que existimos y convivimos con la Madre Tierra, sus entidades y energías, a quienes se les brinda respeto, afecto y gratitud. De ahí que haya sido relativamente fácil que el proceso organizativo optara por la producción agroecológica del grano del amaranto.

Existe entonces un piso compartido acerca de que es bueno para la comunidad cuidar, de forma agroecológica y vernácula, un cultivo proveedor de hoja y grano, que puede ser consumido y comercializado aportando a la salud, a la alimentación y a la economía de quienes conforman la Red, sus familias y comunidades. Pareciera algo sencillo, pero representa ganarles terreno a las lógicas del proyecto de modernidad-colonialidad capitalista que organiza actualmente buena parte de la producción, distribución y el abasto de alimentos por medio de corporaciones agroalimentarias.

Las lógicas del poder moderno/colonial capitalista han moldeado tanto las formas de producción y distribución de alimentos como la subjetividad, involucrando también el ordenamiento y la jerarquización de comidas, gustos y sabores. Hilda Caballero ha examinado en profundidad esta cuestión y señala que

la colonialidad del consumo alimentario conlleva la aplicación de mecanismos de estandarización y homogeneización de la producción agrícola, que responden a la lógica capitalista de producción intensiva y extensiva, mediante el impulso de los monocultivos (agroforestales y agroindustriales) y el uso de paquetes tecnológicos, agroquímicos y organismos genéticamente modificados (OGM). Además de la colonialidad del imaginario, del gusto y los sabores que llevan

a la población a preferir los productos ultraprocesados por encima de los frescos y naturales [Caballero 2021: 10].

En contrasentido, la sustentabilidad puesta en práctica por la Red de Amaranto tiene que ver con el poder social, como exponía Víctor Toledo [2015], de posibilitar otra forma de habitar el mundo generando una autoridad colectiva, más horizontal y democrática, que resuelve las necesidades humanas sin necesidad de devastar la naturaleza. Desde la constitución de la Red de Amaranto se ha ido ejerciendo un modelo horizontal asambleario donde la toma de decisiones involucra diálogo y decisiones conjuntas, la valoración del trabajo de cada persona que integra la Red, y la conciencia de optar por cultivar y trabajar la tierra de forma agroecológica.

Buscamos aquí resaltar la madeja de relaciones que se extienden más allá de las lógicas instrumentales del mercado y que propician que un grupo de personas de varias comunidades oaxaqueñas hayan elegido y puedan producir y llevar a sus mesas un alimento que consideran sano, las relaciones que hacen posible generar un cultivo de forma exitosa, que permiten transformarlo en variados productos de calidad, asequibles, y del gusto de una población en particular, y que facilitan un consumo soberano y digno. Este proceso no es siempre lineal ni progresivo, encierra muchas contradicciones, pero la orientación política que persigue implica cuestionar y desplazar el patrón de poder capitalista. En palabras de Hilda Caballero, los procesos de lucha involucran “diversos procesos de subjetivación política, de toma de conciencia y disputas por la defensa y recuperación de la diversidad en la producción y consumo de alimentos tradicionales, locales, frescos, nutritivos” [Caballero, 2021: 20]. Es ganar una batalla en el día a día en diversos espacios, la parcela, el mercado, la cocina.

Las mujeres que participan en la Red de Amaranto Mixteca han tenido un papel protagónico en la organización interna, en el liderazgo y la toma de decisiones para la conformación y consolidación de la cooperativa. Si bien, la Red es una organización mixta donde participan hombres y mujeres, ellas sobresalen en el impulso autonómico que ha adquirido la Red en los últimos años, en la adquisición de bienes de propiedad y uso común y en la formalización del proceso organizativo a fin de darle continuidad al trabajo colectivo. El grupo de transformadoras conformado mayoritariamente por mujeres abandera estos últimos procesos y son quienes participaron en este ejercicio de coinvestigación.

Genealogía de la Mixteca Alta oaxaqueña, suelos, alimentación y amaranto

Un mosaico de bosques, lomas, pastizales, milpas y parcelas conforman buena parte de los paisajes de la Mixteca Alta. Los bosques alojan una gran diversidad de vida, de plantas silvestres medicinales y alimenticias, así como una extensa variedad de hongos y animales que forman parte de la dieta de las poblaciones locales. Existe una agricultura tradicional y la crianza de animales domésticos de corral que contribuyen a satisfacer la alimentación en el día a día. Ahora bien, como señala Yair Hernández Vidal [2017], las tierras agrícolas de la Mixteca no han sido de grandes extensiones, por lo que el cuidado y administración de los montes y las especies que allí habitan —cactáceas, hongos, insectos, entre otros— son cruciales para las economías locales de la región. Este mosaico ha cambiado sus proporciones a lo largo de los años. Orozco y colaboradores [2022] sostienen que la cobertura forestal ha crecido de 1967 a 2020 de la región que conforma el Geoparque Mixteca Alta, por poner un ejemplo, al tiempo que las tierras de uso agrícola, las de pastizal y las que no tienen vegetación se han reducido. Pese a ello, hoy en día la Mixteca Alta es estudiada como un área de erosión de suelos a gran escala.

Son varios los estudios que analizan la gran magnitud de la erosión de los suelos de la Mixteca Alta, situando a este entre los problemas ecológicos más graves en México. Apuntan estos estudios que 80 % de los suelos de la región se encuentra afectado por la erosión hídrica y que la tasa de pérdida de suelo (200t/ha) es una de las más elevadas del mundo [Martínez, 2006; Valencia-Manzo *et al.*, 2006; Sandoval *et al.*, 2021; Martínez *et al.*, 2015; Guerrero *et al.*, 2010: 66]. Esta introducción del entorno es importante por los retos que enfrentan las poblaciones locales para asirse a la agricultura campesina tradicional como medio de vida. Ya decía Francisco Larios Barrón cómo el suelo es crucial para la humanidad en general, aún más para las poblaciones locales que de ahí satisfacen “sus necesidades básicas, como alimento, fibra, combustibles y materias primas para la industria, así como servicios ambientales de regulación del clima, reciclaje de nutrientes, producción de oxígeno, captación y filtración de agua, y resguardo de la biodiversidad” [Larios, 2021: 1].

Existe una compleja trama entre habitantes humanos y no humanos en estas tierras donde se cruzan e interrelacionan el bosque, tierras de cultivo, animales silvestres, domésticos y poblaciones humanas, y otras entidades que allí habitan como pueden ser aires, vientos, rayos, lluvias, monte. Cada una tiene su potencia y función, y las poblaciones suelen tener un sentido de observación y atención desarrolladas para interactuar dentro de ella. Mario Alberto Ochoa Bahena ha investigado las interacciones de un par de comunidades de la Mixteca Alta con el nahualismo, por poner un ejemplo. Las personas interactúan con los nahuales “a través de la oralidad, la ritualidad, y las relaciones de parentesco o afinidad, gozan de sus servicios, pero también pueden padecer sus fechorías” [Ochoa, 2018: 11]. No es materia de este capítulo profundizar en estas relaciones, pero vale la pena recalcar que pueden existir muy estrechas maneras de coexistir entre personas y animales de monte, o incluso con manifestaciones atmosféricas, que distan enormemente de las formas en cómo se concibe y vive con “la naturaleza” en sociedades articuladas ampliamente por la modernidad/colonialidad.

Este escenario de bosques, lomeríos, pastizales y parcelas no es solamente un contenedor físico, sino una densa red donde las vidas de diversos personajes están tejidas, interactuando. Escobar, Blaser y De la Cadena [2014] han llamado a este sistema de relaciones entre humanos y no humanos que interactúan de forma cotidiana ontologías relacionales, pues son formas particulares en las que las poblaciones humanas se posicionan, son, están y recrean el entorno en el que habitan. Una forma de poder adentrarnos en el tema de las ontologías relacionales de fácil y familiar manera es pensando en el tema de la comida y las diversas relaciones que se activan para materializar y satisfacer esta necesidad. Eduardo Kohn, pensando en los bosques como hábitats constituidos por complejas y densas redes de relaciones entre humanos y no humanos, expresa que “comer hace que la gente entre en una relación íntima con los muchos otros seres no humanos que hacen del bosque su hogar” [Kohn, 2021: 6]. Sobresale también en el análisis de Kohn el énfasis que hace en que cada habitante de un lugar representa y co-constituye el lugar de una manera específica.

La organización social y política de las comunidades mixtecas está correlacionada con las formas de satisfacer la alimentación de sus poblaciones. Yair Hernández Vidal [2017] sostiene que antes de la conquista los pueblos

mixtecos no eran autosuficientes en alimentos, por lo que el comercio, entonces orquestado por las casas señoriales, era vital para las comunidades. También el acceso a montes y bosques donde se adquieren otros bienes alimenticios ha sido otra estrategia de sobrevivencia y coexistencia dentro de sus territorios.

Actualmente, según señala Elena Lazos Chavero [2012] en sus hallazgos encontrados sobre sistemas alimentarios de comunidades de la Mixteca Alta, las familias procuran su alimentación por medio de: 1) cultivo de pequeñas superficies de maíz, frijol y trigo; 2) siembra de frutales y hortalizas de traspatios; 3) recolección de plantas alimenticias, hongos e insectos comestibles; 4) compra de alimentos mediante programas asistencialistas, remesas, o de venta de artesanías o madera; y 5) reducción de consumo. Este hallazgo es de suma importancia, pues nos ayuda a dimensionar cómo la autonomía alimentaria está sujeta a varios factores, y cómo puede desequilibrarse cuando se torna preponderante la dependencia a programas gubernamentales, y/o a remesas de familiares y a la compra de alimentos. También brinda perspectiva sobre cómo las relaciones políticas que controlan el acceso a programas gubernamentales de abasto, alimento o apoyo al campo pueden representar un yugo importante de poder sobre las poblaciones, cuando se requiere de intermediarios políticos, tienen fines preestablecidos contrarios o disociados a la autonomía organizativa y soberanía alimentaria de las comunidades y poblaciones en cuestión.

Varias autoras han puesto atención a los efectos de la migración de los hombres fuera de las comunidades, y los espacios que gradualmente han ido tomando las mujeres tanto en la organización comunitaria como en la agricultura. Charlyne Curiel [2019] analiza cómo las mujeres han hecho de su participación en los compromisos y fiestas comunitarias por medio de la preparación de alimentos, una oportunidad para ganar prestigio social e ir abarcando cada vez más espacios políticos que antes eran predominantemente masculinos, incluida la participación asamblearia. Esther Katz [2014] reporta que las mujeres tomaron la batuta de las actividades agrícolas frente al éxodo de hombres que se iban de forma temporal o permanente en busca de ingresos a otras ciudades o hacia Estados Unidos. Ahora bien, Katz también señala que muchas comunidades dejaron de practicar la agricultura y optaron por subsistir con base en las remesas

enviadas; aunque otros tantos migrantes invirtieron su dinero en tierras y en echar a andar empresas pequeñas y familiares [2014: 7]. En todo caso, los efectos son mezclados en una región caracterizada durante décadas por tener altos índices de migración. Tan sólo el municipio de Tlaxiaco está ubicado en el sexto lugar como mayor receptor de remesas dentro de la entidad oaxaqueña, pues recibió en el año 2020 alrededor de 76 millones de dólares [Digepo, 2020]. En todo caso, hay muchos factores que desalientan a las comunidades a depender únicamente de la agricultura, aunque en otro sentido también se han originado emprendimientos agrícolas a pequeña escala liderados por mujeres.

Este esbozo a grandes pincelazos de fuerzas que intervienen en la transformación y la continuidad de un sistema alimentario tiene cabida, dado que la Red de Amaranto Mixteca al tejerse en torno a un cultivo reintroducido en la región, como el amaranto, enfrenta numerosos desafíos. A continuación, ofrecemos más detalle sobre el proceso organizativo *per se*, el cual busca afincarse en un cultivo que alimenta a las familias cultivadoras del amaranto y a aquellas dedicadas a su transformación. En otras regiones, se han constituido redes cooperativistas de producción de algún cultivo destinado a la exportación principalmente, como el café, el ajonjolí u otros. En este caso, buena parte de la energía organizativa ha estado dirigida a producir y comercializar el amaranto de forma regional en los mercados de las comunidades y en las tiendas que ha impulsado la propia Red, así como en promover el consumo del amaranto, de integrarlo a la dieta de las familias de la región, de descubrir sus bondades alimenticias, y combinarlo en las recetas y las dietas cotidianas de la población local. Una integrante de la Red habla acerca de cómo se ha intencionado el consumo del amaranto:

Hacíamos [...] talleres para transformar el amaranto en comidas, aguas frescas, alegrías y se hacían talleres en todas las comunidades. Las formas que teníamos era acompañarnos la Red y Puente, y nos íbamos a las comunidades. Yo siento que aprendí mucho en esos talleres, el objetivo era que las personas aprendieran a sembrar el amaranto, pero también a consumirlo. Lo consumimos desde las hojas, el cereal, galletas, una diversidad de cosas que hacemos para producir el amaranto [Primer diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 10 de junio de 2021].

Esto ha involucrado esfuerzos ya no sólo para fomentar el arraigo y adaptación del cultivo a las parcelas, sino de adaptarlo a las cocinas.

Orígenes de la Red de Amaranto de la Mixteca Oaxaqueña

Los orígenes de la Red de Amaranto de la Mixteca pueden rastrearse a las intervenciones de Puente a la Salud Comunitaria, una asociación civil, que en un principio promovió el cultivo y el consumo de amaranto como una estrategia para combatir los altos niveles de desnutrición de la región. Puente fue creada en 2003 por Katherine Lorenz y Katie Seely, un par de integrantes del organismo civil Los Amigos de las Américas. Hasta el año 2008, Puente comenzó a promover la siembra y el cultivo del amaranto para impulsar la soberanía alimentaria de las comunidades. Para 2016, Puente “apoyaba el proceso de producción y venta de entre 15 y 20 toneladas de semilla de amaranto (contra tres toneladas en 2013), gracias a la asociación de 200 productores” provenientes de 30 comunidades [Kleiche-Dray *et al.*, 2020: 89].

Enfocarse en la soberanía alimentaria dio la pauta para que Puente dirigiera sus esfuerzos a fortalecer la organización entre personas productoras y transformadoras de amaranto desde una postura política y no solamente productiva, a partir de la cual las personas beneficiarias cuestionaran e hicieran conciencia sobre la dependencia de un sistema de producción basado en el monocultivo sujeto a la disposición de insumos químicos. Fue cuando se evidenció la necesidad de buscar esquemas de producción local, ambiental y socialmente sustentables [Fuentes Olivares, 2018].

La soberanía alimentaria ha sido promovida por los movimientos organizados y en resistencia indígenas, campesinos, agroecológicos, como una agenda más amplia e integral que busca sustituir el concepto de seguridad alimentaria propuesto y desarrollado por las Naciones Unidas, bajo una perspectiva aún anclada dentro de la modernidad/colonialidad. Senet de Frutos [2014] explica cómo la seguridad alimentaria está enmarcada bajo una lógica de “ingesta material”, individualista, que en el mejor de los casos se asocia con la “libertad de elegir”, sin tomar en cuenta la red de

relaciones que propician la autonomía de los pueblos para producir y generar sus propios sistemas alimentarios.

En el Foro para la Soberanía Alimentaria de Sélingue, llevado a cabo en 2007 en Mali, se define soberanía alimentaria de la siguiente manera:

es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales [Senet de Frutos, 2014: 80].

La soberanía alimentaria entendida así, reconoce las relaciones de las comunidades y los pueblos construidas históricamente con sus territorios, reconoce a esas ontologías, modos de conocer y de interactuar con la naturaleza que la modernidad occidental fue negando, trastocando y situándolas al margen. Como plantea Lugo Perea acerca de las formas de vida que han resistido en la colonialidad, como germinación de la esperanza, como posibilidad de generar un paradigma otro, pues es ahí donde los pueblos y las comunidades disputan “ese derecho negado a ver y crear sus propios mundos, sustentados en una constelación de saberes y prácticas, en subjetividades otras reflejadas en ontologías relacionales” [Lugo Perea, 2019: 45].

En el recuento histórico que Saúl Fuentes Olivares [2018] genera sobre la Red de Amaranto, ubica el periodo 2011-2013, previo a la conformación de la Red, como una etapa donde Puente promovía el cultivo por medio de apoyos económicos y el consumo del amaranto por medio de promotores comunitarios y regionales. En esta etapa, productores y consumidores no estaban vinculados, no dialogaban entre sí, ni se tenía un horizonte común. Entre el grupo de personas productoras prevalecía la lógica de hacer dinero:

Algunos sí estaban en esa lógica de producir, producir para vender mucho. En sus inicios, muchos quisieron sembrar un montón cuando se les daba el estímulo de 80 centavos, hasta dos o tres hectáreas. El problema fue que

nunca se preocuparon por la organización. Muchos se retiraron cuando se les dijo que tenían que participar en la Red y cuando se dieron giros en los beneficios [Testimonio de Mauricio del Villar en Fuentes Olivares, 2018: 162].

Dicho fenómeno no sorprende, pues puede interpretarse como efecto de la colonialidad del ser, en donde nos hemos imbuido del proyecto de modernidad capitalista a tal punto que pensamos que no puede existir nada por fuera de la lógica del dinero.

No obstante, personas tanto de Puente como de las participantes en la Red insistieron en la necesidad de promover más el diálogo y la organización, la necesidad de intencionar los acuerdos entre personas productoras y transformadoras del amaranto. El proceso organizativo más estructurado de la Red de Amaranto de la Mixteca como tal puede ubicarse en el año 2014. Para entonces, confluyen varias voluntades: familias que se dedican al campo y que buscaron probar suerte introduciendo un nuevo cultivo; familias que tenían otras ocupaciones, que regresaron al campo y se interesaron en aprender a cultivar amaranto y a organizarse con más personas; familias que participaron en alguno de los talleres sobre el beneficio de consumir amaranto y que por cuestiones de mejorar su alimentación se interesaron en el tema. Entre los actores aliados en diferentes etapas de la organización de la Red están actores de la sociedad civil como ingenieros del Colegio de Posgraduados, personal de la Ibero Puebla, el Grupo de Enlace para la Promoción del Amaranto en México, la Unitierra. También algunos actores estatales han participado en el fortalecimiento de la Red de Amaranto mediante beneficios específicos y proyectos, como el Instituto Nacional de la Economía Social, y otros en el ámbito municipal.

Desde entonces, las personas que integran la Red de Amaranto han venido tejiendo relaciones entre sí, han aportado su tiempo para dialogar, convivir, conocerse, aprender de manera conjunta, tomar decisiones de forma colectiva, haciendo asambleas bimensuales, acordando y construyendo nuevos proyectos para la adquisición de maquinaria útil para los procesos de poscosecha del amaranto, como las trilladoras, reventadoras, beneficiadoras, y otros utensilios que sirven a los equipos de transformación: charolas, molinos, entre otros.

Ha sido un proceso complejo, con altibajos, dado que implica que personas provenientes de diferentes comunidades, con diversas trayectorias,

ideologías diferentes, hábitos particulares, lleguen a acuerdos de cómo seguir trabajando en conjunto. Mucha gente ha desistido de trabajar de forma colectiva por las complicaciones y desgaste que involucra.

La estructura formal de la Red ha procurado adaptarse a las necesidades y problemáticas que se presentan, buscando incentivar la participación de las bases y el trabajo colectivo. El pago que recibían las personas promotoras por parte de Puente generaba ciertas ambivalencias y contradicciones, puesto que quienes integraban la Red fueron proponiendo igualdad en obligaciones y responsabilidades para generar un piso común entre integrantes. La igualdad en participación, obligaciones y responsabilidades ha sido difícil de impulsar, ya sea porque se torna difícil la implementación de los reglamentos internos, la intermitente y variable participación de algunos individuos integrantes de la Red, y porque en algunos individuos recae una serie de responsabilidades mayores. No obstante, se ha procurado que los espacios de asambleas generales o reuniones del grupo de producción y del de transformación sirvan para dirimir conflictos. También son espacios donde se pone en común la información administrativa y financiera sobre los diferentes proyectos que han brindado recursos económicos para la operación de la Red.

Vale la pena resaltar que los esfuerzos de la Red para convertirse en un espacio donde resolver de forma solidaria el trabajo relacionado con el cultivo y la transformación de amaranto constituyen una forma solidaria interregional, que va más allá de las unidades domésticas, o las comunitarias, a las que José Luis Coraggio define como “en lo interno y en principio, económicamente solidarias” [Coraggio, 2010: 18]. Boris Marañón propone mirar a este tipo de colectividades heterogéneas en su composición y formas de organización como motores de una solidaridad económica, que contrasta con la racionalidad instrumental y egoísta que únicamente observa y procura satisfactores para sí mismo. Por el contrario, estas otras lógicas “están basadas en la reciprocidad como forma de control del trabajo, en la apropiación no desigual y privada (capitalista) de los excedentes generados, en la igualdad en la comunidad como forma de autoridad colectiva, en el derecho de la Madre Tierra a la existencia y reparación” [Marañón y López, 2013: 41], “en el diálogo de saberes y en la igualdad de sexos” [Marañón, 2021: 271]. La Red de Amaranto de la Mixteca puede considerarse

como parte de este abanico de colectividades que en su quehacer va perfilando una forma alternativa de vivir, cimentada en el diálogo, el trabajo colectivo y un trato respetuoso con la Madre Tierra.

La Red de Amaranto hace parte de lo que en este libro llamamos sustentabilidad como poder social —socialización del poder— para la autorreproducción de la sociedad. Siguiendo a Víctor Toledo, puede entenderse la sustentabilidad como poder social, como fuerza proveniente de la sociedad civil organizada capaz de “construir modos de vida que logran una resistencia permanente” [Toledo, 2015: 50], que logran “la regeneración del entramado social, [...] la restauración del entorno natural [...] y la recomposición de las culturas dominadas” [Toledo, 2015: 51]. Es así como la Red de Amaranto, junto con los otros colectivos y cooperativas en este libro reseñadas, pueden ubicarse como procesos organizativos que buscan reorganizar la vida en sus propios términos para satisfacer necesidades de forma colectiva, con procesos de autoridad emanadas desde abajo y de forma horizontal, y con mayor consciencia y acción sobre el territorio del cual hacen parte.

En los espacios asamblearios de la Red es donde se ha definido, por ejemplo, el costo del grano de manera que sea justo con el trabajo invertido por las personas productoras, así como para asegurar que sea accesible a las personas transformadoras que buscan comercializar los productos de amaranto en la misma región que se produce. El precio del grano de amaranto se ha revisado en varias ocasiones a modo de poder ajustarse a las necesidades y problemáticas que enfrentan ambos grupos, personas productoras y personas transformadoras. Ese control sobre el precio es muy importante, pues de otra manera oscilaría según la lógica del mercado capitalista, en donde los precios de los alimentos no tienen verdadera resonancia con el trabajo destinado por las agricultoras y los agricultores. Acordar colectivamente esto es una forma de protección entre quienes producen el amaranto, para no generar competencia entre ellos, además de que tienen asegurada la compra de su cosecha por parte de las transformadoras. A su vez, las transformadoras pueden asegurar a sus clientes que el producto que les venden es, por así decirlo, “orgánico”. A continuación, las transformadoras de amaranto relatan cómo se efectúa el acuerdo de compra de grano de amaranto a las personas cultivadoras de amaranto de la Red:

La Red tiene un fondo económico que nosotros cuidamos para que no se toque ni un quinto de ahí, ése es para hacerle la compra a los compañeros [productores]. Se acopia, se mantiene ahí en el Centro de Acopio, y es el que compramos las transformadoras para usarlo y hacer los productos. Prácticamente ya nos acabamos tonelada y media de octubre (2020) para acá (a mediados de agosto de 2021). Por eso cada vez que reventamos, reventamos unos ochenta kilos, eso se hace cada quince días, cada veinte días, dependiendo de cómo vaya saliendo el cereal en las tiendas. Ése es un grano seguro y sano que tienen las transformadoras disponibles para moverlo en sus microempresas [Quinto diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 19 de agosto de 2021].

Es en el acuerdo de compra y venta del grano de las personas productoras de la Red donde se materializa el compromiso y el reconocimiento de la interdependencia de ambos grupos. Es decir, las personas productoras aseguran que su trabajo será reconocido al producirlo por medio de un proceso agroecológico que involucra mayor trabajo físico y manual, y las personas transformadoras aseguran que su grano será de calidad y saludable, y que ése será un distintivo de su producto frente a otros en el mercado.

Esta vinculación y apuesta organizativa que se ha mantenido por varios años involucra el convencimiento de que es mejor sortear las adversidades en conjunto, y se puede construir otra forma de relacionamiento, tanto entre seres humanos como con la Madre Tierra. Actualmente, integrándose a la cooperativa Red de Amaranto Mixteca, hay 10 personas que cultivan el amaranto y seis compañeras que conforman el equipo de transformación.

“SUSTENTABILIDAD”: EL CAMINO AGROECOLÓGICO COMO MEDIO DE VIDA Y COMO DIÁLOGO INTERCULTURAL

En el movimiento agroecológico, convergen diálogos y saberes científicos y ancestrales que proponen una alternativa para desmercantilizar los alimentos y producirlos mediante redes locales y cercanas entre personas productoras, comercializadoras y consumidoras. La agroecología, como reseña Víctor Toledo [2019], tiene tres campos: el científico, la práctica

agrícola y el vinculado a los movimientos sociales. En palabras de Víctor Toledo, “muchos actores, incluidos campesinos, hogares rurales, pueblos indígenas, trabajadores rurales sin tierra y mujeres, están utilizando la agroecología como herramienta para la reclamación y defensa de sus territorios y recursos naturales, sus estilos de vida y su patrimonio biocultural” [Toledo, 2019: 163].

Lugo Perea refiere que la agroecología se sustenta en modos de “ser, hacer y conocer el ámbito agri-cultural” por medio de prácticas milenarias, y en ese sentido opuestas o en resistencia a un modelo de agricultura emanado de la modernidad/colonialidad. En palabras de Lugo Perea:

emergió como un campo crítico en respuesta a una crisis ambiental generada por un modelo civilizatorio sustentado en presupuestos modernos, como la inserción de las agriculturas en una matriz industrial, orientada por saberes corporativos que, por un lado, redujeron a las agriculturas a una simple actividad extractiva que debía ser optimizada por paquetes tecnológicos, cuyos efectos ecológicos, ambientales y culturales resultaron catastróficos; y, por el otro, dichos saberes corporativos, siguiendo la lógica moderna, relegaron los saberes milenarios por tratarse de simples intuiciones que en poco o nada contribuirían a la modernización de las agriculturas [Lugo Perea, 2019: 49].

En consonancia con la propuesta de Omar Giraldo de cómo la agricultura fue el arte de aprender a permanecer, “la agroecología como estilo de vida concibe a las agriculturas como la base biológica que nos sigue permitiendo permanecer” [Giraldo, 2013: 4], el habitar, el cuidado, el residir y el interexistir con los demás sujetos naturales” [Lugo Perea, 2019: 57].

La Red de Amaranto Mixteca es una de esas historias en donde las familias campesinas involucradas deciden colectivamente caminar por el sendero de la agroecología, en donde han hecho síntesis, un diálogo intercultural de los conocimientos ancestrales del campo y de aquellos provistos por las personas técnicas aliadas, en un contexto donde por décadas los gobiernos habían fomentado la agricultura convencional mediante la provisión de insumos químicos a las personas agricultoras, lo cual acentuaba su dependencia y profundizaba la erosión de las tierras.

La organización entre personas que cultivan y las que transforman amaranto supone construir gradualmente una autonomía y velar por el cuidado de la Madre Tierra, e implica que ambos grupos están dispuestos

a poner de su tiempo y energía para acordar varios asuntos relativos al cultivo, almacenamiento y comercialización del amaranto. En primer lugar, está el acuerdo sobre que el cultivo tiene que ser agroecológico; es decir, que no se emplearán fertilizantes, plaguicidas ni herbicidas químicos en su crecimiento.

Nosotros al ser productores de amaranto empezamos desde enero a preparar lo que es el abono. Vamos con los vecinos para que nos den el estiércol de los animales, ya sea de vaca, borrego, vamos a traer el abono orgánico de los árboles, del monte, y hacemos composteo, le ponemos cal, melaza, levadura en grano, remojaamos la tierra, revolvemos para que se incorporen todos los microorganismos y empiecen a hacer el proceso del composteo. Diario hay que estar cambiando la tierra de un lugar a otro, se necesita enfriar. Nos lleva mes y medio para hacer ese proceso. Es un proceso cansado, pero al ver el resultado nos gusta mucho, cuando se lo aplicamos a la planta se ve que agarra vuelo. No usamos el fertilizante comercial que es urea. Es trabajo pesado, lo hacemos en familia. Para arrancar la hierba lo hacemos a mano y nos llevamos a todos los niños. Tenemos que deshierbar dos veces. Ya en noviembre se puede recoger el amaranto y vamos a cortarlo, llevamos costales, y los vamos recogiendo [Segundo diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 8 de julio de 2021].

El compromiso de no emplear agroquímicos implica que se le va a destinar a la parcela mayor número de horas de trabajo manual, sea para deshierbar o para la aplicación de biopreparados naturales para ahuyentar plagas, y que implica trabajo colectivo con varias personas integrantes de las familias, y relaciones de solidaridad y de reciprocidad con vecinas y vecinos.

La opción agroecológica también ha sido resultado del acompañamiento y del diálogo de la Red de Amaranto con otros actores que participan del movimiento social agroecológico, entre ellas la propia asociación civil de Puente a la Salud Comunitaria y sus diferentes técnicos, así como profesores del Colegio de Posgraduados. Por un tiempo, Puente a la Salud Comunitaria promovió la creación de fábricas comunitarias de fertilizantes e insumos naturales para apoyar los procesos de siembra. La organización también contaba con personas con estudios en áreas como agronomía para acompañar las problemáticas y las necesidades que aparecían en las parcelas de las personas productoras de la Red. Las personas productoras

dialogaban con estos actores y han aportado desde los conocimientos que tienen como familias campesinas. La agroecología supone, como señala Víctor Toledo, un “diálogo intercultural”, donde se buscan soluciones a problemáticas concretas para hacer sostenible una agricultura de pequeña escala con el menor impacto ambiental posible. Ha sido un camino que tiene que reafirmarse continuamente ya que también hay muchos desafíos que pueden desalentar a sus promotores. De las políticas estatales se han obtenido beneficios específicos como macrotúneles, molinos, entre otros, no obstante, el proceso organizativo ha estado a cargo de la propia Red y la sociedad civil organizada.

La producción agroecológica supone riesgos, frente a los cambios impredecibles en el tiempo que son ahora constantes dada la emergencia climática que enfrentamos. La principal es la falta de agua. El hecho de no contar con una fuente de agua segura para el plantío de amaranto supone un riesgo en caso de que las lluvias se espacien demasiado.

Entre las dificultades de que las familias opten por seguir sembrando amaranto, está que éste, a diferencia de la milpa o la alfalfa, siendo tan pequeño puede ser enterrado por la lluvia, lo cual obliga a las familias a volver a sembrar, incurriendo en nuevos costos. También, una vez cosechado, las matas se dejan en el terreno sólo para ser reincorporadas para la nueva siembra, pero no hay un aprovechamiento como forraje para el ganado como sucede con el maíz. También hay insectos y pájaros que se tornan plagas, por lo que requiere una vigilancia y presencia constante de la persona productora en la zona de cultivo. Kleiche-Dray, Roussel y Jaumouillé [2020] mencionan que la alta mecanización del proceso de cosecha y poscosecha del amaranto también puede desmotivar a que las personas siembren. Esto llevó a Puente a subsidiar 50 % de los costos de producción de las parcelas de amaranto, así como la adquisición, mantenimiento y movilización de las maquinarias para los procesos de poscosecha (trilladora, beneficiadora y reventadora del grano). Ahora bien, conforme la Red de Amaranto fue consolidándose, sus integrantes han ido adquiriendo nueva maquinaria como propiedad colectiva de la Red. A continuación, un breve extracto sobre el uso colectivo de las maquinarias:

Tenemos trilladoras, sopladoras, que van de comunidad en comunidad, de parcela en parcela. Se lleva una bitácora y se cobra por el tiempo que la está usando el compañero y tener un capitalito para el mantenimiento de la maquinaria.

Se hace la programación por comunidades para que vayan trayendo su grano y se haga el encostado. Se les compra y se les paga de forma inmediata por su producción que dejan. Hay una regla de que se queden con el 10 % de su producción para el consumo de su familia. Está también en su decisión si quieren quedarse con todo su grano y procesarlo, están en todo su derecho [Quinto diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 19 de agosto de 2021].

Es importante resaltar que, aun frente a las dificultades y riesgos que supone la siembra, sí se ha generado una motivación entre participantes de que sí conviene a quienes producen y quienes transforman el amaranto mantener la producción agroecológica porque los suelos no se dañan, y el alimento es de mejor calidad.

En Valles Centrales, otra región dentro de Oaxaca donde se localiza la ciudad capital de la entidad, Puente apoyó la consolidación de otra Red de Amaranto, que ahora también es cooperativa. A diferencia de la Red Mixteca, la de Valles tiene acceso a los “mercados orgánicos” que se han organizado en la ciudad capital y donde viven y trabajan personas con mayor nivel adquisitivo y donde circulan muchas personas turistas, por lo que pueden elevar el precio del grano dado que, aunque se eleven los precios de productos transformados, tienen asegurada su comercialización en los circuitos antes mencionados.

Los puntos de mercado en la Mixteca son completamente diferentes. Durante los primeros años de construcción de la Red, el punto de venta de amaranto en sus diferentes presentaciones fue una tienda que se arrendaba de manera conjunta con la asociación civil Puente. Tras la pandemia, ésta cerró y ahora existen dos puntos de comercialización fijos de la Red Amaranto Mixteca en la ciudad de Tlaxiaco, impulsados por el grupo de transformadoras. También participan en mercados, plazas y ferias comunitarias de la región. El nivel adquisitivo de las personas en la región Mixteca es menor al de Valles Centrales. En ocasiones, transformadores de la Mixteca han tenido que comprar amaranto de productores de Valles, y viceversa. Digamos que puede existir cierto apoyo entre redes cuando las circunstancias lo motivan, pero esto también tiene que realizarse con el cuidado y la consciencia de las diferencias entre las redes y de los mercados existentes de cada región, para no vulnerar los acuerdos internos de cada Red y el compromiso existente entre productores y transformadoras de cada región.

La interdependencia que se expresa en las ontologías relacionales de los pueblos originarios y afrodescendientes no se circunscribe a las relaciones entre personas, sino que también hay principios de actuación que se han mantenido a lo largo del tiempo sobre el reconocimiento mutuo, comunicación e interacción de las personas con los seres y elementos con quienes habitan y comparten un territorio. Va más allá del concepto de sustentabilidad que se origina en Occidente y sobre el cual hay tensiones y discusiones sobre su significado y alcances.

Gudynas [2015] identifica tres corrientes de interpretación de la sustentabilidad. Una primera “débil” en su crítica al sistema capitalista, pues sigue considerando el desarrollo económico como motor del bienestar de las poblaciones que requiere únicamente de ciertos límites de manera que se contengan sus efectos más nocivos sobre el medio ambiente. Una segunda corriente, que él categoriza como “desarrollo sostenible fuerte” que no logra desprenderse del paradigma de mercado y que supone que la naturaleza sí tiene elementos capitalizables, aunque propone mayores frenos a fin de que los ecosistemas se puedan auto-reproducir. Finalmente, recomienda una tercera corriente llamada “sustentabilidad super fuerte” donde se reconocen otras fuentes de valoración de la naturaleza, aparte de la económica que también tiene que ponderarse cuando hay el riesgo de destruir o dañar un ecosistema determinado.

Boris Marañón y Dania López [2022] sostienen que estas perspectivas no son suficientes, y no alcanzan a derribar la función epistémica del proyecto de modernidad-colonialidad capitalista que nos ha introyectado esas lecturas y formas de aprehender el mundo de forma binaria: civilización-naturaleza, humano-no humano, hombre-mujer. Donde uno de los componentes es el elemento signifiante, valorizado, y el otro representa el no-valor. En el equipo de investigación que presenta estos ensayos resaltamos la necesidad de echar luz sobre otras ontologías existentes donde se concibe una interdependencia de la humanidad con las otras fuerzas y habitantes que conviven en las distintas geografías.

Los pueblos originarios y afrodescendientes del Abya Yala, aunque aquí me enfocaré en los ubicados en la entidad oaxaqueña de México, han resistido el proyecto de modernidad/colonialidad manteniendo viva y

vigente la matriz de aprehendimiento del mundo, en donde se conciben como una hebra más de un tejido mayor constituido por otras hebras igual actuantes. La humanidad como hebra dialoga e interactúa con las otras hebras, alcanza acuerdos, no sin la existencia de conflictos. La humanidad como hebra no puede dominar a las otras, mucho menos apropiarse de ellas, pues somos una con ellas, cobramos sentido junto a ellas. Jaime Martínez Luna lo expresa así:

No vemos en la naturaleza sus facultades productivas. Vemos en ella nuestra casa, nuestra propia capacidad de convivencia integral. En otras palabras, la naturaleza no es materia, mercancía, cosa; es todo, somos todo. Por eso hemos defendido los territorios con nuestra propia existencia, porque somos ellos. Es por eso que la naturaleza no nos pertenece, pero sí nosotros a ella. La fuente de un pensamiento propio es la naturaleza, sus movimientos marcan nuestros ritmos, sus humores marcan nuestras festividades, sus calores y sus fríos determinan nuestras necesidades, nos da la respuesta para la reproducción de nuestra especie. Esto es el contenido de nuestra cotidiana comunicación. Es compartir la vida entre todos, no competir para sobresalir y con ello mantener el sometimiento de unos por otros. Somos naturaleza, por eso cada quien tiene un papel que desempeñar en esta vida, dentro y respetando sus reglas [Martínez Luna, 2015: 108].

Estas formas de estar y ser con el territorio propios de los pueblos originarios representan aportes que nos desafían a repensar nuestra relación con la Madre Tierra, a cuestionar las separaciones que hemos construido en nuestra subjetividad y vivencia cotidiana como parte de las lógicas impuestas por la sociedad moderna/colonial capitalista. Son éstas las claves descoloniales que nos invitan a construir nuevas formas de relacionamiento con el territorio que habitamos.

Es importante referir que hay una tensión incluso en el movimiento agroecológico y su relación con la sustentabilidad. Lugo Perea [2019] desarrolla a detalle cómo incluso la agroecología, como movimiento que surge de forma crítica pero dentro de la modernidad/colonialidad, puede permanecer enjaulada dentro de ella, si se acopla a las lógicas productivistas y los presupuestos modernos. Es decir, que el camino de la agroecología no es por sí mismo una ruta de escapatória, pero sí un campo donde pueden disputarse otras formas de ser, conocer y estar en el mundo. Si la agroecología

desvincula a las personas campesinas de su ser-con la tierra, si privilegia la lógica que la mercantiliza y se la apropia, está cayendo de nueva cuenta en la vorágine de la modernidad/colonialidad. Lugo Perea señala que incluso muchos programas extensionistas de la agroecología, promovidos por organizaciones civiles, caen en esta contradicción y terminan por contribuir a la colonialidad del ser y saber de las personas campesinas, terminan conformando a los siguientes sujetos:

Se trata de un sujeto dispuesto al agroecosistema y no inserto en él en una relación de continuidad, de relacionalidad, por lo que este sujeto debe ser divorciado de sus saberes como de sus lugares para constituir en él un modo de ser y de estar que se corresponda con las lógicas de ese agroecosistema y de la trama de relaciones comerciales en las que se inscribe [Lugo Perea, 2019: 102].

Las personas integrantes de la Red de Amaranto de la Mixteca se mueven en esta tensión. Ha habido mucha energía depositada en mejorar los procesos de transformación, enlazar a integrantes de la Red con mercados, optimizar los procesos de siembra con prácticas agroecológicas y reducir así el consumo de insumos externos. Todos estos procesos son de suma importancia porque también constituyen la viabilidad de la actividad agrícola como medio de vida. La rentabilidad de este emprendimiento colectivo hace que las personas también permanezcan en la Red. A su vez, también son personas que provienen de contextos campesinos y comunitarios, donde la vida se recrea y se comparte junto con el territorio que se pisa y que envuelve. Las diferentes miradas están permeadas por esta concepción de la naturaleza de la cual se es parte, y con quien se comparte un pasado, presente y futuro. A continuación, las transformadoras de amaranto hablan sobre cómo se relacionan con la naturaleza:

En las comunidades tenemos algunas personas el respeto hacia la Madre Tierra, cada que se trabaja la tierra hay que pedir permiso para empezar a trabajar. También nos han enseñado de que si vas en el monte y te encuentras un pocito y tomas agua también hay que pedir permiso. Todo tiene dueño. Todo eso se hace para cortar un árbol, para sembrar, se hace eso, hasta con la lumbré, porque a veces es peligroso, pero si habla uno con el fuego también se entiende. Esa parte no hay que dejarla atrás, sino ir la rescatando. Sembrar árboles, flores. En las comunidades se hace todo eso. Si no hay un equilibrio

entre nosotros y la naturaleza vamos a fracasar. Así tengamos el montón de dinero, si después no tenemos árboles y oxígeno para respirar no vamos a hacer nada, no vamos a avanzar. Necesitamos de la naturaleza y ella de nosotros.

Para nosotros sí es importante cuidar el agua, recolectarla, tratar de sacar lo menos que se pueda. Si vamos a un lugar donde hay árboles o animales, no nos gusta estar maltratando [Tercer Diálogo Red de Amaranto de la Mixteca, 15 de julio de 2021].

No hay un discurso donde el concepto de sustentabilidad tenga un papel ordenador de las ideas y prácticas. Más bien hay una comunicación a tono con las prácticas de una comunalidad, a decir de Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, donde la relación con la Madre Tierra es parte del todo, el habitar y la comunicación entre seres que comparten un territorio, una existencia compartida.

RECIPROCIDAD

Si bien el grano cultivado se paga a quienes producen y las personas transformadoras también obtienen una ganancia con sus productos, hay mucho trabajo no remunerado en ambos procesos. Estos trabajos no remunerados involucran desde cuando se juntan las transformadoras a reventar el grano, o en caso de quienes cultivan, cuando se hacen faenas colectivas para la siembra, deshierbe o cosecha. Estas actividades ocurren bajo otras lógicas diferentes a la racionalidad instrumental e individualista que prima en los mercados capitalistas.

En los tejidos comunitarios de la región, las personas han establecido relaciones de reciprocidad, de apoyo mutuo, y muchas de sus necesidades se resuelven de dicha manera. Se apoya a una familia en la resolución de una necesidad, sabiendo que más adelante le tocará a alguien más un apoyo semejante.

Las personas integrantes de la Red ponían en práctica entre sí mismas relaciones que en sus comunidades forman parte de la cotidianidad, como el trabajo colectivo en forma de tequios o las *guezas* que implican una relación de reciprocidad, recibiendo el trabajo de otros para retribuirlo después con un trabajo semejante.

Ése era uno de los valores que traíamos como Red. Hacer *guezas*, compartir experiencias, encuentros, reuniones, talleres. Cuando los compañeros dicen se enhierbó. He ido reaprendiendo, para mí es un factor benéfico. Voy, deshierbo, voy con alguien que me ayude y esa misma hierba que era problema se vuelve beneficio, abono. No hemos tenido que agregar nada. Mi cultivo ha sido así. En vez de ver un problema, veo un beneficio. Ya está solucionado el problema. La solución es hacer compartencias, *guezas* [Quinto diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 19 de agosto de 2021].

Vale la pena detenernos un poco a revisar el principio de reciprocidad. Pensadores oaxaqueños han reflexionado acerca de estas prácticas que configuran gran parte de la vida comunitaria, y que, como se sostiene en la introducción de este libro, también forman parte de un nuevo sentido histórico que perfilan los pueblos originarios como parte del buen vivir que imaginan para sí mismos y la Madre Tierra. Ello es importante porque es un eje de resistencia frente a las lógicas de la modernidad-colonialidad capitalista que imponen jerarquías, asignándole lugares que desvalorizan a individuos y grupos racializados. Estas lógicas verticales sientan la cancha para la competencia por la sobrevivencia, pues instalan la separación, la jerarquización, la clasificación y valorización desigual sobre quién es verdaderamente humano y quiénes son menor medida de eso, como subhumanos o no humanos. Contrario a esto, la reciprocidad se ejerce en relaciones horizontales donde se reconoce la interdependencia de cada ser en un entramado más grande, del cual es parte. Como diría el filósofo zapoteca Jaime Martínez Luna, “La reciprocidad es hacer la vida con el otro, con los demás, es no entenderse solo. Es saberse mundo, es saberse comunal y reconocerlo, esto abre la puerta a nuevos caminos de razonamiento, fincados en lo concreto” [Martínez Luna, 2017: 9].

La reciprocidad no se ocupa o pierde el tiempo en distinciones de si uno es más que el otro, porque parte de que solamente de forma conjunta, en relacionamiento con quienes compartimos un espacio y tiempo, nos realizamos como parte de un todo. La reciprocidad no es un discurso sino una práctica, de saberse y reconocerse como semejante del otro, implicado en sus necesidades, en su habitar.

La reciprocidad como principio y acción de los pueblos y comunidades encuentra resonancia con principios de las relaciones cooperativistas, donde se reconocen necesidades comunes y se prioriza la satisfacción

colectiva de las mismas, y donde existe el imperativo de avanzar o caminar en conjunto, no separados unos de otros, en competencia o rivalidad. Lo ilustra el siguiente testimonio de las compañeras de transformación sobre la manera de apoyarse unas a otras:

Cuando reventamos llevamos nuestro taquito para comer y ahí compartimos entre todas, porque luego ya son bastantes los gastos y no mucho la remuneración, de ventas a veces nos va bien, a veces unas compañeras más poco, igual nos apoyamos en decirnos a lo mejor este producto se vende más, saca éste y enfócate en este otro, échale más ganas a este producto que va con más venta, así nos entendemos, nos compartimos el taco, a veces nos ha tocado llevar a alguna compañera a su comunidad, todas nos tratamos de apoyar, tratamos de platicarnos y no tener roces con las compañeras, apoyarnos porque para eso estamos en el equipo [Segundo diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 8 de julio de 2021].

AVATARES DE LA PANDEMIA Y LAS MUJERES TRANSFORMADORAS

Patricia Eugenia Susial-Martin [2020] hace un análisis de cómo el movimiento agroecológico es interpelado y permeado por varias corrientes feministas que buscan resaltar el papel y las aportaciones de las mujeres en los sistemas agroalimentarios y poner de relieve las luchas y las asimetrías de poder que tienen lugar en los diferentes procesos de producción, comercialización y transformación de alimentos. Dice Susial-Martín, “seleccionar semillas, seguir el proceso de cultivo y cosecha, preparar alimentos y las actividades de mercadeo, son trabajos que realizan las mujeres, por lo que son transmisoras clave del conocimiento tradicional a las nuevas generaciones” [2020: 119]. Sus trabajos y conocimientos son cruciales para la propuesta agroecológica, por lo que se torna ineludible revisar y poner en reflexión temas como la distribución equitativa de tareas, toma de decisiones, y remuneración, entre otros señalados por voces representativas del feminismo agroecológico.

Si bien los actores aliados de la Red, como Puente a la Salud Comunitaria, el Colegio de Posgraduados, han aportado mucha de la asesoría técnica, tecnológica, administrativa y organizativa a integrantes de la Red, no se ha intencionado de manera constante un acompañamiento “feminista”

que ponga los reflectores en los asuntos que refieren Susial-Martin y otras autoras que problematizan la agroecología desde los feminismos. Por tanto, las personas de la Red Amaranto de la Mixteca no han construido un discurso de cuestionamiento a los roles de género, la distribución desigual del trabajo doméstico no remunerado, entre otros temas clave dentro de los feminismos.

No obstante, como se ha referido en otro texto [Ramírez, 2021], las mujeres transformadoras y productoras de amaranto sí han ido cuestionando el régimen de género comunitario donde se desenvuelven en la cotidianidad, en el abrirse camino dentro de la Red, al defender sus espacios de participación y toma de decisión, en la vinculación con otros actores. El régimen de género comunitario empuja a las mujeres a asumir gran parte del trabajo de cuidados no remunerado, que abarca también el de las parcelas y el de apoyo a otras unidades domésticas que conforman las redes familiares. Ello genera complicaciones para que puedan destinar tiempo y energía a otras actividades remuneradas. También es importante decir que en los entramados comunitarios ellas también participan, ocupando cargos en las distintas esferas de la vida comunitaria. Ellas ocupan diversas estrategias para poder atender sus actividades, desde el inicio muy temprano de sus jornadas, o extenderlas entrada la noche; o bien, delegar alguna parte del trabajo doméstico u otras tareas a hijas, hijos u otros miembros del hogar. Pese a todo lo anterior, la participación en la Red ha implicado paulatinamente subvertir, aunque sea de forma parcial, la dominación de género inscrita en el sistema moderno/colonial capitalista.

Muchas mujeres con su participación en la Red de Amaranto han ido fortaleciendo su autonomía económica. Han ido adquiriendo herramientas técnicas para su quehacer agrícola, para la transformación y comercialización del amaranto, así como experiencia organizativa y de vida en su interacción con otras mujeres integrantes de la Red. En torno a la Red y como parte del acompañamiento de Puente, se capacitaron y echaron a andar varios grupos de autoahorro que permiten autoorganizarse, ahorrar y financiar mejoras a sus proyectos productivos, así como para atender emergencias familiares y personales.

En la Red, las mujeres han encontrado también aliadas que les ayudan a ir tomando fuerzas para subvertir los controles patriarcales sobre su movilidad, de manera que puedan permanecer activas, participando

en la Red y en los eventos relacionados, tales como salidas a las asambleas, al centro de beneficio donde revientan y almacenan el grano, o viajar a otros lugares y encuentros donde son invitadas. En el ámbito personal, las integrantes de la Red también refieren que han vivido procesos desde aprender a hablar en público hasta perder la timidez para opinar.

La pandemia por SARS-COV-2 supuso un entorno muy complejo que motivó a las transformadoras de amaranto a tomar el liderazgo de la Red para constituir la en cooperativa y no parar la actividad productiva y comercial que hasta ese momento habían desarrollado. Los riesgos a la salud eran altos dados los contagios masivos en las comunidades y la ciudad de Tlaxiaco, que funge como punto de enlazamiento, encuentro y comercio para las comunidades de los alrededores, así como por los efectos económicos adversos asociados a la pandemia. No obstante, fue una coyuntura donde ellas optaron por aprovechar el capital generado de conocimientos, vinculaciones e ingresos que tenían para impedir que la Red se viniera abajo. A continuación, reseñaré brevemente ese episodio organizativo.

Integrantes mujeres y hombres de la Red habían tomado una capacitación sobre cooperativas facilitada por una asociación civil oaxaqueña con conocimiento en esa área. Había cierto direccionamiento y motivación para caminar sobre ese rumbo. Participaron también en un intercambio de experiencias donde visitaron a una cooperativa veracruzana de mujeres productoras de café, que trabaja con un enfoque y discurso feminista agroecológico. Sin embargo, durante la pandemia muchos locales comerciales cerraron en la ciudad y el punto de venta que organizaba la asociación civil Puente también cerró; la propia organización administrativa de Puente se tambaleó frente a la escasez de recursos y problemáticas internas que impidieron que siguiera con el acompañamiento que antes ofrecía a la Red. Las transformadoras, grupo conformado mayoritariamente por mujeres, decidieron seguir adelante, aun sin el apoyo que antes recibían de la asociación civil. La primera reacción de las compañeras fue la de organizarse y ubicar otro punto de venta para sus productos de amaranto.

En ese proceso, también el grupo de transformadoras encontró la oportunidad de hacerse de una máquina reventadora de amaranto, lo que implicaba hacerse cargo de una tarea que anteriormente realizaba la asociación civil Puente. Decidieron apostar a comprar de forma colectiva la máquina y operarla de manera conjunta. Fue así como el grupo de transformación

tomó un liderazgo para continuar trabajando de manera organizada en medio de la pandemia, tomando decisiones de manera autónoma y empujando de forma contundente hacia la conformación legal de la cooperativa. El grupo de transformación lo relata de la siguiente manera:

Así fue [como] empezamos [a] hacer un fondo fijo para ver cuánto de producto íbamos a entregar, cada 15 días hacemos el corte. Cuando estaba la tienda de Puente dejábamos un 20 % de las ganancias, pero acá con nosotros empezamos a dejar 15 %, pero nos faltaba ir haciéndonos nuestra infraestructura. El primer corte nos dio mucho gusto porque en 24 días vendimos más de 30 mil pesos de producto de amaranto. Fuimos viendo nuestros logros como equipo. [...] La pandemia nos ha dejado mucha experiencia [Primer diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 10 de junio de 2021].

El proceso organizativo es arduo dado que implica destinar tiempo, energía y recursos económicos para hacer los traslados de las comunidades hacia la ciudad de Tlaxiaco, el centro de beneficio de la Red o cualquier otro punto de encuentro. Ha representado sobrellevar y resolver numerosos conflictos dado que cada proceso, tanto el cultivo como la transformación, tienen asuntos particulares a tratar, más los que requieren de las decisiones colectivas de la Red en su integralidad. Las compañeras describen sus numerosas tareas en el siguiente extracto:

Tenemos dos guardias a la semana en los locales de venta, tenemos que hacer la transformación del amaranto para nuestro consumo y para el comercio que realizamos, tenemos que ver los asuntos de la Red, tenemos que hacer corte de caja y pagarnos lo que se corresponde, tenemos las asambleas de la Red y organizar. Varias de las compañeras tenemos cargo en el consejo, todos los días estamos pensando en nuestras responsabilidades, qué pasa en un lugar, en otro, qué más vamos a hacer, también nos organizamos para ver qué continúa, hacemos evaluación de qué está pasando con las ventas [...]. Ahora con la pandemia cada comunidad está haciendo sus mercaditos y estamos vendiendo. No es mucho, pero es algo. Es un trabajar de diario, no ha sido fácil porque cada quien tiene su propia forma de ser, la mayoría de las compañeras ha coincidido en que tenemos que ayudarnos, fortalecernos como equipo. ¿Qué hubiera pasado si cada una hubiera estado vendiendo por su lado sus alegrías y totopos? Es frecuente que no se le dé esa importancia al trabajo en equipo. Pero hablando todas se vuelve más fuerte el eco y la información [Segundo diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 8 de julio de 2021].

CONCLUSIONES. LOGROS Y CONTRADICCIONES

En este capítulo se resalta cómo el proceso organizativo de la Red de Amaranto Mixteca es un tejido de diversas relaciones que han ido apostando a la construcción de un medio de vida cercano a la tierra, abrevando de conocimientos ancestrales de sus integrantes sobre el estar y ser con la tierra y el territorio, respetando y apreciando los bienes que en ella se recrean. Estos conocimientos han sido acogidos dentro de la práctica agroecológica para el cultivo del amaranto por parte de personas productoras y personas transformadoras que encuentran su sustento en la Red.

Es un proceso organizativo propiciado por diversos actores, entre ellos, familias y personas de distintas comunidades de la Mixteca Alta oaxaqueña, organizaciones civiles como Puente a la Salud Comunitaria, Unitierra, Fundación Oaxaca, entre otras. Los estímulos y apoyos gubernamentales han sido ocasionales y han servido para allegarse de algún insumo o infraestructura dentro del proceso de producción o transformación. Sin embargo, el grueso de las actividades organizativas y los trabajos remunerados y no remunerados han estado a cargo de las personas integrantes de la Red, que han puesto en marcha relaciones de reciprocidad desde sus espacios comunitarios y en este proceso intercomunitario. Incluso han aportado a lo que pudieran llamarse políticas públicas no estatales al generar una oferta de alimentos sanos y de calidad para la población local, al involucrarse en la promoción del consumo del amaranto en escuelas, comedores escolares y espacios públicos, al promover también estrategias de auto-ahorro y préstamo para el apoyo de proyectos productivos de las mujeres y las personas de la comunidad, y al apostar por la recomposición de suelos y el fortalecimiento de la agricultura agroecológica campesina. La Red ha ido poniendo en práctica una forma de sustentabilidad en donde se sintetizan visiones ancestrales de la Madre Tierra de coexistencia con sus diferentes elementos y manifestaciones, así como ideas y prácticas más armónicas con el entorno que propician una producción agroecológica exitosa, como el uso de abonos y fertilizantes hechos de compuestos naturales y con recursos locales. La forma de organización horizontal, asamblearia y de cargos rotativos también da cuenta de un poder social que se va construyendo día a día, y potencia la consciencia colectiva de formar nuevas relaciones entre personas y con la Madre Tierra, distintas a las que impone el sistema capitalista colonial y patriarcal.

Las mujeres en la Red han encontrado también un espacio de socialización, convivencia y crecimiento personal, así como para la adquisición y el intercambio de conocimientos técnicos, administrativos, para la transformación y el consumo del amaranto. Han ido encontrando entre ellas mismas inspiración, soporte y una red de alianzas para afirmarse en sus decisiones y aspiraciones, y para continuar participando en la Red de Amaranto.

Es un proceso que disputa a la modernidad-colonialidad la posibilidad de construirse un medio de vida en tensión con las lógicas predominantes capitalistas e individualistas, puesto que ponen al centro al colectivo y los territorios de los que son parte.

BIBLIOGRAFÍA

- Caballero, Hilda [2021], *La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario: logros y contradicciones de la lucha indígena en el Cauca, Colombia 1971-2018*, tesis doctoral, Estudios Latinoamericanos, UNAM, <<https://bit.ly/3Q0PIiX>>, consultado el 16 de agosto 2023.
- Cendales González, Lola y Alfonso Torres Carrillo [2007], “La sistematización como práctica formativa e investigativa”, *Pedagogía y Saberes*, 26, UPN, Facultad de Educación: 41-50.
- Coraggio, José Luis [2010], “Territorio y economías alternativas”, *Revista de Ciencias Sociales*, 2(18): 7-30, <<https://bit.ly/49vNwGY>>, consultado el 16 de agosto de 2023.
- Curiel, Charlyne [2019], “Mujeres en la cocina de la mayordomía. Prestigio y costumbre en la Mixteca de Oaxaca”, *Entre Diversidades*, 1(12): 163-194.
- Digepo [2020], *Hoja de datos. Migración Internacional en Oaxaca*, Dirección General de Población de Oaxaca.
- Escobar, Arturo; Mario Blaser y Marisol de la Cadena [2014], “La ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín: 84-97.
- Fuentes Olivares, Saúl [2018], “Red de Amaranto de la Mixteca. Mixteca Alta”, *Gobernanza Comunitaria. Sistematización y evidencias de buenas prácticas*, Agencia Mexicana de Cooperación Internacional para el

- Desarrollo/Laboratorio de Cohesión Social/Cepiadet/Propuesta, A. C./ SiKanda/Diversidades/Ideas Comunitarias: 158-200.
- Giraldo, Omar [2013], “Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental, Polis”, en *Revista Latinoamericana*, 34: 95-115. <<http://journals.openedition.org/polis/8773>>.
- Guerrero Arenas, Rosalía, Eduardo Jiménez Hidalgo y Héctor Santiago Romero [2010], “La transformación de los ecosistemas de la Mixteca Alta oaxaqueña desde el Pleistoceno tardío hasta el Holoceno”, *Ciencia y Mar*, XIV, 40: 61-68.
- Gudynas, Eduardo [2015], “Desarrollo sostenible y ética: historias olvidadas y tensiones persistentes”, *Red Bioética*, UNESCO, 6, 1(11): 11-26.
- Hernández Vidal y Yair Gerardo [2017], “El fracaso de la reforma agraria en la Mixteca. El conflicto agrario de Trinidad Huaxtepec, Oaxaca, México”, *Actas IX Jornadas Internacionales de Jóvenes Investigadores en Historia del Derecho*, Universidad Nacional de Cuyo: 119-143.
- Katz, Esther [2014], “Sabritas en el pueblo, totopos en el Norte. Dinámicas alimentarias y migración en la Mixteca Alta (Oaxaca, México)”, documento de trabajo/informe, Clacso.
- Kleiche-Dray, M., L. Roussel y A. Jaumouillé [2020], “ONG, agroecología y prácticas agrícolas locales: un caso de traducción en comunidades mixtecas y zapotecas en Oaxaca”, *Nueva Antropología*, 33(92): 87-110, <<https://bit.ly/3VPwnF5>>, consultado el 16 de agosto de 2023,
- Kohn, Eduardo [2021], *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*, Quito, Abya Yala.
- Larios Barrón, Francisco [2021], “Producción de amaranto (*Amaranthus hypochondriacus*) con manejo regenerativo 3M (minerales, materia orgánica y microorganismos) en un suelo de Oaxaca”, tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Lazos Chavero, Elena [2012], *Conocimiento, poder y alimentación en la mixteca oaxaqueña: tareas para la gobernanza ambiental*, s.l., Engov.
- Lugo Perea, Leyson Jimmy [2019], *Agroecología y pensamiento decolonial. Las agroecologías otras interepistémicas*, Ibagué, Universidad de Tolima.
- Marañón Pimentel, Boris [2021], “Notas sobre la solidaridad económica y la decolonialidad del poder”, en J. L. Corragio (ed.), *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*, Buenos Aires, Clacso; Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento: 245-280, <<https://bit.ly/4auJlMY>>, consultado el 16 de agosto de 2023.

- Marañón Pimentel, Boris y Dania López Córdova [2022], “Des/colonialidad del poder, crisis del ‘progreso’-‘desarrollo’ y emergencia de los buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico”, *Bajo el Volcán*, mayo-octubre, BUAP 1(2): 77-112.
- Marañón Pimentel, Boris y Dania López Córdova [2013], *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el buen vivir*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Martínez Luna, Jaime [2017], “Comunalidad... camino que se hace al andar”, *Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo*, México, UNAM.
- Martínez Luna, Jaime [2015], “Conocimiento y comunalidad”, *Bajo el Volcán*, México, BUAP, 15 (23): 99-112.
- Martínez Santiago, José; Atenógenes Leobardo Licona Vargas; María Virginia González Santiago; Antonio Becerra Moreno; Edmundo Arturo Pérez Godínez y Elia Patlán Martínez [2015], “Diagnóstico de la degradación de la tierra en la microcuenca del Yute Ndaa, Ñuu Ndeku, Ñuu Savi, Oaxaca”, Universidad Autónoma Chapingo, en *Revista de Geografía Agrícola*, 55, julio-diciembre: 7-25.
- Ochoa Bahena y Mario Alberto [2018], *Jenduu nuu ñuu viko, el nahual en la tierra de las nubes: expresiones del nahualismo en dos pueblos mixtecos de Tlaxiaco, Oaxaca*, tesis de maestría, México, UNAM, <<https://bit.ly/3xEZnoX>>, consultado el 16 de agosto de 2023.
- Orozco Ramírez, Q. M. Lorenzen G. Fernández de Castro Martínez y M. A. Cruz Ramírez [2022], “Factores sociales y biofísicos de la transición forestal en el Geoparque Mundial UNESCO Mixteca Alta”, *Investigaciones Geográficas*, 108, <<https://doi.org/10.14350/rig.60465>>, consultado el 16 de agosto de 2023.
- Ramírez Camacho, Daniela [2021], *Ética y trabajo de cuidados en el cultivo agroecológico de alimentos. Mujeres, amaranto y pulque en Oaxaca, México*, tesis doctoral, México, UNAM, <<https://bit.ly/3VOjaMU>>, consultado el 16 de agosto de 2023.
- Sandoval-García, Rufino; Rigoberto González Cubas y Javier Jiménez Pérez [2021], “Análisis multitemporal del cambio en la cobertura del suelo en la Mixteca Alta Oaxaqueña”, en *Revista Mexicana en Ciencias Forestales*, 12(66): 98-121. <<https://doi.org/10.29298/rmcf.v12i66.816>>.
- Senet de Frutos y Juan Antonio [2014], “¿Derecho a la alimentación o soberanía alimentaria? Una lectura intercultural de la sostenibilidad de

los sistemas jurídicos”, *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, julio-diciembre, 6(12): 71-88, <<https://bit.ly/3xc1h0g>>, consultado el 16 de agosto de 2023.

Susial-Martín y Patricia Eugenia [2020], “Agroecología y política feminista desde Abya Yala”, en A. de L. Zuria, E. Fosado y M. Velázquez (coords.), *Feminismo socioambiental. Revitalizando el debate desde América Latina*, México, CRIM: 105-132, <<https://cutt.ly/kw4FRQt1>>, consultado el 16 de agosto de 2023.

Toledo, Víctor [2019], “Agroecología”, en Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (coords.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*, Barcelona, Icaria, <<https://cutt.ly/Tw4XJeKk>>, consultado el 16 de agosto de 2023.

Toledo, Víctor [2015], “¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológica política”, *Inter Disciplina*, 3 (7): 33-55, <<https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.7.52383>>, consultado el 16 de agosto de 2023.

Valencia-Manzo, Salvador; Mario Velasco-García; Martín Gómez-Cárdenas; Miguel Ruiz-Muñoz y Miguel Angel Capó-Arteaga [2006], “Ensayo de procedencias de *Pinus gregii* Engelm en dos localidades de la Mixteca alta de Oaxaca”, *Revista Fitotecnia Mexicana*, 29(1): 27-32.

Relación de diálogos

Primer diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 10 de junio de 2021.

Segundo diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 8 de julio de 2021.

Tercer diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 15 de julio de 2021.

Quinto diálogo virtual con la Red de Amaranto de la Mixteca, 19 de agosto de 2021.

8. LA UNIÓN DE MUJERES SAN JOSÉ DE LAS MANZANAS, HIDALGO: UNA APUESTA POR EL BUEN VIVIR DESDE EL CUIDADO EN LAS MONTAÑAS DE LA SIERRA ALTA

*Jozelin María Soto-Alarcón, Juana Chávez Otero,
Anastasia Morales Chávez, Eva Muñoz Martínez,
Cándida Morales Chávez y Tomasa Romero Morgado*

INTRODUCCIÓN

La sociedad de responsabilidad limitada microindustrial Unión de Mujeres San José de Las Manzanitas (en adelante, cooperativa Las Manzanitas), está integrada por siete campesinas que producen medicina natural desde 1998. La cooperativa se ubica en Las Manzanitas, municipio de Tlahuiltepa, Hidalgo, entre las montañas de la Sierra Alta hidalguense (mapa 1). En la comunidad de Las Manzanitas, las familias campesinas siembran orégano para la venta en mercados locales. Además, las remesas representan una fuente de ingresos importante para el sustento desde 1990 (observación participante realizada el 20 de septiembre de 2019). La producción de medicina natural por parte de la cooperativa es relevante en la región, sobre todo por la escasa presencia de servicios médicos, pues los servicios públicos ofrecen atención médica una vez al mes y atienden infecciones gastrointestinales y gripes.

En la experiencia de la cooperativa Las Manzanitas se distinguen prácticas autoorganizativas sustentadas en relaciones de reciprocidad y solidaridad entre socias, con su comunidad y la Madre Tierra. En las tres dimensiones, las prácticas se orientan al buen vivir al establecer relaciones no jerárquicas entre las socias y con la Madre Tierra para satisfacer necesidades

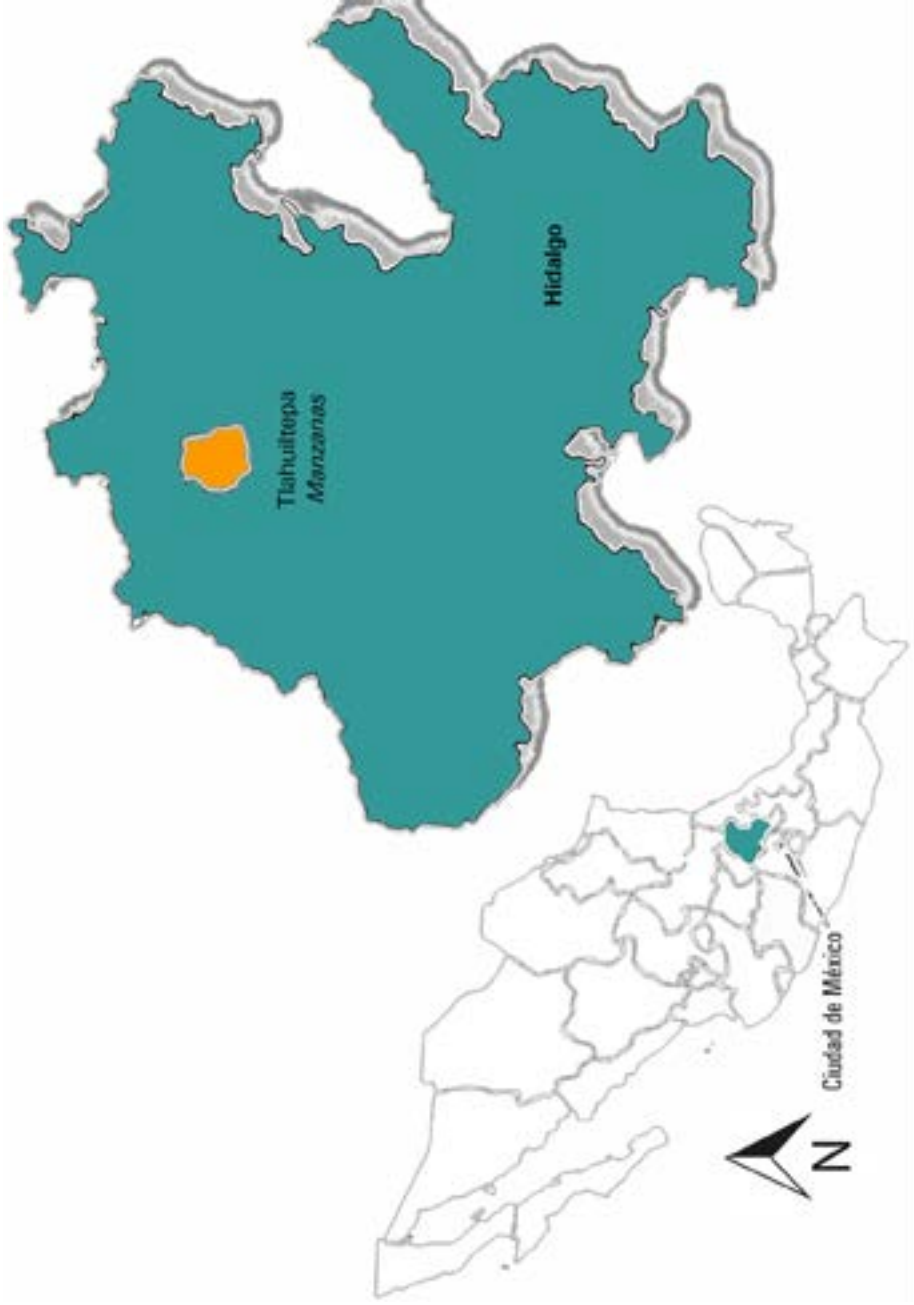
de las mujeres, sus hogares, la comunidad y la naturaleza. Las prácticas colectivas emprendidas por las cooperativistas ilustran formas *sentipensadas* de organizar el trabajo dentro y fuera del hogar, desde donde han propiciado nuevas subjetividades de género. Estas prácticas aluden al “arte de vivir y pensar con el corazón y la mente” como lo describe Arturo Escobar para el Caribe colombiano [2016: 14].

La cooperativa Las Manzanas recupera saberes y conocimientos no científicos y campesinos situados en la tradición herbolaria de la Sierra Alta hidalguense replicados a través de la tradición oral, cuyos significados se anclan al cuidado de la salud humana y del entorno biofísico. Además, la cooperativa expresa formas emancipatorias y solidarias para organizar el trabajo colectivo y después de dos décadas, constituye un mecanismo para acceder al excedente campesino y socializar el poder en el hogar y la comunidad, reconociendo la diferencia por género. Es decir, representa una práctica descolonial que prioriza la organización horizontal para el cuidado humano y de no humanos.

Para analizar la información, se empleó la metodología descolonial de coinvestigación, que distingue la heterogeneidad de la realidad y su carácter contradictorio. La diferencia no implica, necesariamente, ni la naturaleza desigual en términos jerárquicos o de inferioridad social del otro [Quijano, 1992: 19]. Es decir, la coinvestigación reconoce la perspectiva de las partes interesadas en producir conocimiento [Hartley y Beningthorn, 2000: 464]. En ella, los sujetos que investigan se involucran activamente en los movimientos investigados, su entrelazamiento es recursivo y de transformación mutua, e involucra teorías, principios y “formaciones grupales” de nosotros mismos, comunidades y proyectos [Mayerhoff y Thompsett, 2017: 235].

El planteamiento metodológico prioriza el dialogo entre saberes y conocimientos, por ejemplo, el científico y el campesino, y propone relaciones políticas y epistemológicas no jerárquicas entre académicos y actores sociales como organizaciones de la sociedad civil —algunos de ellos no orientados por la racionalidad instrumental asociada con el productivismo económico— lideresas y líderes comunitarios, campesinos, campesinas. El enfoque se distancia del pensamiento fraccionado que tiende a separar las dimensiones biofísicas del entorno natural, la cultura y los afectos bajo una hipótesis de neutralidad y objetividad del saber científico. También reconoce en las

Mapa 1. Ubicación de la cooperativa Unión de Mujeres San José de Las Manzanas



Fuente: elaboración propia.

prácticas reivindicativas de los movimientos indígenas, el género-sexo-sexualidad y la clase —que constituyen matrices de clasificación social jerárquica—, elementos para configurar nuevos horizontes de sentido histórico orientados a la transformación social y al buen vivir.

Bajo las premisas previas, se emprendieron un conjunto de diálogos con cooperativistas para discutir la historia colectiva, la autoorganización, las relaciones de solidaridad y el apoyo mutuo en el trabajo cooperativo, las prácticas de sustentabilidad para preservar y regenerar la Madre Tierra sobre la base del conocimiento herbolario, así como los desafíos que enfrentan las socias frente al poder comunitario y en los hogares. El proceso implicó un esfuerzo de co-labor, co-teorización y co-producción de saberes realizado entre julio de 2021 y marzo de 2022. También se recuperaron investigaciones publicadas sobre la cooperativa.

El objetivo del capítulo es analizar cómo la experiencia de la cooperativa Las Manzanas, consciente de los tiempos de las mujeres, de condiciones de género situadas y saberes, configura prácticas de solidaridad que generan buen vivir al plantear relaciones recíprocas y complementarias para cuidar a la Madre Tierra y los humanos, tratando de erradicar relaciones de dominación y explotación. Finalmente, dichos esfuerzos transforman la subjetividad de las socias y la comunidad. Así, configuran un tipo de sustentabilidad descolonial que revaloriza saberes y conocimientos campesinos de las mujeres y trabajo solidario para preservar la vida de no humanos desde su cosmovisión, *corpus* y *praxis*.

El capítulo está conformado por cinco secciones; en el primer apartado se analizan los hitos históricos de la cooperativa en el contexto regional de la Sierra Alta hidalguense. En la segunda sección se discute el proceso autoorganizativo; en la tercera sección se examina la sustentabilidad descolonial planteada por las socias; en la cuarta sección se investigan los desafíos de la interculturalidad crítica; y en el quinto apartado se realiza el balance de la experiencia organizativa.

HITOS HISTÓRICOS Y EMERGENCIA DE LA COOPERATIVA LAS MANZANAS

La historia organizativa de los colectivos liderados por mujeres campesinas en la Sierra Alta hidalguense, al sur de Tlahuiltepa, data de 1995, cuando

se promueven doce asambleas entre comunidades serranas y Enlace Rural Regional (ERRAC). La asociación civil colabora con colectivos de producción rural desde el año 1990 al 2023 bajo el enfoque de acción participativa.¹ El principio rector de ERRAC considera que las campesinas y los campesinos son sujetos sociales con autonomía, por ello la colaboración es dialógica. Las acciones en la sierra involucraron foros de discusión, entrevistas y charlas donde campesinas y campesinos problematizaron sus necesidades más apremiantes [Gómez, 2013].

En asambleas, las campesinas y los campesinos determinaron trabajar en la conservación de agua y suelos; primero se organizaron en comités de protección ecológica de manantiales —ubicados en tierras comunitarias—, construyeron y rehabilitaron ocho sistemas hidráulicos para uso doméstico. En la reforestación trabajaron 60 familias del Moxthe, Las Manzanas, El Roble, El Tepozán, El Tedrá y La Laguna; reforestaron con árboles frutales y magueyes en huertos familiares. Para finales de la década de 1990, cerca de 200 campesinas y campesinos estaban organizados en 14 grupos de producción pecuaria y avícola. Además, se capacitaron en sanidad animal, alimentación y mejoramiento genético de ganado vacuno y ovino. En paralelo, emprendieron campañas sanitarias para fortalecer la salud infantil ya que la atención gubernamental es precaria. Aunque campesinas y campesinos trabajaban por igual, las mujeres fueron más hábiles e interesadas en el manejo de los animales. Los trabajos colectivos se realizaban en tierras comunales y familiares, pues en la región no hay presencia de tierras ejidales.

Los esfuerzos de organización campesina y colectiva no estaban aislados de los problemas estructurales de México, cuyos efectos son diferenciados por género [Arizpe, 2014]. Los colectivos serranos generaron sustento con producción local y, con ello, mitigaron los efectos de la apertura comercial, el desempleo rural y la crisis económica que se acentuó en 1990. En este periodo, la emigración internacional se intensificó pues representó una fuente de ingresos; inicialmente la emigración hacia Estados Unidos fue mayoritariamente masculina. En su conjunto, estas condiciones

¹ Colabora con campesinas del Alto Mezquital hidalguense en la comercialización de medicina natural y miel de maguey; de la Sierra Gorda queretana con caprinocultores y en talleres de medicina natural, y en la Mixteca oaxaqueña con comunidades para proveer agua y fomentar la alimentación sustentable.

explican en buena medida el protagonismo que adquirieron las mujeres en los proyectos herbolarios.

En este contexto, el movimiento de organización campesina con participación comunitaria apoyado por ERRAC y eventualmente financiado por el gobierno estatal y organizaciones civiles prevaleció entre el año 1995 y el 2001. La organización campesina de base comunitaria se transformó acorde con necesidades familiares y colectivas desde el año 2000. Los comités comunitarios de base participativa construyeron colectivamente una alternativa y labraron caminos autonómicos. Así, los proyectos para la provisión colectiva de agua fueron y son administrados comunitariamente, de manera autónoma. Por su parte, los trabajos de reforestación y mejoramiento de ganado quedaron bajo la responsabilidad de las mujeres en el ámbito del hogar. En este proceso de transición, la emigración masculina desempeñó un papel determinante, ya que como explica una socia fundadora de la cooperativa Las Manzanas: “a los hombres jóvenes les interesó más irse al norte y nos fuimos quedando de responsables de las borregas y de la medicina natural” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

Finalmente, la intensa emigración masculina hacia Estados Unidos y la necesidad de proveer medicinas accesibles y de buena calidad a familiares y vecinos motivaron la organización de mujeres, quienes en foros comunitarios problematizaron la deficiente atención a la salud, identificaron causas y diseñaron colectivamente estrategias para superarlos. Encontraron que, el consumo de alcohol entre los hombres, la insuficiente alimentación, la falta de higiene, la limitada disponibilidad de agua y su mala calidad, causaban las principales enfermedades [Gómez, 2013]. Los foros condujeron a una serie de capacitaciones de ERRAC para valorar los alimentos y las plantas curativas de la región. Este proceso participativo y colectivo originó la formación de grupos de mujeres para producir medicina natural.

Inicialmente varias comunidades participaban en la capacitación de medicina natural, asistían cerca de 40 mujeres de distintas comunidades del municipio de Tlahuiltepa y el Cardonal [Gómez, 2013; Gil y Sánchez, 2013]. Había grupos en las comunidades de Las Manzanas, La Laguna, Las Manzanitas, El Tepozán y el Tedrá. Sin embargo, la participación femenina disminuyó porque algunos esposos y autoridades comunitarias

impedían el trabajo colectivo, además del agobiante trabajo en hogares y la comunidad, e incluso algunas mujeres se emplearon en el trabajo remunerado mientras esperaban las remesas del marido. Una socia explica:

El tiempo que llevamos, pues empezamos desde 1996, mi hijo tenía cuatro años el más chico y pues al principio era casi la mayoría de la comunidad, las mujeres, todas ahí que queríamos aprender cómo se cuidaban las plantas, pero poco a poco se fueron saliendo, sus esposos no las dejaban ir. Otras porque luego querían ver un beneficio para ellas o ganar dinero, nosotras lo único que queríamos era que no nos enfermáramos (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

Otra socia explica: “Éramos muchas las que nos capacitamos, pero cuando vieron que no teníamos mucha venta y como tenían mucho quehacer en la casa se fueron apartando de los grupos” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

Los grupos de La Laguna y sus Raíces y Las Manzanitas y sus Raíces junto con la cooperativa de Las Manzanas formaron una red para finales del 2002; cada cooperativa vendía un tipo de jarabe y compartían gastos de almacenamiento y etiquetado. Así, buscaron incrementar la venta; sin embargo, las largas distancias entre los grupos y la falta de acuerdos entre ellos desmotivó el trabajo en red. La cooperativa de Las Manzanas persistió en la producción de medicina natural.

LA SUSTENTABILIDAD DESCOLONIAL ENTRE LAS COOPERATIVISTAS

Sustentabilidad descolonial con la naturaleza

La organización cooperativa implicó un proceso de recuperación de la memoria ambiental en la sierra y planteó una forma diferente de organizar el trabajo para el cuidado de la Madre Tierra, explican las socias en entrevista grupal:

Nosotras ya conocíamos las plantas, pero no sabíamos cómo conservarlas. Antes, nuestros abuelos decían de estas plantitas, pero no todo el tiempo las hay. Algunas plantas salen cada año por la lluvia. Entonces vino el señor don Porfirio

—vecino de la comunidad— y nos dijo: ‘¿a ustedes les gustaría conservar sus plantas?’ Y decíamos que sí, que jarabes o pomadas y sí, nos gustaría muchísimo porque la verdad sí las necesitamos. Nuestros hijos están chiquitos y a veces se nos enferman, les da calentura, les duele la cabeza, antes era más frecuente que las diarreas, la calentura o fiebres, tos (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

Como resultado del interés de las mujeres, ERRAC promovió la estancia de una experta en la conservación de plantas medicinales. Explicaron:

Vino la señora Alfonso —promotora de ERRAC— y nos dijo que preguntáramos a las abuelitas cómo curaban antes, así fue que volvimos a recordar las plantas medicinales. Yo le preguntaba a mi tía cómo se curaban antes, me explicó de los tamalitos con hierba, de cómo curar los granos. Además, ella nos enseñó lo que hacían en Oaxaca para curarse con plantas, porque ella era de allá. También nosotras le decíamos cómo curábamos en el pueblo (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

A partir de dichas enseñanzas, las socias han establecido un vínculo con plantas medicinales para procesar jarabes, tinturas y jabones acorde con los territorios que habitan, es decir, con la naturaleza; además, narraron su comprensión de ésta: “Yo siento que la naturaleza es viviente como nosotros y la debemos cuidar y querer porque de ahí tenemos, como dijera una tía, de ahí tenemos nuestro sustento” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021). En su perspectiva, los humanos no dominan la naturaleza, sino que somos parte de ella; esta cosmovisión campesina de la naturaleza es reforzada por su comprensión de interdependencia entre la naturaleza y la sobrevivencia humana, explican: “si no hubiera naturaleza, no estaríamos aquí, también porque nosotros necesitamos de todo, del aire, de las plantas para vivir, porque si no hay aire no tendríamos vida”.

Bajo estas ideas, tratan de establecer relaciones no jerárquicas y complementarias con el monte, las plantas y los animales que viven en él. Sin embargo, las socias también distinguen la insuficiencia de sus esfuerzos para conservarlas, expresan: “algunas veces pisamos las plantas, ni las cuidamos lo suficiente” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021). Dado que la “naturaleza” está viva, prevalece una

visión animista de la misma en el colectivo, cuya relación implica una racionalidad entrelazada con los afectos, como explica Tapia desde el feminismo indígena mexicano [2018].

Así, el manejo agroecológico de plantas medicinales por las socias ilustra el complejo proceso entre el sistema de creencias —*kosmos*—, el repertorio de conocimientos —*corpus*— y la *praxis*; es decir, el conjunto de prácticas y tecnologías; dichos componentes ofrecen un enfoque integrado para comprender el proceso de apropiación de la naturaleza [Barrera-Bassols y Toledo, 2005: 11]. Ya que la provisión de plantas es diversificada en la cooperativa: 54 % es silvestre y proviene del monte, 36 % es sembrada en sus respectivos traspatios y 10 % es comprada en los mercados [Soto-Alarcón y González, 2021], las socias combinan prácticas agroecológicas en dos espacios interconectados: el monte, de propiedad comunal; y el privado que representa el traspatio, de propiedad familiar.

El monte constituye un espacio biodiverso, cuyo repertorio de conocimiento campesino de las socias —*corpus*— distingue características climáticas de barrancos, cerros, el piedemonte y las plantas que ahí se reproducen; su diversidad se asocia con los ecosistemas que alberga la Sierra Alta cuya altura es de 2009 m s.n.m. Las cooperativistas asocian la ubicación geográfica de la planta con sus atributos curativos, explican:

Pues nos damos cuenta porque si es de selva, o es más frío y de este lado es más caliente y allá más frío [...] Allá por El Roble [que] es más frío, se da mucho el vaporub, y se utiliza para enfermedades de frío. Esa planta no es de aquí, porque es más caliente. Por ejemplo, la planta de los tres guayacanes es de lugares más calurosos, con ellas hacemos las pomadas calientes que sirven para los dolores artríticos (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 15 de agosto de 2021).

Por esta razón, las mujeres consideran que no todas las plantas se reproducen en el traspatio, cuyo manejo responde a prácticas agroecológicas; así, desde su *praxis campesina* ensayan en semilleros donde combinan dotaciones de luz, viento, agua y tierra para domesticarlas. Mantienen en espacios controlados: sangre de drago (*Croton lechleri*), toronjil (*Agastache mexicana*), poleos (*Mentha pulegium*) y marrubio (*Marrubium vulgare*), por ser las plantas más utilizadas en la elaboración de medicinas. Además,

son conscientes del repertorio de conocimientos campesinos —*corpus*—. Explica una socia:

Nuestra tía nos enseñó a mirar la luna para cortar la planta para la medicina, por ejemplo, cuando es luna llena o creciente es cuando debemos procesar los jarabes porque toman más fuerza. También depende del tipo de planta... es que cortamos las hojas, cortezas o tallos. Si cortamos la planta en luna creciente se recupera más pronto de aquellas partes que le cortamos (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Las siguientes narraciones ilustran la percepción sobre la supervivencia de las plantas medicinales sustentada en una racionalidad entrelazada con los afectos y el sistema de creencias —*cosmos*—. Explican: “a veces si le arranca uno un lado del que ha nacido y las pone en otra [lugar], a lo mejor no les gusta, pero también hay temporadas que sí salen mucho y hay temporadas que no” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021). La visión de las socias refuerza la idea de que los no humanos tienen corazón [Tapia, 2018]; por ello, cuando cortan las plantas piden permiso porque es parte del proceso de sanación, narran: “Algunas de nosotras platicamos con las plantas y cuando las vamos a cortar les decimos, te venimos a cortar unos bracitos porque haces falta, pero no para que te vayas a secar”.

Las cooperativistas también cuidan la conservación del monte, buscan preservar su biodiversidad y relativizan su escasez. Plantean: “Sigue habiendo plantas, su escasez no tiene que ver con la sequía, porque algunas plantas crecen cuando hay lluvia. Por ejemplo, cuando hay sequía parece que ya no hay plantas y cuando llueve todo renace, es como si la semilla estuviera dormida en la tierra” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Este reconocimiento de las plantas y del monte proviene de la heurística que caracteriza al repertorio del conocimiento campesino —*corpus*—, en virtud del cual las socias clasifican la planta acorde con su capacidad reproductiva; por ejemplo, aquéllas que dan más frutos y flores son asignadas a lo femenino; es decir, son hembras porque reproducen la vida. Las plantas “macho” no dan tantos frutos y flores, pero ambas son necesarias en la conservación, ya que son complementarias. La siguiente narración ilustra

la conformación de este saber campesino: “Eso me platicó el otro día el señor X, porque el otro día fue a mi casa y estaba una matota de zapote negro y le dije: ‘ay, esa mata la voy a cortar porque no da nada’, y [él me dijo] que no la tumba, ‘ahí déjala porque si no hay macho pues no va a haber hembra” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

En la preservación de plantas medicinales, las socias planean la recolección de plantas silvestres en época de lluvias y sequía. Finalmente, son conscientes de su responsabilidad para preservarlas, por ello dejaron de producir cuatro tipos de jarabes, tres tipos de pomadas y pan de aguamiel durante los años 2018 y 2019 por la fuerte sequía que enfrentó la región [Soto-Alarcón *et al.*, 2020].

De esta forma, la sustentabilidad descolonial involucrada en la preservación de plantas medicinales combina la cosmovisión campesina —*kosmos*—, el repertorio de conocimientos —*corpus*— y las prácticas agroecológicas —*praxis*— desplegados por las socias en dos espacios: el monte y el traspatio, ambos diferenciados por género. Aunque las socias desconocen un número aproximado de las plantas que utilizan, en las listas de producción registran al menos un centenar de ellas empleadas regularmente en la elaboración de los 50 productos. El cuadro 1 clasifica algunas de las plantas medicinales utilizadas para tres jarabes.

Así, la concepción de la naturaleza, monte o territorio para las socias de la cooperativa Las Manzanas representa un ser viviente con el que establecen relaciones de cuidado y reciprocidad. Dicha noción plantea una perspectiva ética del cuidado que recupera, desde las cosmovisiones indígenas y campesinas, la espiritualidad, las relaciones no jerárquicas y dicotómicas entre humanos y no humanos. Es decir, los humanos establecen relaciones sentipensadas con la Madre Tierra; éstas aluden a nociones de salud, enfermedad, festividad y trabajo, que, en su conjunto, constituyen su cosmovisión. Además, la noción de Madre Tierra atribuye personalidad a la “naturaleza” reivindicada en luchas ambientalistas de Abya Ayala. Finalmente, la idea de Madre Tierra representa un planteamiento ético, político y filosófico que caracteriza a los movimientos alternativos al capitalismo como el de los buenos vivires.

Cuadro 1. Uso de plantas medicinales en la medicina natural

Producto	Algunas plantas utilizadas		Hábitat (a)	Localización (a, b)	Especificación (b)
	Nombre (a)	Nombre científico (b)			
Jarabe Tejocote: alivia la tos seca.	Tejocote	<i>Crataegus mexicana</i>	Clima templado	Monte	Nativa de México y Guatemala
Encino blanco		<i>Quercus sp.</i>	Clima templado	Monte / silvestre	
Flor de Sauco		<i>Sambucus mexicana</i>	Cálido, semicálido, clima templado.	Silvestre y tras-patio	
Jarabe Ronquito: alivia la tos con flema.	Tepozán	<i>Buddleia cordata HBK.</i>	Cálido, semicálido, clima templado.	silvestre	Nativa de México
Salvia de casa		<i>Salvia leucantha Cav.</i>	Cálido, semicálido, clima templado.	Traspatio	
Poleo blanco		<i>Polimíntha marifolia (Schaverl) gray.</i>	Cálido, semicálido, clima templado.	Silvestre	
Salvia grande		<i>Salvia sp.</i>	Cálido clima	Silvestre	
Jarabe del susto: cura el impacto por fuertes impresiones.	Hierba de la cruz	<i>Eupatorium pycnocephalum Less.</i>	Cálido, semicálido, clima templado.	Cálido, semicálido, clima templado.	Silvestre
Salvia chiquita		<i>Buddleia perfoliata Kunth – Loganiaceae</i>	Semicálido, clima templado.	Silvestre	Nativa de México

Fuente: elaboración propia.

La sustentabilidad descolonial como socialización del poder

La cooperativa recuperó conocimientos y prácticas considerando su cosmovisión campesina para generar medicina natural y satisfacer necesidades prioritarias para el cuidado. La capacitación para producir medicina natural implicó un proceso dialógico entre la promotora y las mujeres de las comunidades participantes de la Sierra Alta. La especialista en herbolaria amplió el conocimiento campesino y en paralelo se desencadenó un proceso de recuperación de la memoria histórica y ambiental del territorio, apoyado por organizaciones civiles y políticas públicas estatales. El proceso dialógico se extendió por un año; dicha capacitación es recordada con afecto por las socias ya que valorizó conocimientos herbolarios y fortaleció la construcción de conocimientos campesinos sentipensados desde la perspectiva de las mujeres [Informe ERRAC, 2012]. Además, las cooperativistas interactúan con actores sociales para mantener su proyecto vigente: organizaciones civiles, presidentes municipales, enfermeras comunitarias, delegados comunitarios, universidades y políticas gubernamentales, quienes en su conjunto y ocasionalmente financian algunas de sus necesidades colectivas. La interacción busca fortalecer la cooperativa con financiamientos, proyectos y capacitaciones.

La autoorganización para el trabajo colectivo incidió en la transformación de la subjetividad política y de género entre las cooperativistas, ya que transitaron del trabajo aislado dentro del hogar al trabajo colectivo con capital propio para satisfacer necesidades de cuidado y producir excedente. El trabajo colectivo propició la creatividad entre las socias al desarrollar una gama de 50 productos diferentes, para ello emplearon conocimiento campesino, aprendieron nuevas formas de conservar plantas y procesar medicina natural. Además, negociaron en contextos patriarcales con autoridades comunitarias, estatales y familiares recursos para obtener medios de producción, antes negados para las mujeres.

La cooperativa de Las Manzanas representa una apuesta para redistribuir colectivamente el trabajo de cuidado de las mujeres en la comunidad. Estas prácticas organizativas plantean formas colectivas —recíprocas y solidarias— para lidiar con los tiempos de pobreza de las mujeres. Desde esta perspectiva, visibilizan otras formas de ser y convivir en la comunidad,

colocando en el centro la regeneración de la vida humana y no humana como principio de la sustentabilidad descolonial. Su proyecto representa una apuesta por cuidar desde la convivencia grupal, en donde desarrollan otro tipo de subjetividad política y sociabilidad, explica la socia presidenta:

En el taller nos sentimos bien, nos ayudamos entre todas. Aprendemos unas de otras. Y hacemos las cosas que nos gustan, a veces medicina, a veces horneamos pan, a veces tamales. No siempre estamos todas juntas, sino que organizamos el tiempo de acuerdo con nuestras necesidades y las de las plantas. Porque sabemos que en la temporada de recolección debemos procesar medicina o hacer el pan de pulque. El taller es nuestro espacio, donde nos apoyamos y escuchamos. También hemos aprendido a tenernos confianza en el trabajo (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

En la anterior narración, se observa la relevancia del taller como espacio colectivo, en él, las socias se perciben fuertes y alegres por la solidaridad y reciprocidad construida. En dicho espacio, la interdependencia entre humanos y no humanos delimita los tiempos de trabajo, la sociabilidad y las formas de cuidar. En este sentido, la cooperativa de Las Manzanas, representa una apuesta por la interculturalidad crítica, ya que visibiliza distintas formas de ser, vivir y saber [Walsh, 2010: 22]. Estas formas son interceptadas por la cosmovisión campesina, el repertorio de conocimientos y sus prácticas de manejo. Además, plantean procesos de subjetivación política cuyo centro es el cuidado.

La organización cooperativa también representa una forma diferenciada de generación y apropiación del excedente, en un principio la naturaleza no representa un insumo, sino un ser vivo que merece ser cuidado, su relevancia es tal que la vida humana no puede concebirse sin la naturaleza; es decir, son interdependientes. Este principio de sustentabilidad descolonialidad configura el centro gravitacional que organiza la producción y genera valores de uso —para el consumo de las familias campesinas— y también valor de cambio, ya que la medicina es vendida en los mercados. La distribución del excedente se destina a satisfacer necesidades, incluidas las de la Madre Tierra. Así, la interculturalidad crítica considera formas no capitalistas de hacer economía.

LA SOLIDARIDAD-RECIPROCIDAD Y EL TRABAJO AUTOORGANIZADO DE MUJERES EN LA COOPERATIVA LAS MANZANAS

La cooperativa de Las Manzanas encontró en la autoorganización del trabajo una estrategia para lidiar con la limitada disponibilidad de tiempo de las socias, su objetivo es satisfacer colectivamente necesidades de cuidado sentipensadas desde sus hogares, por ello elaboraban medicina natural para aliviar enfermedades y, con el tiempo, la venta de medicina generó ingresos. Las socias producen jarabes: el Tejocotito atiende la tos seca, Ronquito se emplea para la tos con flemas, el Estomaguito para la inflamación estomacal, el Chorrito para la diarrea, el Sustito para contrarrestar el efecto de fuertes impresiones y Penquita para los dolores del riñón, matriz y anemia. Además, elaboran ungüentos para atender golpes, artritis, enfriamientos, infecciones en la piel. Hacen jabones y tinturas, también muy variadas. En total, producen cerca de 50 productos distintos. A continuación, se analiza el proceso autoorganizativo centrado en el trabajo colectivo, la apropiación del excedente y su distribución.

El trabajo colectivo: descolonizando el trabajo desde el género

Aunque el tiempo de las mujeres era limitado y había pocas ganancias monetarias derivadas de este trabajo, “juntarse para hacer la medicina” representaba una novedad para algunas mujeres de Las Manzanas. Antes de la cooperativa, la socialización de las mujeres se limitaba al ámbito doméstico, sólo interactuaban los días de fiesta familiar y en la patronal de San José de Las Manzanas. La vida de las campesinas ocurría en el ámbito doméstico y mediada por figuras de autoridad familiar (el esposo o la suegra). Inclusive el poco trabajo remunerado realizado por mujeres se efectuaba dentro del hogar. Explicó una socia:

Al principio sufrí mucho por mi trabajo; era otro, ir por palma y tejer petates y todo el tiempo estaba encerrada en la casa y salía sólo para traer agua para la cocina. Antes no sobraba nada del trabajo, estaba ajustada y tenía muchos

hijos. Encontramos este trabajo de la medicina, ahora siquiera salimos a convivir juntas y platicar. Ha sido un apoyo de a poco. Borregos y pollos no generan nada extra, hasta que llegó el pan y la medicina. Pero de la medicina, nos repartimos además algo de ganancia al final del año (entrevista a profundidad, 22 de junio de 2013, citado en Soto-Alarcón, 2022).

Organizarse de manera autónoma representó para las mujeres una oportunidad para generar bienes necesarios para proveer cuidado *in situ* y significó una posibilidad para interactuar en otros contextos, más allá del ámbito doméstico. Las integrantes de la cooperativa de Las Manzanas explican cómo organizaron el trabajo para salir de los desafíos del tiempo de pobreza y la desmotivación colectiva:

Teníamos muchas actividades porque los hijos estaban pequeños, luego algunos esposos se fueron y nos quedamos de responsables. Al principio fue difícil, teníamos que dividirnos en muchas tareas, pero en el grupo acordamos que debíamos trabajar conforme a nuestros tiempos. No nos exigíamos de más, porque sabíamos que a la mejor no venderíamos mucho o que hacemos la medicina para que nuestra salud y la de nuestros hijos mejore, eso fue lo que nos motivó a seguir (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

En la entrevista, destaca la relevancia que dieron las socias para gestionar colectiva y autónomamente su tiempo de trabajo. Al estar condicionado por sus roles de género, debían considerar sus responsabilidades como madres y esposas dentro y fuera del hogar. Así, el trabajo colectivo se organizó acorde con necesidades individuales, familiares y comunitarias de las socias. La autonomía para gestionar el tiempo representó una estrategia organizativa que posibilitó la colectividad y delimitó un entorno propio, en el sentido que Raúl Zibechi [2019] distingue a la autonomía; es decir, representa un conjunto de normas ajustadas a las necesidades que propician identidad y se replican en el tiempo. La siguiente entrevista a la secretaria de la cooperativa ilustra la relevancia:

Todas saben que yo ando ocupada siempre con la “Casa de Salud”, que me llaman para inyectar o para revisar a los viejitos, por eso a veces llego tarde cuando hacemos medicina. Pero si yo no trabajo el mismo tiempo que las demás, entonces mi colaboración es anotar los ingredientes o ir a promocionar

la medicina cuando me toca salir, como también soy parte del municipio, pues me toca ir a la cabecera municipal de Tlahuiltepa cada mes o dos meses, entonces llevo la medicina y la vendo. Así todas nos ayudamos en el taller (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Esta autoorganización del trabajo es flexible y está sustentada en la reciprocidad y responsabilidad compartida que implica el trabajo colectivo. Las socias fincan su organización en lazos de amistad y compañerismo contruidos por años. Por ello, todas producen, administran y comercializan la medicina. Las socias son *recíprocas*, la reciprocidad se basa en la *confianza* atribuida a vínculos familiares, vecinales, el compañerismo y la amistad que trae consigo la convivencia en el taller. La reciprocidad también se alimenta de *intereses comunes* como el gusto de cuidar plantas medicinales y utilizar medicina natural para *cuidar* de familiares. Dichas relaciones expresan estrategias sentipensadas para proveerse de medicinas, trabajar con flora local y cuidarla. Explica otra socia: “a nosotras nos gusta tener plantas, por ejemplo, la tía [otra socia] tenía las plantas más bonitas, ella nos enseñó a cuidarlas. Aquí a todas nos gustan y cuando estamos en el taller platicamos de plantas y nos damos consejos para cuidarlas” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

La organización colectiva del trabajo basada en la reciprocidad reconoce los lazos sociales que trae consigo el trabajo e identifica el proceso de dar, recibir y devolver [López, 2014]. Es decir, el trabajo recíproco distingue las responsabilidades que implica regresar el favor, “don” o ayuda, generadas en una determinada sociedad como explicó Thompson para su estudio de la economía moral [1971]. En la cooperativa de Las Manzanas la reciprocidad es una forma para redistribuir las excesivas cargas de trabajo entre socias y emerge al reconocer que el trabajo de cuidado es vital para el desarrollo comunitario —representa lo que Thompson denomina “derecho a la subsistencia” [1971] e implica que todos y todas en la comunidad tienen derecho a un umbral de buen vivir—. Este proceso demanda trabajo de las madres, principalmente por su rol de género. Explica otra socia:

Todas tenemos mucho trabajo en la casa, yo, por ejemplo, cuido a mi nieto, hacer la comida, las actividades de la parcela, la huerta, las plantas, yo no

tengo borregas, pero quienes tienen animales y enfermos deben atenderlos. Por eso, nosotras en el taller somos conscientes de las responsabilidades que tenemos y cuando alguien tiene un enfermo, pues no le decimos que venga, al contrario, le llevamos una medicina o un taco, porque sabemos que está ocupada (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Esta narración ilustra el compromiso y los lazos sociales que establecen las socias más allá del ámbito cooperativo, la base de la ayuda mutua recae en la prioridad que ellas atribuyen al cuidado. Desde esta perspectiva, los trabajos de reproducción de la vida condicionan sus tiempos de trabajo colectivos. Además, las integrantes de la cooperativa reconocen que *estar* en el taller representa un proceso de socialización que trasciende el ámbito doméstico, narró una socia: “A mí me gusta juntarme en el taller, como que platicamos, hablamos de nuestras plantas, de nuestras preocupaciones, cada una lleva un taco. Algunas veces hasta hacemos tamales juntas, para la iglesia o para la fiesta de nuestro santo San José” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Bajo estas premisas, la autonomía es una práctica de la cooperativa que delimita funciones, así las socias optan por una rotación más pausada en las funciones administrativas del taller, sólo han tenido tres comités desde que iniciaron. Su reglamento regula asistencia, puntualidad, división de tareas y vigila la calidad de la medicina. La secretaria es responsable de registrar el proceso de producción: uso de insumos y plantas, las personas que trabajaron, sus horarios y la cantidad de medicina procesada.

Además, el tiempo de trabajo se gestiona considerando los inventarios de medicina y plantas disponibles en el almacén. Durante 2019, 2020 y 2021 trabajaron dos días al mes, la jornada es de 9 a.m. a las 5 o 6 p.m. dependiendo del producto, al siguiente día envasan y almacenan. Por ejemplo, el jarabe Tejocotito se realiza anualmente porque el tejocote es comprado en el mercado de Ixmiquilpan en diciembre. En todos los procesos las socias distribuyen la carga de trabajo; dicha división incorpora la recolección de planta y el tiempo de preparación, explicaron:

Cuando se trabajan los jarabes o las pomadas nos repartimos las plantas entre varias. Tal que se lleven de cada rumbo, algunas veces la planta ya se tiene en la casa, así es más fácil. Algunas veces no y se tiene que ir al cerro a cortarla,

ya se saben cuándo florea una planta, cuándo cortarla y cuándo no. [Agregaron:] Cuando hacemos jabón repartimos una cantidad de jabón entre las socias para que ya lo llevemos molido y sea más fácil trabajar la elaboración en el taller, donde hacemos el té y lo mezclamos [Foro, 2015, registrado en Soto-Alarcón, 2022].

Además, la cooperativa impulsó la *solidaridad económica* entre familiares y la comunidad al promover una serie de intercambios entre hogares, al ser consumidores y productores simultáneamente. Es decir, la medicina natural es valorada en tanto que satisface necesidades y se prioriza el bienestar de las personas y las relaciones sociales antes que la ganancia en sí misma [Marañón-Pimentel y López-Córdova, 2014]. En la cooperativa, la solidaridad económica fluye de la cooperativa hacia los hogares y la comunidad, y de los hogares y la comunidad hacia la cooperativa. Por ejemplo, el trabajo de familiares masculinos para construir el taller fue importante, explica una socia: “nuestros esposos, ellos lo hicieron, porque el presidente nada más nos daba el material, pero los señores eran los que en realidad venían a trabajar” (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Los esposos ayudaron a las socias con faenas —trabajo no remunerado— ya que la mayoría sabía de albañilería, así construyeron los cuartos. Además, colaboran trasladando insumos pesados o transportando a las socias cuando tienen reuniones lejos de su comunidad. Sin embargo, las cooperativistas mencionan que al no tener hijas jóvenes que residan en la comunidad, no hay quien les ayude a continuar con el trabajo de la cooperativa.

Apropiación del excedente desde el traspatio hasta la tierra comunal

La cooperativa requirió recursos que afectaron las dinámicas en el hogar al utilizar algunos excedentes del traspatio y del monte, y de la comunidad al construir un taller para la producción colectiva, propiedad de las socias. Acceder a estos recursos implicó desafiar normas de género situadas y apelar a la solidaridad económica de la comunidad y los hogares hacia la cooperativa. Para apropiarse del excedente en el hogar, las socias negociaron con los esposos el uso de algunas plantas medicinales, pues

ellos ostentan la titularidad de la tierra y concentran las actividades remuneradas de la milpa y la parcela de orégano; esta apropiación del excedente es atribuido a su rol de género como proveedor. Aunque las socias no disputaron recursos valiosos en términos de mercado —por ejemplo, el orégano—, recolectar plantas medicinales requirió la colaboración de los esposos para cargar la planta en el monte y negociar con propietarios de tierra el precio para su recolección.

Por otro lado, acceder al excedente comunitario y construir su taller implicó un largo proceso de negociación de las socias con presidentes, delegados municipales y organizaciones civiles; los primeros dotaron de algunos recursos para construir el taller, los segundos donaron un terreno para establecerlo y algunas organizaciones civiles aportaron capital para comprar insumos. Por medio de estas organizaciones, se gestionaron recursos en instituciones públicas como el Instituto de Desarrollo Social entre 2012 y 2014 en su programa de coinversión social. Las socias narraron:

Pues con mucho trabajo porque nosotros antes empezamos en una cocinita de ahí de la escuela, había una cocinita que estaba abandonada y pues ésa la agarramos para empezar a aprender a hacerlas [la medicina]. Ya poco a poco fuimos solicitándole al presidente municipal que nos apoyara y pues ya uno nos apoyó con la obra negra, ya entró otro y pues nos apoyó con las puertas, el aplonado y así poco a poco nos fueron apoyando los presidentes (entrevista grupal realizada por Jozelin María Soto-Alarcón el 5 de octubre de 2021).

Además, las socias destinaron parte del excedente colectivo para el mantenimiento del taller y la compra de insumos: etiquetas, leña o envases.

Distribución del excedente colectivo: valor de uso y cambio en torno al cuidado

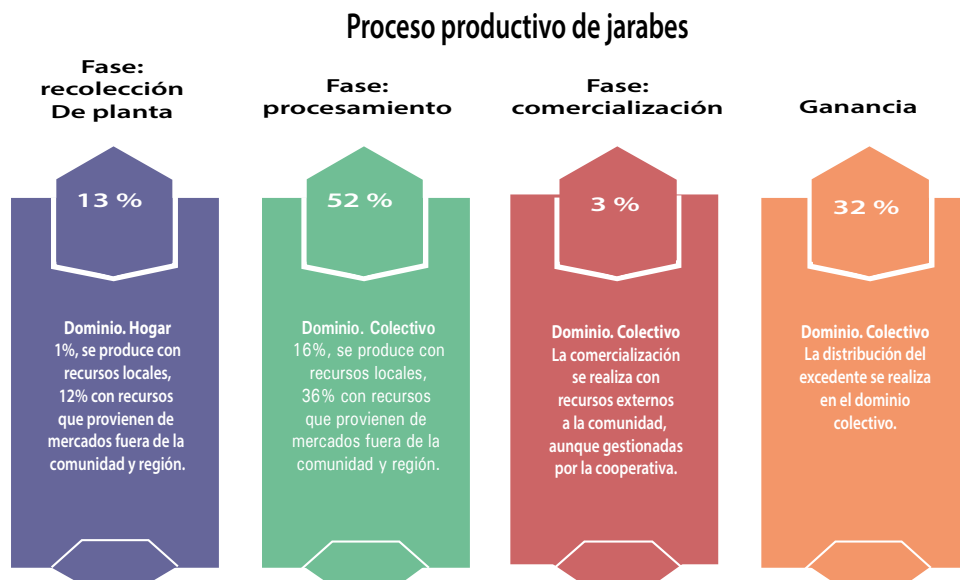
Aunque el valor de uso es prioritario para el consumo de medicina en la comunidad, la medicina natural se vende en mercados de Cieneguilla, Cardonal, Ixmiquilpan, Pachuca y la Ciudad de México. La valorización del trabajo de las socias tiene como referente el precio del jornal en la

región, que para 2021 osciló entre 150 y 200 pesos diarios. Además, al precio de la medicina se suma el costo de insumos y la recolección de plantas; es decir, no se determina exclusivamente por el salario de las socias, puesto que el trabajo colectivo no se ajusta a la relación capital-trabajo planteada por el análisis clásico del valor marxista [Marx, 1995], así la cooperativa representa una forma no capitalista de producir mercancías sustentada en trabajo colectivo y la generación de bienestar, ya que 87 % del valor total de los jarabes es realizado colectivamente, mientras que 13 % corresponde a insumos que son proporcionados por la unidad doméstica.

El proceso de producción del jarabe Tejocotito es representado en la figura 1, su costo de producción es el más elevado, pues la compra de la fruta tejocote en el mercado representa 12 % del valor del jarabe. Además, incorporan plantas medicinales de la región. El trabajo constituye 9 % de valor del jarabe, destinan un jornal y medio para producir el jarabe. El procesamiento involucra la producción, el envasado, el etiquetado y la supervisión, es realizado colectivamente. El trabajo colectivo genera 87 % del valor del jarabe. Los insumos locales aportan 50 % del valor del jarabe y 50 % se emplea para pagar insumos foráneos. A excepción del Tejocotito, el porcentaje del valor de la medicina producido con recursos locales oscila entre 70 % y 80 %. Esto nos permite hablar de procesos de desmercantilización donde las prácticas de reciprocidad y solidaridad dan forma a procesos económicos alternativos al modelo de producción capitalista.

La comercialización de la medicina natural se realiza con el apoyo de ERRAC y de vendedores solidarios en Ixmiquilpan, Pachuca y Ciudad de México; en limitadas ocasiones, la cooperativa absorbe los costes de transporte. Además, los familiares de la comunidad de Las Manzanas promueven solidariamente la medicina en los lugares que habitan. En promedio, la ganancia representa 30 % del valor del jarabe. En la distribución del excedente, las socias decidieron que la paga es bimestral y equitativa para todas, además se dan una compensación anual, y la fecha del reparto varía si hay necesidad de recursos monetarios. Los ingresos cooperativos han oscilado entre 11 % y 16 % del ingreso monetario disponible en los hogares de las socias de 2014 a 2020, aunque por la pandemia de covid la venta de medicina disminuyó y los ingresos mermaron.

Figura 1. Distribución del valor-precio del jarabe Tejocotito



Fuente: elaboración propia a partir del análisis de costo de producción de 2018.

HACIA NUEVOS VIVIRES: UN BALANCE DE LA EXPERIENCIA DE LAS MANZANAS

La historia del colectivo ilustra la interdependencia entre necesidades sentipensadas y autoorganización como respuesta a la limitada provisión integral de políticas para el cuidado por parte del Estado. Después de más de dos décadas, la cooperativa Las Manzanas ha desarrollado nuevas subjetividades de las mujeres que incorporan solidaridad, reciprocidad y afectos. Bajo estas formas de sociabilidad han organizado el trabajo y agregado valor a la medicina natural.

El cuidado de humanos y no humanos representa el eje de la cooperativa, la preservación de la salud de ambos llevó a conformar una noción de sustentabilidad descolonial, bajo la cual las socias organizan el trabajo de conservación de la Madre Tierra en el traspatio, el monte y la cooperativa. El uso de plantas medicinales es mediado por el género, puesto que el

acceso desigual de las mujeres al monte y a los recursos de la comunidad se configura en regímenes patriarcales, dicha condición lleva a negociar constantemente permisos dentro y fuera del hogar. Finalmente, el trabajo de las socias por la sustentabilidad descolonial lidia con los desafíos de la propiedad de la tierra, emplea conocimientos campesinos para conservar plantas medicinales en los espacios antes mencionados y utiliza a su favor algunos programas estatales para financiar necesidades colectivas, por ejemplo, mediante el programa de coinversión social durante 2012 y 2014, y con la intermediación de ERRAC se adquirieron insumos para la elaboración de medicina natural.

Aunque la cooperativa de Las Manzanas es una apuesta de interculturalidad crítica que visibiliza formas de ser, vivir y saber acorde con la naturaleza, cuya *praxis* organizativa cuestiona el modelo de desarrollo de la modernidad-colonialidad al plantear una alternativa de sociabilidad centrada en el cuidado, su alcance es limitado como proyecto emancipatorio puesto que, por su dimensión, no representa un cuestionamiento a las formas de racialización, diferenciación por género y subalternización más allá del ámbito comunitario.

Además, los programas públicos que apoyaron a la cooperativa Las Manzanas contaron con limitados recursos y su colaboración fue desde un enfoque asistencialista. Así, aunque el trabajo de las mujeres es relevante para preservar el saber campesino y cuidar de la vida de humanos y no humanos, es importante considerar que sus esfuerzos se enmarcan en un régimen estatal que privilegia el clientelismo político y no logra captar la solidaridad y reciprocidad desplegada por la cooperativa, ya que, en el estado de Hidalgo, la historia rural está plagada de ejemplos caciquiles [Vargas, 2001]. Este sistema político expresa una forma de intermediación política donde los líderes capitalizan las necesidades de los pueblos. Las negociaciones por presupuestos, apoyos y financiamientos realizados por las socias se encuadran en este contexto y su potencial para desafiar los patrones de poder vigentes en la vida social es limitado por su débil presencia en otros ámbitos de la vida social, por ejemplo, en la generación de oportunidades laborales para jóvenes. Mientras que el consumo de medicina se realiza en el marco de los hogares y la región, y no se fomenta su presencia en el contexto nacional. Además del limitado interés de las pobladoras

y los pobladores por aprender a cuidar las plantas medicinales y en general para regenerar a la Madre Tierra. En este contexto, la persistencia de la cooperativa representa un acto de resistencia por mantener el cuidado de la Madre Tierra.

BIBLIOGRAFÍA

- Arizpe, Lourdes [2014], *Migration, women and social development*, Springer International Publishing, DOI: <10.1007/978-3-319-06572-4>.
- Barrera-Bassols, Narciso y Víctor Toledo [2005], “Ethnoecology of the yucatec maya: symbolism, knowledge and management of natural”, *Journal of Latin American Geography*, University of Texas Press, 4(1): 9-41.
- Escobar, Arturo [2016], “Sentipensar con la tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1): 11-32.
- Gil, Verónica y Verónica Sánchez [2013], “Sistematización de la Experiencia de la organización San José de Las Manzanas”, en R. Raygadas y F. Tobal (coords.), *Memoria colectiva en Hidalgo: Saberes y haceres de organizaciones civiles*, t. I: *Experiencias de autonomía campesina en producción, comercialización y gestión*, México, Red Unida/Oxfam México/UAM-Xochimilco, 65-94.
- Gómez, Enrique [2013], *Para escribir entre todos(as) la historia de nuestra organización: Enlace Rural Regional, A. C., 1988-2013*, México, Enlace Rural Regional.
- Hartley, Jean y John Beningthorn [2000], Co-research: A new methodology for new times, *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 9(4): 463-476, DOI: <10.1080/13594320050203085>.
- Informe ERRAC [2012], *Reporte para el Indesol*. Enlace Rural Regional.
- López Córdova, Dania [2014], “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”, en B. Marañón-Pimentel (coord.), *Descolonialidad y cambio societal. Experiencias de América Latina*, México, IIEC-UNAM, 165-202.
- Marañón Pimentel, Boris y Dania López Córdova [2014], *Racionalidad alternativa de las experiencias de solidaridad económica en México: apuntes para el diseño de políticas públicas*. México, IIEC-UNAM.

- Marx, Carl [1995], *El Capital. Crítica a la economía Política*. México, FCE.
- Meyerhoff, Eli y Fern Thompsett [2017], “Decolonizing study: Free universities in more-than-humanist accompliceships with Indigenous movements”, *The Journal of Environmental Education*, 48(4): 234-247, DOI: <10.1080/00958964.2017.1336975>.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.
- Soto-Alarcón, Jozelin [2022], *Mujeres organizadas en el Alto Mezquital hidalguense: la vida en tres cooperativas dirigidas por mujeres campesinas e indígenas (1990-2016)*. México, UAEH.
- Soto-Alarcón, Jozelin y Diana González [2021], “Collective rural women access, use, and control over communal land in Mexico: A post-capitalist feminist political ecology approach”, *Front. Sustain. Food Syst.* 5(695344): 1-15, DOI: <10.3389/fsufs.2021.695344>.
- Soto-Alarcón, Jozelin, Diana Xóchitl González Gómez, Eduardo Rodríguez Juárez y Angélica María Vázquez Rojas [2020], “Ecología política feminista y cooperativas dirigidas por mujeres en México”, *Textual*, 75: 131-155.
- Tapia, Aimé [2018], *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, España, Cátedra.
- Thompson, Edward [1971], “The moral economy of the english crowd in the eighteenth century”, *Past and Present*, 50: 76-136.
- Vargas, Pablo [2001], “Transformaciones agrarias e identidad en el Valle del Mezquital, México”, *Ecuador Debate*, 53: 185-195.
- Walsh, Catherine [2010], “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, *Construyendo Interculturalidad Crítica* 75(96): 167-181.
- Zibechi, Raúl [2019], “Los trabajos colectivos como bienes comunes material-simbólicos”, *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños: 59-78.

9. COOPERATIVA YA MUNTS'I B'EHÑA (MUJERES REUNIDAS). TEJIENDO HORIZONTES ALTERNATIVOS HACIA LA SUSTENTABILIDAD ECOLÓGICO-AMBIENTAL E INTERCULTURAL EN IXMIQUILPAN, HIDALGO

*Hilda Caballero
Concepción Victorio*

INTRODUCCIÓN

La cooperativa Ya Munts'i B'ehña (Mujeres Reunidas) es una organización de mujeres “indígenas”¹ otomí-hñähñú, ubicada en El Alberto, en Ixmiquilpan, Hidalgo. Son artesanas que elaboran, comercializan y exportan productos de ixtle (fibra natural de maguey), a partir de la organización colectiva del trabajo, el cultivo agroecológico del maguey, el tratamiento, diseño y tejido de la fibra y la recuperación de sus saberes y prácticas ancestrales en la relación de cuidado y respeto que establecen con la Madre Tierra. Asimismo, impulsan procesos que se orientan de manera contradictoria a fortalecer la organización comunitaria, su identidad étnica y su cultura; a restituir la solidaridad económica y a revalorar el trabajo y la participación de las mujeres en la comunidad, logrando cierta autonomía económica y política. Todo esto mediante un diálogo de saberes (científico y no científico) que les permite ir construyendo otras formas de sentipensar y practicar la sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural.

El objetivo de este trabajo es identificar de qué manera las mujeres de la cooperativa van construyendo formas alternativas de sentipensar y practicar la sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural, sobre la

¹ Ponemos entre comillas el término “indígena” para hacer énfasis en la carga colonial de la que deriva esta categoría que se ha naturalizado ocultando que históricamente fue definida desde el poder para inferiorizar a las poblaciones originarias de América, desde la conquista en el siglo xvi.

base de una realidad compleja en la que disputan espacios de trabajo y participación en la toma de decisiones, enfrentando las relaciones de poder que históricamente han estructurado a la comunidad.

Se desarrolla un análisis cualitativo mediante una revisión documental y un proceso de coinvestigación, que establece un diálogo de ida, vuelta y regreso con diversas integrantes de la cooperativa, de manera individual y colectiva. Esto para reconstruir su historia, identificar sus logros, retos y contradicciones.

El trabajo se organiza en cinco apartados: en el primero se hace una revisión de la historia de la cooperativa empezando por señalar la situación ante la pandemia por covid-19, el contexto geográfico, los factores histórico-estructurales que inciden en el proceso de subjetivación política, la disputa contra la colonialidad y el impulso de la organización cooperativa; el segundo, busca identificar otras formas de entender y practicar la sustentabilidad, desde la revaloración y recuperación de su cosmovisión, saberes y prácticas, en las relaciones entre los humanos y con la Madre Tierra; el tercero, aborda los diferentes aspectos vinculados a la disputa y reestablecimiento de espacios de trabajo y de vida colectivos: la organización del trabajo, la administración de la cooperativa, la comercialización, capacitación y revaloración del trabajo de las mujeres; en el cuarto, se hace un análisis sobre la forma de organización, la toma de decisiones, la identidad y la religión y su incidencia en la vida comunitaria, para identificar los logros, retos y las contradicciones que enfrentan las Mujeres Reunidas; por último, se presentan algunas reflexiones finales.

HISTORIA. LA DISPUTA CONTRA LA DOMINACIÓN Y LA EXPLOTACIÓN DE
LOS PRODUCTORES CAMPESINO-“INDÍGENAS” Y DE LA MADRE TIERRA
EN IXMIQUILPAN

La situación ante la pandemia por covid-19

Durante la pandemia por covid-19, el número de socias de la cooperativa Ya Munts'i Be'hña disminuyó; actualmente (junio de 2021) se conforma por 150 socias, la mayoría pertenece a la comunidad de El Alberto, y también participan mujeres de El Dadhó, Mezquital, Bethé, La Loma, San Salvador,

Boxaxni y el Tablón. Antes de la pandemia (inicios de 2020), eran 200 socias. Esta disminución se explica porque algunas de ellas o sus familiares enfermaron, otras porque son mayores de edad y decidieron dejar de participar y, algunas más, por diversas circunstancias vinculadas principalmente con dinámicas familiares que debían atender.

Señalan que con la pandemia no bajaron significativamente sus ventas y, por la reducción en el número de socias, cada vez que se acerca la fecha de entrega de pedidos deben acelerar la producción. Esta fase demanda un fuerte compromiso de trabajo por parte de las socias y también manifiesta la solidaridad, cooperación y ayuda entre ellas y de los familiares, trabajando en alguno de los procesos de producción o participando en labores de la casa.

Las socias han logrado mantener la organización por más de 20 años, cumplir con los pedidos, elaborar productos de alta calidad y, sobre todo, crear espacios donde ellas se encuentran y revaloran, apoyándose unas a otras, compartiendo sus saberes, sus preocupaciones, sus logros, y reapropiándose de cierto margen de libertad y autonomía, aunque esto conlleve incrementar sus actividades y responsabilidades (Concepción, Anastasia, Rosalía y Benita, integrantes del Comité de Administración de la Cooperativa).

Desde la década de 1990, se identifica un proceso de subjetivación política por parte de las mujeres que posteriormente formarán la cooperativa Ya Munts'i B'ehña, quienes toman conciencia de la situación de marginalidad social en que se encontraban y deciden organizarse para transformar su realidad. Esto debido a que su principal fuente de sustento era el dinero que recibían de esposos e hijos, quienes migraban a trabajar a otras ciudades del país o a Estados Unidos. Ellas rescatan y resignifican sus saberes y prácticas ancestrales, como el trabajo con el ixtle,² sus formas propias de organización y el trabajo colectivo.

Contexto geográfico en el que se localiza la cooperativa

La cooperativa Ya Munts'i B'ehña se localiza en la comunidad rural El Alberto, en Ixmiquilpan, Hidalgo, en la zona desértica del Valle

² Ixtle, fibra vegetal "que producen ciertos magueyes como el Agave", tiene usos industriales y artesanales para la fabricación de cuerdas o tejidos [Colmex, 2021].

del Mezquital, donde habita principalmente el pueblo otomí-hñähñú. Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), en 2020, en El Alberto había 767 habitantes, casi 100% vive en un hogar indígena.³ Las mujeres en El Alberto suman 433; de ellas, la población económicamente activa (PEA) femenina es de 257 mujeres; en 2020 reportaron todas estar ocupadas [Inegi, 2020a]. Esto da cuenta de la importancia de la cooperativa en la que participaban, en ese año, 200 mujeres.

El Valle del Mezquital se caracteriza por un clima semidesértico con manantiales y aguas termales. Las condiciones de vida de la población han sido históricamente de marginación, sobre todo por las características geográficas que dificultan la producción agrícola. La población se dedica a la explotación maderera y del maguey, así como al pastoreo [Moreno, Garret y Fierro, 2016: 6]. También se han impulsado proyectos turísticos, algunos de ellos de ecoturismo, como el Parque Ecológico El Alberto. A pesar de diversas dificultades, la población otomí-hñähñú ha buscado estrategias para conservar su identidad étnica, su cultura, su lengua, su territorio, sus saberes y sus formas de organización comunitaria.

Factores histórico-estructurales que inciden en el proceso de subjetivación política y la organización cooperativa

En la década de 1990, en México se registra un incremento en la migración internacional de población “indígena”, como resultado del impulso de las reformas estructurales neoliberales capitalistas aplicadas en nuestro país, que conllevaron, entre otros procesos, el abandono de los apoyos a la agricultura campesina e “indígena”. Entre los grupos étnicos que históricamente han sido migrantes, están los otomí-hñähñú de Hidalgo [Quezada, 2018a: 2-3], a causa principalmente del “desempleo en las ciudades a donde emigraban de manera interna y la oferta de trabajo en el mercado laboral estadounidense. [...] Para el año 2000, del total de hogares indígenas con emigrantes internacionales, 76 por ciento eran otomíes del Valle del Mezquital” [Quezada, 2018a: 4].

³ Esto significa que se reconocen como población originaria, en este caso otomí-hñähñú.

Mapa 1. Ixmiquilpan en Hidalgo, México



Fuente: elaboración propia con información del Inegi [2018 y 2020a].

Desde 1990, con el despliegue del mercado global y el dominio del capital financiero, se desarrolla la agroindustria exportadora, lo que configura una fuerte polarización productiva “con el declive de la producción de alimentos básicos para el mercado nacional, la integración de una reducida élite de productores y la exclusión de una amplia masa de campesinos y empresarios pequeños y medianos” [Rubio, 2001: 19].

Además, la mercantilización de la tierra que se propicia con las modificaciones al artículo 27 de la Constitución Mexicana, en 1992, favorece que los sistemas de propiedad social (ejidal y comunal) se puedan “vender,

enajenar y asociar para incrementar su producción y atender las necesidades de un mercado de exportación” [Bobadilla *et al.*, 2019: 7 597]. Con los cambios en el régimen de tenencia de la tierra, diversas comunidades se dividieron en tierras comunitarias, ejidales y de propiedad privada, transformando a sus habitantes en campesinos pobres o en fuerza de trabajo de bajo costo y, a sus territorios, en contenedores de recursos o productores de mercancías de alta rentabilidad para el mercado mundial.

Dichas modificaciones en muchos casos han debilitado la organización comunitaria, generando dependencia alimentaria, marginación y pobreza, obligando a la población que vive del campo a buscar oportunidades de trabajo fuera de sus lugares de origen. Algunas de las mujeres que integran la cooperativa Mujeres Reunidas, han trabajado en labores domésticas en Ixmiquilpan, en la Ciudad de México y, en menor medida, en otras ciudades del país, con la finalidad de contribuir al gasto de la casa, o para apoyar los estudios de algún miembro de la familia (Rosalía y Anastasia); mientras que los hombres migran preferentemente hacia Estados Unidos.

Subjetivación política. La disputa contra la colonialidad

Las transformaciones estructurales han propiciado que personas, pueblos y comunidades se reorganicen, sobre todo la población indígena y en particular las mujeres, quienes por la colonialidad del poder ocupan el último lugar en la escala social en el actual patrón de poder capitalista moderno-colonial, patriarcal, eurocentrado y destructor de la Madre Tierra; buscan recuperar su cultura, sus saberes y su identidad étnica. Van creando alternativas de trabajo y de vida que les permitan no sólo cubrir sus necesidades más apremiantes, sino resistir y revertir la colonialidad del poder que las margina, estigmatiza y deslegitima sus formas de vida, desde una mirada eurocéntrica.

Las mujeres de la cooperativa Ya Munts’i B’ehña, a causa de la migración masculina, se hacen cargo de su familia, como proveedoras de ingresos, y asumen responsabilidades y compromisos con las autoridades comunitarias en circunstancias en las que muestran su fortaleza y creatividad para resolver problemas, cuidar las parcelas, alimentar y cuidar a la familia. Asimismo, forman parte de comités y se integran a organizaciones

y proyectos productivos. “En consecuencia, las mujeres se han involucrado en la economía local, el trabajo comunitario y la toma de decisiones” [López, 2019]. Su participación en cargos públicos, comunitarios u organizativos va propiciando la socialización del poder, permite entender y ejercer el poder no como dominación, sino como servicio colectivo, como acción creativa en beneficio de su familia, de la cooperativa, de la comunidad y de la Madre Tierra, en una perspectiva descolonial.

El proceso de organización como cooperativa

La mayoría de las socias de la cooperativa aprendieron de sus padres y abuelos a trabajar el ixtle, quienes elaboraban principalmente ayates,⁴ que intercambiaban en la ciudad de Ixmiquilpan para obtener ingresos y comprar principalmente alimentos. También cultivaban el maguey para producir pulque y algunos platillos, pero los procesos de modernización capitalista fueron reemplazando los productos artesanales elaborados con fibras naturales por productos de plástico y fibras sintéticas, lo que propició, en muchos casos, el abandono de las plantaciones de maguey [Schmidt, 2006, citado por López, 2019].

A consecuencia del incremento de los procesos migratorios de padres, esposos o parejas e hijos, con periodos en que las mujeres recibían nulo o insuficiente apoyo monetario, ellas se vieron obligadas a buscar fuentes alternativas de ingreso para complementar o sustituir las remesas que les enviaban sus familiares. Por ello, se propusieron volver a producir, hilar y tejer el ixtle de manera artesanal [López, 2019]. Al respecto, señalan:

antes mi padre y mi mamá... hacía el telar de ayate... me dijo: “aprende, porque eso te va a hacer falta de aquí al día de mañana...” cuando yo supe que había esta cooperativa, entonces me llamó la atención, mi esposo emigraba [a Estados Unidos]... entonces yo tenía que quedar a ver los hijos, y luego a veces no había trabajo, no había remesas, entonces digo “qué hago, yo tengo que hacer algo para apoyar a mi esposo” (Rosalía, integrante del Comité de Administración).

⁴ Ayate, viene del náhuatl *ayatl*; es una tela rala de ixtle, de forma rectangular o cuadrada, tejida con la fibra de maguey, se utiliza principalmente como instrumento agrícola, para recolectar la cosecha o leña. También se usa como “bolsa para cargar frutos y otros objetos” [Colmex, 2021].

A inicios de la década de 1990, varias mujeres elaboraban productos de limpieza facial y corporal con la fibra de maguey y los comercializaban mediante intermediarios, pero señalan que les pagaban precios muy bajos y tardaban hasta dos meses en recibir los pagos. Posteriormente, un grupo de mujeres de cinco comunidades (Dadhó, Bethé, La Loma, Mezquital y El Alberto) se organizó y retomó esta actividad de producción artesanal en el año 2000; recibió asesoría y con la ayuda de estudiantes del posgrado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana, se conformó como cooperativa Ya Munts'i B'ehña, primero con 120 socias y después llegaron a ser 250 mujeres artesanas. Esto representa una disputa por el control del excedente, un esfuerzo autogestivo para no impedir que los intermediarios se siguieran quedando con la mayor parte del excedente. Señalan:

Teníamos dos asesoras en México... Magalí Arce y a Adriana Welsh eran muy jovencitas cuando llegaron aquí [en 1998]... eran estudiantes... nos apoyaban, nos explicaron lo que teníamos que hacer, de esa manera mandábamos trabajo a otra comunidad; el problema fue que no teníamos buena ganancia, lo que tenía que quedar para nosotras, pues se lo quedaba el intermediario. En una ocasión una asesora dijo: “por qué no intentamos comerciar y exportar directamente”... nos asesoraron para formar un acta constitutiva y formar la cooperativa en el año 2001... Después siguieron apoyándonos con proyectos [Agustina, socia y primera presidenta de la cooperativa].

En 2002, recibieron apoyo del Programa Oportunidades Productivas, de la Secretaría de Desarrollo Social, para impulsar el proyecto: “Comercialización de productos artesanales con la fibra de maguey”, por un monto total de 100 000 MXN (aportación federal: 83 000 MXN y aportación estatal: 17 000 MXN). Además, las artesanas aportaron 20 000 MXN, juntaron un monto de 120 000 MXN. El dinero se destinó a crear “un fondo revolvente que permita anticipar el pago a las artesanas al momento en que se junta la cantidad de esponjillas requeridas y que se recupera una vez que el cliente liquida su pedido” [Taller de Costura, 2003: 1]. En ese año, el precio por esponjilla era de 15 MXN, y debían garantizar el pago de 8 400 piezas. Esto fortaleció a la cooperativa, ya que anteriormente el tiempo entre la entrega del producto y la recepción del pago se podía

extender hasta por cinco meses. Se benefició a más de 200 familias de la región y los ánimos de las artesanas para continuar en la organización se renovaron.

Desde entonces, emprendieron procesos de capacitación y aprendizaje entre ellas, compartiendo sus saberes y estableciendo un diálogo de saberes (científico y no científico) con las entonces estudiantes, quienes las apoyaron en la formación de las dirigentes para que fueran operando de manera autónoma, a partir de una metodología de “educación popular, con una mirada de un feminismo rural donde lo importante es que las mujeres vayan reconociendo su realidad y la analicen en los talleres” (Adriana Welsh, impulsora de Ñepi B’ehña A. C. -Mujeres con Dignidad- y asesora de la cooperativa).

Consolidación de la organización. Comercio justo y transparencia

Con apoyo de la Fair Trade Organization (FTO) Twin Trading,⁵ Organización de Comercio Justo, ubicada en Reino Unido, las socias de la cooperativa Ya Munt’si B’heña pudieron comercializar sus productos en Europa y posteriormente en Estados Unidos. Por medio de la fundadora de The Body Shop,⁶ Anita Roddick,⁷ quien impulsó un programa comunitario de comercio justo, en 2004, empezaron a exportar directamente esponjas de baño (producto exclusivo para The Body Shop), mediante un contrato de venta que sigue vigente [Sánchez, 2018]. Señalan que:

The Body Shop mandó un certificador que viene a ver cómo se está trabajando en las comunidades... con los principios del comercio justo o no...y pues no, no eran

⁵ Twin Trading es parte de los movimientos de Comercio Justo que emergen desde 1950 en el contexto de la posguerra. En la década de 1980, se expanden, mediante comités de consumidores que cuestionan los mecanismos del mercado dominante y proponen relaciones justas entre productores y consumidores, y ayudan a los campesinos a acceder al mercado internacional. Uno de los socios e inversores en la FTO es The Body Shop [Lange, Thomas y Sarat, 2013: 174-175, 184].

⁶ The Body Shop es “una franquicia con alrededor de 2 000 sucursales en más de 55 países” [Mujeres Bacanas, 2022].

⁷ Anita Roddick es una “activista ecológica y creadora de la tienda de belleza The Body Shop, empresa de alcance internacional y pionera en el uso de productos naturales, sin testeo en animales y basada en la sustentabilidad” [Mujeres Bacanas, 2022].

como ellos esperaban... ahí no hacían asambleas, no hacían reuniones, no había información a las artesanas, sino que iban, entregaban, y se les pagaba, en ese tiempo... les pagaban diferentes precios... no cuidaban lo que era el medio ambiente... la planta [de maguey]... y si no lo cuidamos pues no hay, nos estaríamos acabando toda la materia prima (Concepción, presidenta actual del Comité de Administración de la Cooperativa).

Comenzaron a exportar sin intermediarios, señalan: “teníamos mayor beneficio para todas las que trabajamos y estábamos constituidas” (Agustina). Iniciaron enviando dos pedidos al año de 6 000 u 8 000 piezas; ahora envían cuatro pedidos, de 15 000 piezas en cada entrega.

Asimismo, se vincularon con el Programa Agromercados de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) [López, 2019: 14], que apoya a las mujeres artesanas y fortalece sus procesos organizativos y de producción local. Al inicio, la cooperativa no contaba con instalaciones propias y se estableció en la escuela primaria, con el permiso de las autoridades de la comunidad; posteriormente pidieron al pueblo un terreno para instalar el local de la cooperativa, se llevó a cabo una asamblea, se les otorgó un terreno y en el año 2005 iniciaron la construcción. También buscaron apoyos para equipamiento: “buscamos tres proyectos, uno era [el Instituto Nacional de Desarrollo Social] Indesol y otro [la Secretaría de Desarrollo Social] Sedesol... todavía no está terminado [el local]... el terreno y el local es prestado, si un día se acaba nuestro trabajo... se queda para el pueblo” (Agustina).

En el nuevo establecimiento, cuentan con espacios para el almacenamiento y el empaquetado de los productos, una oficina con computadoras, un taller de costura y un espacio para las asambleas, reuniones y sesiones de capacitación [Sánchez, 2018]. En términos simbólicos, la cooperativa tiene gran importancia, concretamente su local ahora ocupa un lugar muy visible en la plaza central de la comunidad, al lado de la delegación, sede del gobierno local de El Alberto. Esto hace visible la presencia de mujeres trabajando, organizándose, tomando decisiones y acuerdos, apoyándose y entregando productos de manera constante.

En 2007, se integran a la marca Corazón Verde,⁸ de mis manos a tus manos, que trabaja en conjunto con Ñepi B’ehña, A. C., una asociación

⁸ Corazón Verde es una marca propia, con Sello de Comercio Justo con Equidad, creada por una Red de Organizaciones de Mujeres Artesanas que han realizado un proceso de certificación participativa [Corazón Verde, 2022].

que opera desde 2004 con la finalidad de asesorar y acompañar los procesos de diversas cooperativas [Sánchez, 2018].

Diagrama 1. Proceso histórico de conformación de la Cooperativa Ya Munts'i B'ehña



Fuente: elaboración propia con información de las socias de la cooperativa.

En 2012, presentaron un proyecto y recibieron 365 000 MXN del Programa Opciones Productivas de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), que destinaron a capacitación, asesoría técnica y elaboración de proyectos [Milenio, 2012]. Ese año el precio de sus productos rondaba los 16.50 MXN por pieza.

Mediante diversas acciones, han podido sostener y dar continuidad al trabajo colectivo, la organización comunitaria y el cuidado de la Madre Tierra.

SUSTENTABILIDAD ECOLÓGICO-AMBIENTAL E INTERCULTURAL. COSMOVISIÓN, SABERES Y PRÁCTICAS

La forma en que se concibe y practica la sustentabilidad en la cooperativa Ya Munts'i B'ehña es mediante la revaloración y recuperación de su

cosmovisión, saberes y prácticas como proceso integral interdependiente y complementario en la relación entre los seres humanos y con la Madre Tierra.

Cosmovisión, saberes y prácticas en torno a la sustentabilidad

La experiencia de la cooperativa representa retos y enseñanzas para el cuidado de las comunidades y de la Madre Tierra, se puede señalar que es un esfuerzo colectivo de organización “en defensa de las condiciones materiales y simbólicas, para garantizar la reproducción de la vida común” [Navarro, 2015, citada en Gutiérrez, 2021: 53]. Desde una perspectiva feminista en constante tensión con la acumulación de capital, el patriarcado, las políticas Estado-céntricas y la colonialidad/modernidad.

Ellas se hacen cargo de sus familias, de las parcelas, se preocupan por recuperar la productividad de la tierra, impulsan la siembra orgánica de comida para el consumo familiar, lo que se constituye también “como una forma de resistencia a los agroquímicos, a los cultivos comerciales y a los monocultivos, pero también como ejercicio de su derecho a una buena y sana alimentación” [Olivera, 2014: 402].

Al proteger y continuar con los cultivos agroecológicos de maguey, recuperan la vocación productora de sus territorios, respetan los ciclos de reproducción de la vida, son agricultoras a pequeña escala, no obligan a la tierra a producir de manera intensiva; esto contribuye, en cierta medida, a frenar el proceso global de mercantilización de la vida y de degradación de sus territorios. Con el uso de sus técnicas disminuyen el consumo de energía y de agua; además, contribuyen a reducir la producción y el consumo de residuos contaminantes como los plásticos, sustituyéndolos, en gran parte, con materiales biodegradables que pueden reintegrarse a los procesos de regeneración de la tierra.

Asimismo, con el fortalecimiento del trabajo colectivo y la organización comunitaria participan de manera activa en la toma de decisiones, intervienen en la gestión de la cooperativa, la generación de alternativas de trabajo y de vida para la comunidad y el cuidado del territorio, mediante negociaciones, disputas y acuerdos que inciden, en mayor o menor medida,

en procesos de socialización del poder y autogobierno, desafiando la colonialidad del poder y las relaciones de dominación y explotación que la sustentan. Desde sus concepciones y prácticas de sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural, impulsan procesos creativos y productivos en donde intervienen relaciones materiales, simbólicas y emocionales, que ponen en tensión las relaciones mercantiles y las relaciones y actividades cotidianas orientadas a la reproducción ampliada de la vida (incluida la humana). En donde lo comunitario se entiende, siguiendo a Gutiérrez, como “práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad cotidiana y reiterada” [Gutiérrez, 2021: 57], allí están presentes relaciones de solidaridad y reciprocidad entre los humanos y con la Madre Tierra.

En este proceso ha tenido un papel fundamental la revaloración y la recuperación de sus saberes (la lengua, el territorio, los suelos, la flora, la fauna, los microclimas, las plagas, los ciclos de vida, entre otros) y sus prácticas (producción agroecológica, ecotecnias, cuidado de la Madre Tierra, organización comunitaria, trabajo colectivo, socialización del poder, festividades, relaciones de solidaridad y reciprocidad entre los humanos y con la Madre Tierra); buscan revertir la deslegitimación y negación de sus formas propias de vida impuestas por la colonialidad del poder. Ha sido central la recuperación de la lengua, ya que, como señala Gutiérrez: “[a] través del lenguaje y la activación de la memoria por la potencia del recuerdo compartido que se reactualiza con la conversación, no sólo se recupera la experiencia de luchas anteriores, sino que se regeneran sentidos compartidos [...]. De ahí la importancia decisiva del lenguaje en la creación y regeneración de vínculos” [Gutiérrez, 2021: 62].

Dentro de la cooperativa se habla principalmente otomí-hñähñú,⁹ de manera cotidiana en los hogares, durante las reuniones y asambleas de trabajo, también se comunican entre ellas durante las conversaciones con gente externa. Esto les permite hacer comentarios y expresar sus puntos de vista o hacer aclaraciones de manera libre, porque los agentes externos no entienden lo que discuten.

⁹ Según el Inegi, en 2020, en Ixmiquilpan, 37.77 % de la población hablaba una lengua indígena, mayoritariamente otomí (98.4 %) [Inegi, 2020a].

El pueblo otomí-hñähñú ha conservado y recreado su identidad resistiendo la colonialidad y las relaciones de poder que les oprimen; la organización comunitaria se integra al territorio por medio del trabajo, el cuidado y el respeto a la Madre Tierra. Las Mujeres Reunidas señalan que con la recuperación de su lengua pudieron restaurar muchos de los saberes sobre el territorio, las plantas, su uso medicinal y como alimentos; así como las formas de trabajo, de cultivo y de cuidado que permiten la regeneración de la “naturaleza”, respetando sus ciclos de vida. Se identifica un proceso recíproco, de cooperación e interdependencia, entre la comunidad y el territorio, con el cultivo y el cuidado del maguey se realiza un trabajo constante, según las necesidades de cada cultivo, es un trabajo familiar, totalmente artesanal y agroecológico, sin uso de fertilizantes químicos, pesticidas, ni herbicidas. El trabajo en el campo lo realizan en su mayor parte los hombres, aunque las mujeres se encargan de trasplantar los hijuelos (retoños), sobre todo en época de lluvia para que las matas se afiancen al suelo, limpiar las matas, quitar la hierba y la basura alrededor del maguey. Esto lo realizan de manera manual con ayuda de herramientas poco invasivas, para permitir que la planta madre se fortalezca y produzca más fibra, aproximadamente a los cinco años de vida se empiezan a cortar las pencas, si se cuida bien un maguey puede durar hasta 10 años. También siembran las semillas que han sido recolectadas, para generar nuevas matas en pequeños recipientes, una vez que crecen se traspasan al suelo. Estas matas tardan más en crecer, cinco o seis años, mientras que a los hijuelos a los tres o cuatro años ya pueden cortarles pencas. Aunque señalan que las matas de semilla son de mejor calidad, consideran necesario diversificar las formas de cultivo, así mientras los magueyes de semilla tardan en crecer, los hijuelos van madurando. Deben tener una vigilancia constante de los magueyes, ya que, si se infecta la madre con alguna plaga, también se infectan los hijuelos.

Los magueyes se mantienen sólo con el agua de la lluvia, la mejor época para sembrar el maguey es en enero y febrero, para que en época de lluvia se afiancen las raíces al suelo. Algunas especies son endémicas de estos territorios, pero si hay periodos prolongados de estiaje pueden secarse; asimismo, si la lluvia es intensa pueden podrirse. Con el cambio climático, estos factores suelen ser más frecuentes e imprevistos. Asimismo, para la recolección y conservación de las semillas se ha creado un

banco de semillas para salvaguardar la biodiversidad, designando guardianas de las semillas encargadas de recolectarlas y cuidarlas para después cultivarlas y asegurar la regeneración del maguey y de la Madre Tierra (Rosalía, una de las guardianas). Hay varias especies de maguey en esta zona: xa-mini, chalco, púa larga y penco. El maguey es “propio de terrenos altos y semiáridos, con escasas lluvias, con temperaturas templadas y frías, suelos resecos y duros. Requiere de un suelo con muy poca humedad, luz intensa; la temperatura varía según la especie (de 15 a 25° C)” [SIAP, 2022].

El estado de Hidalgo es uno de los principales productores de maguey pulquero, “el maguey permite la conservación de suelos para la filtración de agua, además del cuidado del medio ambiente y la preservación de la flora y fauna de los municipios” [Quadrantin, 2018]. La entidad ocupó en 2018 el primer lugar “con una superficie cosechada de 1 490 hectáreas”.

Reciprocidad y solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra. Saberes y prácticas

El agave y sus diferentes especies endémicas del estado de Hidalgo han sido utilizados por los pueblos originarios como alimento, bebida, techo, protección y medicina. El cultivo de maguey se destina principalmente a la extracción de aguamiel para la producción de pulque, se utilizan las pencas para cocer la barbacoa, se extraen los gusanos comestibles, se aprovecha la piel de la penca para la preparación de mixiotes y se utilizan las pencas para la producción de abono orgánico. En algunas regiones, en épocas de sequía, cuando desaparecen los pastos, se usan como alimento para el ganado vacuno y caprino. Refieren algunas artesanas que incluso el aguamiel se utilizó como sustituto de leche para alimentar a los bebés. Esto se debe a que “presenta un alto contenido de minerales, aminoácidos, proteínas, enzimas, vitamina C y complejo B” [SIAP, 2018]. Además, la fibra se ha utilizado históricamente para la elaboración de ayates y actualmente para la confección de diversos productos, como se verá más adelante.

Algunas especies de agave son reconocidas por sus propiedades medicinales, por ejemplo, el agave americano que ha mostrado tener un efecto antitumoral, el maguey blanco que se utiliza asado para el tratamiento de heridas, la lechuguilla que se utiliza en infusión para contrarrestar la

caída de cabello, el agave salmiana y el mapiaga, mayores productores de pulque, sirven para bajar la fiebre, entre otros usos [Ayón, 2007: 26].

Asimismo, la tierra, el maguey y las semillas les proveen de bienes a las comunidades para continuar con su trabajo y contar con medios de subsistencia. Al sustentar la producción en sus saberes, prácticas y formas propias de trabajo, no precisan de maquinaria sofisticada o del uso de agroquímicos, con lo que se establece una relación más estrecha de cuidado y respeto con la Madre Tierra. Esto de alguna manera y en diferentes intensidades se constituye como un proceso de contención de la relación de dominación y explotación que el patrón de poder capitalista, moderno/colonial y destructor de la “naturaleza” ha establecido, al considerar los bienes naturales como recursos al servicio de los seres humanos, obligándola a producir de manera intensiva y extensiva con el uso de paquetes tecnológicos, agroquímicos y la promoción de monocultivos.

Aunque hay un proceso de apropiación de estos bienes de la “naturaleza”, no es una apropiación unilateral, no constituye una relación de dominio y explotación para la acumulación capitalista, sino para la reproducción ampliada de la vida (incluida la humana), puesto que hay otra concepción sobre la productividad que no se sustenta en la dominación y explotación de la “naturaleza”, sino en una productividad sostenida, que respeta los ciclos de vida para propiciar la regeneración de la Madre Tierra y así procurar esa reproducción ampliada. Desde su cosmovisión, saberes y prácticas identifican que hay relaciones de poder que buscan maximizar la extracción en el menor tiempo posible, con criterios de rentabilidad que llevan a la sobreexplotación y destrucción de la Madre Tierra y de la comunidad. Históricamente, han practicado otras formas de valoración de lo ecológico-ambiental, se alejan de la visión antropocéntrica, no conciben a los seres humanos separados de la “naturaleza”, están conscientes de que la vida de la comunidad depende del cuidado y la conservación de la Madre Tierra, de los magueyes, de los suelos, de las semillas, de los ciclos de reproducción de la vida y de la salud de las personas y de las plantas. Establecen otras formas de relacionalidad con la Madre Tierra, relaciones de reciprocidad, complementariedad y de interdependencia, diversificando las formas de reproducción, cuidado y tratamiento del maguey, de los suelos, de las semillas, del agua para propiciar su regeneración y sostener la vida.

Actualmente, hay una preocupación de las socias de la cooperativa y de las personas que las apoyan por los efectos del cambio climático, que genera sequías prolongadas, que secan los magueyes, o temporadas de lluvia intensa, que los pudren. Además, se está intensificando la amenaza de plagas, específicamente “el picudo”, una especie de escarabajo que se instala en el corazón del maguey y acaba con él. Hasta ahora la manera de erradicarlo es quemándolo dentro de la mata, que es donde se instala, para evitar que se desplace a otras matas. Han estado en conversaciones con estudiantes de la UNAM para encontrar otras formas de controlar la proliferación de la plaga. Refieren que un estudiante hizo un recorrido casa por casa y verificó planta por planta para evaluar las condiciones de las mismas y darles algunas recomendaciones, porque “saben que el maguey es la vida de la cooperativa, y en realidad el maguey es la vida de esa región, como en muchas zonas áridas que han vivido del pulque o de la venta del ixtle” (Adriana, asesora de la cooperativa).

El cambio climático también afecta el proceso de trabajo para la obtención de la fibra, ya que se requiere de días muy soleados para secar y blanquear la fibra y con los cambios repentinos o lluvias prolongadas se dificulta el proceso o deteriora la calidad de las pencas y de la fibra. Otra preocupación es la intensificación de la migración, que desvincula principalmente a los hombres y a los jóvenes del trabajo en el campo, de sus saberes, sus prácticas y sus culturas.

Asimismo, señalan que se formó un comité de ecopromotoras que se encarga de dar seguimiento a las familias en labores de sustentabilidad, para diversificar sus saberes y prácticas, que van más allá de la producción agroecológica y el cuidado del maguey. Se impulsó el uso de ecotecias y la capacitación en nutrición familiar, se promovió la construcción de cisternas de ferrocemento para el almacenamiento de agua; pequeños viveros para proteger los hijuelos y las matas cultivadas con semillas, estufas ahorradoras de leña, la creación de huertos familiares para la producción y el consumo de alimentos frescos y sanos, la conformación de granjas de pollos para el consumo, venta o intercambio; la elaboración de compostas y abonos naturales para mejorar los suelos, que son en gran parte arenosos y desérticos [Ya Munts'i B'ehña, 2020].

También producen alimentos, principalmente en terrenos de riego, señalan: “el agua viene del río Tula, por canales, esta obra data de 1971. Se siembra maíz, frijol, chile, tomate, calabacita y algunos siembran alfalfa. Aquí mismo, aquí atrás [en la casa], sembramos maíz, para nuestro consumo solamente” (Agustina).

Con el Sello Comercio Justo con Equidad, se busca aplicar los principios del comercio justo promovidos en el ámbito internacional, pero adaptados a la realidad de la comunidad y de su territorio, contribuyendo a la construcción de formas alternativas de sentipensar y practicar la sustentabilidad, como se muestra en el cuadro 1.

Cuadro 1. Principios del comercio justo con equidad adaptados a su contexto

- Precio justo, se basa en costos adecuados y acuerdos (plazos, montos y tiempos de entrega). Cuidar que no haya prácticas de explotación ni intermediarios y que todas reciban el mismo ingreso por el mismo trabajo.
- Transparencia y democracia, informar, tomar acuerdos, participar.
- Calidad, valorar el arte y conocimiento ancestral (insumos, acabados, procesos).
- Productos originarios, rescatar técnicas y saberes tradicionales y revalorar las culturas indígenas.
- Medio ambiente, producción sustentable, insumos locales, técnicas tradicionales, reducir el consumo de energía, minimizar la generación de contaminantes y desechos.
- Desarrollo comunitario, mejorar la calidad de vida de las familias y las comunidades, equidad, agrotecnias (huertos, cría de animales), ecotecnias (cisternas captadoras de agua de lluvia, estufas ahorradoras de leña), derechos de las mujeres, educación para niñas y niños.
- Equidad de género, participación contra la discriminación de género, origen, raza, nacionalidad, religión, orientación sexual, edad, etcétera.

Fuente: Corazón Verde [2022].

Se han impulsado esfuerzos por diversificar sus saberes y prácticas; no obstante, insertarse en la dinámica del mercado mundial, atender las demandas de producción y cumplir con sus compromisos laborales y familiares han dificultado dar seguimiento y/o fortalecer este tipo de proyectos, que se orientan a lograr la sustentabilidad ecológico-ambiental intercultural y la autonomía alimentaria.

Sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural

La sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural se va configurando como poder social¹⁰ [Toledo, 2015], entendido como procesos históricos situados, en diversas comunidades “indígenas” campesinas que, en mayor o menor medida, están en disputa con el patrón de poder capitalista moderno-colonial, patriarcal y destructor de la “naturaleza”, por el control de diversos procesos y ámbitos de la existencia social.

La sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural se logra con la tenacidad del trabajo colectivo, los esfuerzos de organización comunitaria, que articulan la fuerza creativa y el impulso por restituir sus saberes y prácticas en favor de la regeneración de la vida.

En la experiencia de la cooperativa Ya Munts’i Béhña, destaca el papel de las mujeres indígenas como cuidadoras de la familia, la comunidad y del territorio. Como guardianas de las semillas y defensoras de su cultura, mediante la transmisión y la práctica de sus conocimientos ancestrales, van restituyendo los equilibrios en la relación con la “naturaleza”, en donde están presentes relaciones de solidaridad y reciprocidad, a partir de racionalidades liberadoras y solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra. Desde sus sentipensamientos y sus prácticas, cuestionan la mirada hegemónica sobre la sustentabilidad, centrada principalmente en el “desarrollo” y el crecimiento económico. Se identifica que sus esfuerzos tienden, de manera contradictoria, a la descolonialidad del poder, alejándose de la racionalidad instrumental que ha puesto en riesgo las bases de reproducción de la vida en el planeta. Asimismo, buscan restituir otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la Madre Tierra, desde una mirada de totalidad intercultural y ecológico-ambiental como proceso integral de relaciones de interdependencia y complementariedad entre los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, subjetividad, sexo-género-sexualidad, “naturaleza”), para permitir la reproducción ampliada de la vida (incluida la humana), como se muestra en el siguiente apartado.

¹⁰ Al respecto, véase la discusión en la primera parte de este libro, especialmente en el capítulo 3 “La ‘sustentabilidad’ descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires”.

SOLIDARIDAD ECONÓMICA

En la construcción de alternativas de trabajo y de vida, mediante la organización cooperativa, han tenido un papel fundamental su cosmovisión, sus saberes, su cultura y su identidad comunitaria y territorial.

Organización del trabajo

En la organización del trabajo, se identifican relaciones de solidaridad económica: trabajo colectivo en busca del bien común (de las socias, las familias, la comunidad y la Madre Tierra), organización horizontal, rotación de puestos, participación en la toma de decisiones en asamblea, trabajo mediante comités, reparto equitativo del excedente, capacitación interna y externa; interculturalidad crítica: restitución de sus saberes y prácticas y diálogo de saberes —científico y no científico—, y relaciones de reciprocidad y solidaridad entre los seres humanos y con la Madre Tierra.

Cualquier mujer de la comunidad de El Alberto o de comunidades aledañas puede incorporarse a la cooperativa, ingresan como socias, se les aplica un cuestionario para saber cuántas plantas de maguey tienen para empezar; después la encargada de vigilancia les hace una visita cada año, para ver cuántas han sembrado con semilla o trasplantado los retoños para asegurar la reproducción del maguey y el cuidado del territorio.

El trabajo es arduo, demanda mucho esfuerzo físico, tiempo de dedicación, cuidado y sobre todo compromiso para cumplir con los pedidos. La remuneración es limitada, les permite resolver algunas de sus necesidades más apremiantes y generar excedentes, pero reducidos. Esto conlleva “combinar el ‘trabajo reproductivo’ con el ‘trabajo productivo’” [Mies, 2019: 29]; le otorgan una valoración diferente al trabajo, que no está separado de la vida y se articula de manera integral a otros procesos, no sólo económicos. Esto demanda, como apunta Bartra, “reconocer que hay valores sociales y ambientales superiores a los dictados de la economía del lucro, defender los bienes y saberes colectivos, reivindicar la preeminencia de los valores de uso sobre los de cambio y de los acuerdos sociales sobre los automatismos mercantiles” [Bartra, 2006: 28].

El proceso de trabajo

Cultivan el maguey de forma agroecológica como se explicó en la sección anterior. Para extraer la fibra se cortan las pencas, se asan directamente en el fuego con leña, dedican todo un día para asar de 100 a 150 pencas, se dejan reposar tres días para que se suavice la pulpa y, posteriormente, se golpean con un rodillo de madera para quitar la pulpa. Se tallan para extraer la fibra, se remoja y se lava con detergente o jabón de barra, se pone a secar al sol para blanquearla y se cepilla para separar la fibra, se coloca en los malacates para hilarla en madejas, con ayuda de un rodillo o en una hiladora. Las socias que han podido adquirir una hiladora, tienen un mayor control del proceso productivo, reduciendo significativamente el trabajo de hilado, de cuatro horas a una, para tener una madeja; son pocas las artesanas que cuentan con esta herramienta cuyo costo oscila entre 4 000 y 5 000 MXN. Para teñir la fibra, utilizan productos naturales de la región, como flor de cempoalxóchitl, higo, eucalipto y grana cochinilla [Sánchez, 2018].

Al obtener el hilo, tejen las piezas con agujas, ganchos y en máquinas de coser, combinan los tejidos con telas o cintas para lograr diferentes diseños, de esponjillas de baño, cintas para tallar la espalda, limpiadores faciales, guantes exfoliantes, variedad de bolsas (monederos, cosmetiqueras, lapiceras, fundas para celular), llaveros, aretes, pulseras, entre otros productos.

Una vez terminados, los productos se entregan para ser acopiados en el local de la cooperativa, pasan por un estricto control de calidad que realizan las integrantes del Comité de Administración. El porcentaje de rechazo a veces “puede ser hasta de 30 %”, porque no está bien tejido, cosido, blanqueado o la fibra está dañada; también debe cumplir con especificaciones de tamaño [Aidé, integrante del Comité de Administración]. Posteriormente, se empacan utilizando cartón, flechas y cintas; se guardan en bolsas de plástico para evitar que se ensucien y se envía por paquetería. Los productos que se entregan a Corazón Verde se llevan directamente a la Ciudad de México.

La elaboración de las esponjillas de baño y demás productos es un trabajo principalmente de las socias artesanas, aunque en diversas ocasiones se involucran otros miembros de la familia, quienes de manera solidaria

apoyan a las socias, para cubrir la cuota de entrega comprometida. “Hay esposos a los que les gusta tejer y lo hacen por las tardes mientras descansan o ven televisión” (Sebastiana). Los esposos desempeñan labores principalmente en el campo, en la agricultura, en la construcción o en algún oficio.

Ingresos y administración de la cooperativa

Según los cálculos de algunas de las socias de la cooperativa, de cinco pencas de maguey sale un manojo o madeja de fibra y el hilo alcanza para elaborar 20 esponjillas (Rosalía y Paula). Actualmente, el precio de las esponjillas de baño que venden a The Body Shop es de 2 USD, aproximadamente 40 MXN (en junio de 2020), de ese pago reciben 25 MXN, y 15 se quedan para el fondo y gastos de operación de la cooperativa (material, agua, luz, teléfono, pago para las integrantes del Comité, para el trabajo de empaque y para el transporte y envío de productos [Agustina]). Además, se va creando un fondo de ahorro con lo que se compran despensas que se entregan a las socias el 10 de mayo y un ahorro monetario que les entregan en diciembre, es un excedente que se distribuye de manera equitativa entre las socias y, en caso de necesitar dinero, les pueden hacer un préstamo, aclarando que esto es “para las artesanas que son de confianza, honradas y cumplidas” (Anastasia). Aunque señalan que no existe un fondo para cubrir emergencias o problemas de salud.

Para cumplir con la entrega de 15 000 esponjillas cada tres meses, cada socia debería elaborar 100 piezas (son 150 socias en junio de 2021). Con esto, cada socia estaría en posibilidades de recibir un ingreso trimestral de 2 500 MXN. No obstante, hay socias que no alcanzan a elaborar tantas piezas por la exigencia en la calidad del producto, lo que intensifica el trabajo de las socias que sí pueden cumplir.

Cada tres años, las visitan representantes de la empresa para verificar que dan seguimiento a los principios de comercio justo y transparencia en el manejo y distribución de los recursos, y que los procesos de producción sean sustentables (Benita, integrante del Comité de Administración). Las socias señalan que el pago por pieza, principalmente las que entregan a The

Body Shop, no es suficiente, pero les proporciona un ingreso seguro y es una fuente de trabajo muy importante para la comunidad.

Comercialización

La comercialización ocurre ante todo por dos vías: el contrato con la empresa trasnacional The Body Shop, que hace la distribución a escala mundial, y por medio de la organización Ñepi B'ehña (Mujeres con Dignidad), para la comercialización en el país, aunque también venden de manera directa a quienes acuden a la cooperativa. A Corazón Verde le entregan en promedio 3 000 piezas, cada mes o cada dos meses, de productos variados, excepto las esponjillas de baño, que son producto exclusivo para The Body Shop.

Capacitación

De manera conjunta con Ñepi B'ehña, A. C., han impulsado procesos de capacitación; esto es importante porque con su participación en la cooperativa adquieren conocimientos y habilidades. A las integrantes del comité se les capacita en administración, elaboración de proyectos, cómputo, internet, manejo de inventarios, control de calidad, ecotecnias, corte y confección, costura, tejido e igualdad de género, entre otros cursos. También promueven talleres para las demás integrantes de la cooperativa, en temas sobre derechos de las mujeres “indígenas”, sustentabilidad, derechos sexuales y reproductivos, migración y economía, entre otros [Ya Munt's'i B'ehna, 2020].

REVALORACIÓN DEL TRABAJO DE LAS MUJERES

En este proceso, hay una revaloración del trabajo de las mujeres a las que históricamente se les han asignado los cuidados. Tienen una concepción amplia del cuidado que abarca a la familia, la cooperativa, la tierra, la

comunidad, entendida como la comunidad social articulada a lo ecológico-ambiental.

Su trabajo se ha convertido no sólo en una fuente complementaria de ingresos para su familia, sino en un proceso de reapropiación de diversos espacios de decisión, en la familia, la cooperativa y la comunidad. Hay una recuperación, en diversos grados e intensidades, dependiendo de cada caso, del espacio doméstico que, como señala Segato [2016], fue despolitizado por la modernidad/colonialidad perdiendo sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público y que, al convertirlo en espacio cerrado, infranqueable, es vulnerable, frágil y escenario de diversas crueldades “que ocurren cuando desaparece la mirada de la comunidad sobre el mundo familiar”. Lo que derivó en la desintegración de “la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción” [Segato, 2016: 122].

Esta experiencia les ha permitido transgredir las distancias jerárquicas, con los esposos, suegros, cuñados y con autoridades de la comunidad, salir del ámbito privado de la casa y compartir preocupaciones, alegrías, proyectos y sueños. Manifiestan con orgullo su experiencia: “a mí me da gusto porque ese trabajo... es bonito... es una herencia de años... yo sí le echo ganas, pues... sí nos ayuda mucho... cumplir, este, los pedidos... es un bien para nosotras, es un apoyo que recibimos” (Anastasia, integrante del Comité de Administración de la Cooperativa).

Consideran que tan importante es el ingreso que reciben de las remesas para cubrir gastos de la casa o para su construcción, como el ingreso que ellas perciben por su trabajo. Esto se evidenció con la pandemia, ya que continuaron trabajando, mientras que algunos familiares quedaron desempleados.

Expresan las disputas que han tenido que enfrentar en la familia y en la comunidad, las constantes tensiones para lograr el reconocimiento y el respeto a su trabajo y a su organización, en procesos que las han llevado a enfrentar no sólo a los otros, sino a sí mismas, pero las mujeres de la cooperativa han ido rompiendo o al menos fracturando algunas de las prácticas del patriarcado. Señalan que en este proceso ha sido fundamental la labor de las asesoras: “fue a través de ellas que aprendimos a hablar el español... a perder el miedo al hablar con la gente en público, a conocer a la

gente” (Agustina). Se identifica una disputa contra la dominación y explotación de las mujeres “indígenas” y de la “naturaleza”, que articula el trabajo colectivo, lo étnico, su cosmovisión, sus saberes y prácticas para la preservación del territorio y de sus formas de vida y organización.

RELACIONES DE PODER, ORGANIZACIÓN COMUNITARIA Y AUTORIDAD COLECTIVA

Las mujeres que participan en la cooperativa han incidido en transformar las relaciones de poder dentro y fuera del ámbito doméstico. Participan en procesos de negociación y disputa, tanto con miembros de la familia para participar en la cooperativa, como con amigos y conocidos para allegarse de la materia prima y de la disposición de tierra para cultivar el maguey. Asimismo, negociaron con las autoridades y con la comunidad para contar con un terreno y construir el local.

Se reconocen como sujetas políticas que han impulsado un cambio importante en su comunidad. La dinámica de trabajo en la cooperativa demanda su participación en asambleas, en procesos organizativos, en la toma de decisiones; incluso, salir de la casa y de la comunidad, a veces por varias horas, teniendo que enfrentar la cultura patriarcal que se reproduce dentro de las familias y de la comunidad:

llegamos a tener problemas, pero yo animaba a mis compañeras... les decía problemas son problemas vamos a echar andar la cooperativa... estamos trabajando limpiamente para ayudar a nuestra familia y pareja; porque aquí en la comunidad no hay trabajo fijo para nuestros esposos... así hemos podido sacar adelante a nuestra familia y a nuestro esposo en el cargo que le encomienda el pueblo (Agustina, socia y primera presidenta de la cooperativa).

En este contexto, las Mujeres Reunidas inciden en los diversos ámbitos de la existencia social como jefas de familia, generadoras de ingresos, participantes en procesos organizativos, en la toma de decisiones, cuidadoras de la familia, la comunidad y la Madre Tierra, a partir de la reconfiguración de las formas de organización comunitaria, de sus saberes y prácticas que históricamente han estructurado a la comunidad. Esto genera tensiones en donde intervienen diversas formas de ejercicio del poder: como dominación, pero también como servicio, impulso y acción creativa.

Organización comunitaria y autoridad colectiva

En la comunidad de El Alberto, persisten sus formas propias de organización comunitaria por medio de las asambleas, el sistema de cargos rotativos y las faenas. La asamblea es la “máxima autoridad y es el espacio donde se resuelven los asuntos más relevantes para la comunidad, mediante el consenso y el voto democrático” [López, 2019: 5]. El sistema de cargos articula un “complejo entramado de representaciones en los ámbitos civil y religioso” [Quezada, 2018b: 5], se otorga un servicio, de manera honoraria, que es altamente valorado por la comunidad. Las faenas, trabajo colectivo en beneficio de la comunidad, y las cooperaciones, son obligatorias, quienes viven fuera de la comunidad tienen que pagar la faena o encargarla a algún familiar o amigo. También participan las mujeres si no tienen esposo o si son madres solteras.

El sistema de mayordomía, como parte de la organización comunitaria, en algunos casos está siendo reemplazado por los comités; por medio de la cooperación de los vecinos, organizan diferentes fiestas, sobre todo patronales [Moreno, Garret y Fierro, 2016: 17], mediante relaciones de solidaridad y reciprocidad que involucran incluso a los migrantes, “es una de las formas de vincularse con la comunidad, de seguir perteneciendo con todos los derechos y obligaciones... [como] los derechos de acceso a la tierra y uso del panteón” [Moreno, Garret y Fierro, 2016: 17-18].

Las autoridades se organizan mediante delegados municipales, elegidos en asambleas, que el gobierno del estado reconoce [Moreno, Garret y Fierro, 2016: 18]. La asamblea es el primer nivel de la organización comunitaria, el segundo es el ejido y el tercero es el de organizaciones migrantes.

Identidad étnico-cultural y religiosa

En El Alberto conviven católicos y cristianos. De los 767 habitantes registrados, 268 se adscriben a la religión católica y 479 a la protestante/cristiano evangélica; 20 se declaran sin religión [Inegi, 2020b]. La religión y las prácticas religiosas se han diversificado. Dentro de la organización comunitaria lo religioso no se separa de los otros ámbitos de la vida. “La construcción de la identidad hñähñú está imbricada estrechamente con lo

sagrado, desde su presencia como protector del espacio físico, hasta el sistema político-religioso, en donde la escala de autoridad involucra alternativamente ambas dimensiones” [Garret, 2004: 136].

Católicos y cristianos comparten el terreno donde se ubica el cementerio, la organización comunitaria tiene una función de cohesión, sentido y significado de sus relaciones y prácticas. Sin importar la religión que profesen, los miembros de la comunidad participan en las festividades, las prácticas religiosas individuales pertenecen a la vida familiar o privada, a la congregación y a la singularidad de cada persona, ya que dentro de una familia puede haber integrantes que profesen una religión u otra.

En la cooperativa interactúan católicas y cristianas, permitiendo articular la reproducción de la riqueza material y la riqueza simbólica, heredada de sus padres y abuelos, renovada o recreada por las socias, en procesos en los que se identifican importantes logros, pero también retos y contradicciones.

LOGROS, RETOS Y CONTRADICCIONES

Entre los principales logros podemos señalar la construcción de una propuesta de trabajo y de vida que se orienta a la sustentabilidad descolonial y a la interculturalidad crítica, con la recuperación y revaloración de sus saberes y prácticas ancestrales y el diálogo de saberes (científico y no científico), fortaleciendo la organización comunitaria, el trabajo colectivo, la socialización del poder y el cuidado y respeto de la Madre Tierra.

Se ha configurado un proceso de subjetivación política, de toma de conciencia para cambiar la situación de opresión en que se encontraban, cuestionando y desafiando al patrón de poder moderno-colonial capitalista, patriarcal y destructor de la Madre Tierra. Las participantes promueven el respeto y cuidado de la Madre Tierra mediante la producción agroecológica del maguey; la creación de bancos de semillas para salvaguardar la biodiversidad; la elaboración de compostas para nutrir los suelos; el impulso de huertos familiares para la producción agroecológica de alimentos frescos, nutritivos y saludables para sus familias; la implementación de ecotecnias (captación de agua y el uso de estufas ahorradoras de leña); y el uso de fibras naturales biodegradables que sustituyen en gran medida el uso del plástico, logrando impactos no sólo en el ámbito local sino mundial.

La restitución de relaciones de reciprocidad y solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, con el intercambio de trabajo y productos del trabajo sin mediación del mercado capitalista y del dinero: cargos comunitarios, faenas y apoyo entre las socias de la cooperativa, trabajo colectivo, participación en comités, promoción del comercio justo y los procesos de transparencia.

La revaloración del trabajo de las mujeres, el reconocimiento de la comunidad y específicamente de los varones, de su familia y de ellas mismas. En algunos casos, aunque esporádicos, han propiciado que sus parejas que migraban regresen y se queden a trabajar en la comunidad. Con sus ingresos, han podido resolver algunas de las necesidades más apremiantes de su familia. Han logrado cierta libertad y autonomía para trabajar y participar en la toma de decisiones, reapropiándose de diversos espacios, contribuyendo a fortalecer la organización y participación familiar y comunitaria, los lazos afectivos, de confianza y seguridad. Lo que se expresa en una lucha contra el coyotaje, el patriarcado y el racismo.

Ya que estas experiencias están insertas en el actual patrón de poder, y en un contexto de mercado al que tienen que recurrir para resolver diversas necesidades, también enfrentan retos y contradicciones.

Entre los retos está el relevo generacional; actualmente, la más joven de las socias tiene 34 años y la mayoría tiene más de 50. Señalan que: “de aquí a unos diez o quince años, si no se integran más, se quedará sin trabajadoras la cooperativa” (Agustina).

Otro reto es el deterioro de la salud, señalan que este trabajo a largo plazo daña la vista porque la mayoría de los productos se elaboran con la fibra muy blanca; además, debe tejerse con gran precisión. Se evidencia cuando se empieza a deteriorar la vista porque los productos presentan fallas en el tejido. Otro reto es reducir lo más posible el porcentaje de rechazo de productos para cumplir con la alta calidad que demanda su comercialización.

También plantean la necesidad de automatizar o mecanizar procesos para descargarse de trabajo físico. Esto requiere recursos financieros para la compra de hiladoras, con tecnologías propias y sencillas que no impacten el medio ambiente y el ecosistema.

Además, se identifica la necesidad de fortalecer el diseño y construcción de políticas no estatales que contribuyan a contar con un respaldo efectivo en caso de enfermedad, un ahorro significativo para emergencias. No

obstante, esto demanda la generación de más excedentes incrementando la producción, negociar un precio más elevado por sus productos o generar un autoahorro colectivo entre personas que se tienen confianza para financiar eventualidades.

Entre las contradicciones se puede señalar que, a pesar de la importancia que han adquirido las mujeres de la cooperativa, en muchos casos se siguen fomentando las relaciones patriarcales, la división sexual del trabajo y las jerarquías en la familia, que se conciben como procesos naturales y no como producto de relaciones de poder que perpetúan las asimetrías, la dominación y explotación de las mujeres. Se sigue viendo su trabajo como actividad secundaria y sus ingresos monetarios se consideran complementarios.

Aunque su inserción en el mercado mundial es apegada a los principios del comercio justo, para cumplir con los compromisos de entrega de los productos, algunas veces deben recurrir a la compra de la fibra de otros productores u otras comunidades, asumiendo que la producción es agroecológica sin tener la certeza y sin saber si su producción deriva de la sobreexplotación del trabajo y de la tierra; es decir, de la extracción excesiva de bienes naturales que pone en riesgo su regeneración. Esto genera tensiones, ya que deben ajustarse a los ciclos de reproducción del capital, reproduciendo de este modo la subordinación y la dependencia respecto de los circuitos centrales del mercado global.

También una parte importante de sus ingresos se destina a que los hijos estudien para que busquen mejores condiciones de trabajo y de vida, que generalmente se conciben fuera de la comunidad y del trabajo en el campo. Esto conlleva tensiones en sus concepciones y sus prácticas, promoviendo otras formas de vida vinculadas con el imaginario del “desarrollo”, el bienestar material y la acumulación de riqueza.

REFLEXIONES FINALES

Las Mujeres Reunidas han logrado impulsar un proceso amplio e integral que incide en la transformación de su realidad ecológica-ambiental e intercultural, poniendo en cuestión las relaciones de poder, de dominación y explotación que las racializan y que deslegitiman el valor de su trabajo,

de sus formas de organización y de vida comunitaria. Esto les ha permitido tener diversos logros y también enfrentar retos.

Esta experiencia, como parte de la realidad social, es heterogénea, con avances, retrocesos y diversas tensiones; en donde están presentes tanto relaciones de poder como relaciones de solidaridad y reciprocidad. De manera contradictoria, van construyendo otras formas de sentipensar y practicar la sustentabilidad ecológico-ambiental e intercultural, buscando erradicar las relaciones de dominación y explotación que estructuran el patrón de poder moderno-colonial capitalista, patriarcal y destructor de la Madre Tierra.

Experiencias como ésta muestran que el potencial creativo y transformador de la interculturalidad crítica radica no sólo en el reconocimiento de la diversidad, sino en la posibilidad de construir saberes y prácticas alternativas en disputa contra todas las formas de opresión y en favor de la vida. La interculturalidad crítica se articula no como resabios del pasado o como fases precapitalistas o atrasadas, sino que abre horizontes alternativos de sentido histórico afirmando el reconocimiento de sus lógicas de reproducción social articuladas a los ciclos de vida de la Madre Tierra, para propiciar su regeneración.

Enfrentan una realidad compleja en la que disputan espacios de trabajo y participación en la toma de decisiones, luchan contra las relaciones de poder que históricamente han estructurado a la comunidad, recuperando y revalorando su identidad étnica, su cultura y sus formas de vida, logrando cierta autonomía económica y política. Han gestionado apoyos gubernamentales del Programa Opciones Productivas de la Sedesol y del Programa Agromercados de la Sagarpa, cuyos recursos utilizaron para fortalecer su proyecto, desde su cosmovisión, sus saberes y sus prácticas (organización comunitaria, trabajo colectivo, socialización del poder, relaciones de reciprocidad y solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra), superando el carácter asistencialista, individualista, patriarcal y productivista de las políticas públicas estatales.

Asimismo, van construyendo políticas públicas no estatales; es decir, acciones transformadoras desde y para la comunidad, orientadas a superar diversas formas de opresión y la destrucción de la Madre Tierra. Las Mujeres Reunidas han impulsado la producción agroecológica, la sustitución del plástico por materiales biodegradables, el comercio justo,

la horizontalidad en las relaciones de trabajo, la distribución equitativa del excedente, la rotación de cargos, la conformación de una caja de ahorro y préstamo, la promoción de ecotecnias y huertos familiares, la revaloración del trabajo de las mujeres y su participación en la toma de decisiones. Inmersas en procesos contradictorios, muestran su fortaleza y creatividad para resolver problemas, generar ingresos, cuidar de ellas, de su familia y de la comunidad, y restituir las relaciones de reciprocidad y la solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, buscando la reproducción ampliada de la vida. Esto genera una constante tensión con la acumulación de capital, el patriarcado, el racismo, las políticas estado-céntricas, el eurocentrismo y la colonialidad del poder.

Esto plantea retos importantes para una comprensión descolonial de la sustentabilidad desde una perspectiva ecológico-ambiental y de interculturalidad crítica que, desde experiencias como la de la cooperativa de las Mujeres Reunidas, nos permiten dimensionar el efecto que tiene la recuperación y revaloración de sus saberes y prácticas ancestrales, en estos momentos de crisis del patrón de poder moderno-colonial capitalista. Su lucha se puede entender como una propuesta política anclada en un territorio y en un contexto específico que es abierta a la imaginación creativa, y que prefigura la construcción de formas otras de organización del trabajo y la vida, que tienden de manera contradictoria a la “sustentabilidad” descolonial.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayón, Yanet [2007], *Estudio etnofarmacológico de las diferentes especies endémicas de agave en la medicina tradicional del Estado de Hidalgo*, tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Bartra, Armando [2006], *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, México, UACM, Ítaca/CEDRSSA.
- Bobadilla, Ernesto; Juan Pablo Flores Padilla; Fernando Ochoa Ambriz y Mauricio Perea Peña [2019], “El efecto de la modificación al artículo constitucional en el relevo generacional del sector agropecuario en México”, *Brazilian Journal of Development*, 5(7): 7597-7611.

- Colmex [2021], *Diccionario del Español de México*, Colegio de México, <<https://cutt.ly/Tw7M8hWm>>, consultado el 1 de septiembre de 2021.
- Corazón Verde [2022], “Nuestro sello de comercio justo con equidad”, <<https://cutt.ly/rw7M4j88>>, consultado el 3 de marzo de 2022.
- Garret, Gabriela [2004], “Comunidad étnica y comunidad religiosa. Apuntes para comprender la conversión religiosa entre los hñähñú de Ixmiquilpan, Hidalgo”, *Estudios de Cultura Otopame*, 4, IIA-UNAM.
- Gutiérrez, Raquel [2021], “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, en M. Menéndez y M. García (comps.), *La vida en el centro. Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*, México, Bajo Tierra.
- Inegi [2020a], *Panorama sociodemográfico de Hidalgo. Censo de Población y Vivienda 2020*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- _____[2020b], *Censo General de Población y Vivienda 2020. Principales resultados por localidad (ITER)*, microdatos, <<https://cutt.ly/Qw7M7ynh>>, consultado el 7 de marzo de 2023.
- _____[2018], *Marco geoestadístico*, México, Inegi.
- Lange, B., D. Thomas y A. Sarat (eds.) [2013], “From economy to society? Perspectives on transnational risk regulation”, Emerald Books, *Studies in Law, Politics, and Society*, vol. 62.
- López, Ingrid [2019], *Redes sociales: un análisis de fortalezas y debilidades de la cooperativa Ya Munts’i B’ehña*, tesis para obtener el título de actuaría, México, Facultad de Ciencias, UNAM.
- Mies, María [2019], *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Milenio [2012], “Mujeres indígenas se convierten en exportadoras”, *Diario Milenio*, 7 de marzo, <<https://cutt.ly/Dw7M5okB>>, consultado el 17 de febrero de 2021.
- Moreno, B.; M. Garret y U. Fierro [2016], *Otomíes del Valle del Mezquital. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Mujeres Bacanas [2022], “Anita Roddick (1942-2007)”, <<https://cutt.ly/ww7M5VpO>>, consultado el 2 de marzo de 2022.
- Olivera, Mercedes [2014], “La dimensión de género en las situaciones de guerra y las rebeldías de las mujeres en México y Centroamérica”, en

- F. Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo Nieto, Eva Capece y Börries Nehe (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, vol. III, México, UAM/BUAP/Ciesas: 387-410.
- Quadrantin, Hidalgo [2018], “Hidalgo primer lugar nacional en producción de maguey”, *Quadrantin, Hidalgo*, periódico digital, <<https://cutt.ly/kw7M6ScQ>>, consultado el 10 de octubre de 2022.
- Quezada, María Félix [2018a], “Migración internacional y desarrollo local: la experiencia de dos localidades otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, México”, *Región y Sociedad*, núm. 73.
- Quezada, María Félix [2018b], “De campesinos indígenas a promotores de turismo. La experiencia del ejido San Cristóbal Hidalgo, México”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, vol. 15, núm. 2.
- Rubio, Blanca [2001], *Explotados y excluidos. Los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma de Chapingo.
- Sánchez Ramírez, A. [2018], *Agave e ixtle en la cooperativa Ya Muntsi B’ehña de la comunidad indígena El Alberto (Ixmiquilpan, Hidalgo, México): ¿un manejo hacia la sustentabilidad?*, tesis de licenciatura en biología, UNAM.
- Segato, Rita [2016], *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- SIAP [2022], “Monografías de productos agroalimentarios mexicanos: maguey forrajero”, Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, Gobierno de México, <<https://www.gob.mx/siap/documentos/monografias>>, consultado el 10 de octubre de 2022.
- SIAP [2018], “Maguey pulquero: el estado de Hidalgo destacó en 2017 con 69.6 % de la producción nacional”, <<https://cutt.ly/Hw71qODj>>, consultado el 10 de octubre de 2022.
- Taller de Costura [2003], *Informe del proyecto: comercialización de productos artesanales con la fibra del maguey*, Hidalgo, Taller de Costura de las artesanas de El Alberto, Ixmiquilpan.
- Toledo, Víctor [2015], “¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico-política”, *Interdisciplina* 3, núm. 7: 35-55.
- Welsh, Adriana [2022], “Nuestra historia”, Corazón Verde <<https://cutt.ly/Tw7M894t>>, consultado el 3 de marzo de 2022.

Ya Munts'i B'ehna [2020], "Lo que hacemos", <<https://goo.su/U3P4z>>, consultado el 3 de marzo de 2021.

Relación de diálogos

Adriana Welsh (asesora).

Aidé (socia e integrante del comité de administración, encargada de recepción).

Agustina (socia y primera presidenta de la cooperativa).

Anastasia (socia e integrante del comité de administración, encargada de recepción de productos).

Benita (socia e integrante del comité de administración, encargada de dar avisos).

Concepción (presidenta y socia del comité de administración de la cooperativa).

Hilaria (socia de la cooperativa).

Ignacia (socia de la cooperativa).

Josefina (socia de la cooperativa).

Lázara (socia de la cooperativa).

Luciana (socia de la cooperativa).

María (socia de la cooperativa).

Paula (socia de la cooperativa).

Rosalía (socia e integrante del comité de administración, encargada de empaque).

Sebastiana (socia de la cooperativa).

Tomasa (socia de la cooperativa).

III. BALANCE GENERAL

10. HACIA LA “SUSTENTABILIDAD” DESCOLONIAL: ENSEÑANZAS DESDE EXPERIENCIAS COLECTIVAS EN MÉXICO

*Dania López
Boris Marañón*

A lo largo de este libro se ha tratado de sentipensar sobre el carácter histórico-estructural de la crisis ecológico-ambiental y se ha planteado que la misma ha sido generada por la forma en que la racionalidad occidental organiza la vida en el capitalismo: se trata de una instrumentalización de la racionalidad y de una racialización de las relaciones sociales. La racionalidad occidental prometía en sus orígenes la liberación humana; pero tenía inherente un componente de dominación tanto de la humanidad como de la “naturaleza” que la condujo a la instrumentalización para la reproducción y acumulación de capital. A esta dimensión, se articuló desde el siglo xvi la jerarquización de la población mundial y legitimación de la desigualdad social según criterios fenotípicos: la racialización de las relaciones sociales. Se legitimó tanto la desigualdad social según el criterio de “raza” (articulado al sexo-género-sexualidad y clase), como la consideración de “naturaleza” como un objeto, proceso mental que se remonta hasta los griegos, pasa por el cristianismo en el denominado medioevo y se profundiza en la modernidad/colonialidad. Se establecen relaciones sujeto-objeto en los diferentes ámbitos de la existencia social basándose en el dualismo cartesiano, en el antropocentrismo y en el lucro.

Así, la crisis ecológico-ambiental no puede caracterizarse como antropoceno, sino como capitaloceno, no es la humanidad en general la que está ocasionando estas rupturas ecológicas, sino la humanidad regida por relaciones de poder y una racionalidad inherentes al capital y la sociedad capitalista.

Acercas de la discusión sobre la “sustentabilidad” hegemónica y la “sustentabilidad” súper fuerte, se llegó a la conclusión de que la primera (equilibrio

entre lo ambiental, lo social y lo económico, velando por las generaciones futuras) es una ideología que no cuestiona radicalmente la acumulación de capital, que subordina las preocupaciones ambientales y ecológicas a los objetivos de crecimiento económico, que apuesta por innovaciones científicas y tecnológicas, así como por instrumentos económicos, para contener, infructuosamente, la presión del produccionismo, consumismo y la reproducción del capital sobre los “recursos naturales”. Esta mirada no advierte que el problema ecológico-“ambiental” tiene en la base relaciones de poder y una creencia perceptiva, una representación social sobre la “naturaleza” asociada al dualismo cartesiano y a la consecuente separación sujeto-objeto, sociedad/“naturaleza”, colocando a ésta al servicio de aquélla. La “sustentabilidad” súper fuerte constituye una forma de abordar el problema de manera más compleja, incorporando múltiples valoraciones sobre la “naturaleza” (religiosas, sociales, culturales, históricas, simbólicas), plantea el reconocimiento de otros saberes, reconoce a la “naturaleza” como patrimonio cultural y propugna por una política ambiental participativa; pero, pese a sus notables aportaciones, se mantiene dentro del paradigma hegemónico, pues no introduce de manera explícita y compleja la problemática del poder, la dimensión de la colonialidad en la modernidad capitalista y, por tanto, no reconoce, desde una perspectiva intercultural crítica, las cosmovisiones, saberes y prácticas de los sectores populares, sobre todo de los “indígenas”, para lograr su reproducción social partiendo del cuidado y con la Madre Tierra, reconociéndose como parte de ella.

De este modo, se elaboró un nuevo concepto: la “sustentabilidad” descolonial, que plantea el abordaje de este problema desde la totalidad social, de las relaciones de poder en la modernidad/colonialidad capitalista, destacando el poder social o socialización del poder como erradicación del poder como dominación, explotación y discriminación, en todos los ámbitos de la vida social, para sentipensarlo y practicarlo como servicio, como acción creativa para la organización de la vida en su totalidad. Así, la “sustentabilidad” abarca, en primer término, las relaciones entre lo humano y lo no humano, desde una perspectiva intercultural, no dualista ni antropocéntrica, como la de los buenos vivires. En segundo término, la sustentabilidad en todos los ámbitos de la vida social supone construir un conjunto de reglas de coexistencia humana y con la Madre Tierra, basada en la autogestión y en el autogobierno.

En relación con la necesidad de evaluar los logros y contradicciones de los colectivos en su accionar diario, es necesario destacar, entre los primeros, la puesta en práctica de la producción agroecológica, el uso de ecotecnias, la poliaktividad, la defensa del territorio, el trabajo colectivo y la toma colectiva de decisiones.

En Tosepan (Puebla), Olintlalli y Huerto Roma Verde (CdMx) y la Red de Amaranto (Oaxaca), explícitamente señalan que su producción es agroecológica caracterizada por la rotación y diversidad/asociación de cultivos, el uso de biofertilizantes e insecticidas biológicos, el mantenimiento y la recuperación de la fertilidad de suelos, la creación de bancos de semillas criollas, entre otras prácticas.

Tosepan tiene sus jardines de café —Kuoujtakiloyan— y sus milpas —Milaj—. El primero es un policultivo tradicional humanizado en el que se ha introducido y adaptado el café, manteniendo la diversidad de especies vegetales —120 variedades distintas— que se utilizan para la alimentación, la salud, la construcción, así como para la venta en mercados locales, nacionales e internacionales. Esta práctica tiene mucha relevancia en la “fabricación” de agua, la conservación de suelos, el mantenimiento de la biodiversidad, la retención de carbono, la reducción o eliminación de la contaminación por uso de agroquímicos y la reducción del consumo de agua en el beneficio del café. En Huerto Roma Verde tienen su mandala, el área de siembra donde se cultivan las semillas que provienen de la semillateca y de las que se recuperan/seleccionan las semillas para futuras siembras. Las camas de cultivo se organizan considerando el criterio de asociación de cultivos de los sistemas agroforestales, se dividen en tres carriles: en el centro se ponen especies que ayudan a fijar nitrógeno y se siembran algunos árboles que no interfieren con el desarrollo de las hortalizas sembradas en los carriles laterales; en las esquinas se colocan especies aromáticas que contribuyen a controlar las plagas. El mandala se articula con otras áreas importantes en el Huerto: la semillateca, el invernadero —donde se germinan las plantas— y el área de reciclaje comunitario —desde donde se obtienen los residuos orgánicos para preparar los sustratos, las compostas y los lixiviados—. Olintlalli tiene su chinampa demostrativa. Las chinampas se caracterizan por su alta productividad sin que esto vaya en detrimento de la “naturaleza”; de hecho, las chinampas y los canales o *apantles* que las alimentan de agua, así como los ahuejotes —el árbol que

las sostiene— son considerados el hogar del axolote mexicano, animal que es indicador de la buena calidad del agua y símbolo de Xochimilco, además de otras especies nativas como el charal blanco, el *michipeto* y la rana moctezuma. En dicha chinampa, se producen alrededor de 100 especies de flores y hortalizas al año, entre las que se cuentan 10 variedades de jitomate. La producción es a cielo abierto y libre de agroquímicos, respetando el sistema de chinampa y recuperando técnicas como la del *chapin*. Por último, en la Red de Amaranto, la preparación de las compostas es fundamental en su apuesta agroecológica para el cultivo de este cereal en las parcelas.

En los casos de Ya Munts'i B'ehña (Mujeres Reunidas) y de la Unión de Mujeres de Las Manzanas —ambas en Hidalgo—, no se ha explicitado un trabajo desde la agroecología, pero sus prácticas implican acciones de cuidado y conservación del monte, dada la centralidad que el maguey y la lechuguilla tienen en sus actividades productivas y formas de vida para la primera, y de las plantas medicinales para la segunda. En ese sentido, en la primera cooperativa elaboran compostas y abonos naturales para mejorar los suelos, que son en gran parte arenosos y desérticos, también reforestan y cuidan semillas. Además, del maguey se obtiene aguamiel para la producción de pulque, se extraen gusanos comestibles, se utilizan las pencas para cocer barbacoa y la piel para la preparación de mixiotes, así como la producción de abono orgánico. La Unión de Mujeres Las Manzanas encuentra la mayoría de las plantas medicinales en el monte: 54 %, aunque su provisión es diversificada. Cuando las mujeres detectan escasez en las plantas, deciden reducir la producción de medicamentos. Asimismo, han utilizado los conocimientos que tienen del monte para cuidar de aquellas plantas medicinales que reproducen en el traspatio: ensayan en semilleros y combinan dotaciones de luz, viento, agua y tierra.

En los colectivos y las cooperativas usan diversas ecotecnias que contribuyen a una relación más armoniosa con la Madre Tierra. En Olintlalli, se han instalado zanjas biofiltro en los apantles que contribuyen tanto a la producción de hortalizas como al mantenimiento del hábitat de especies nativas; también cuentan con un sistema de captación de agua pluvial, baños secos y celdas solares. En el caso de Huerto Roma Verde, para el abastecimiento y recolección de agua se cuenta con una cisterna de 30 000 litros y el Tinacóatl; para el tratamiento de agua, biofiltros y biodigestores; para

el saneamiento, baños secos, biodigestores y punto rojo; para el tratamiento de residuos sólidos, en el caso de los orgánicos usan la bacteria chinampera, la paca compostera y la lombricomposta, y para los inorgánicos, en su Centro de Reciclaje Comunitario —que pertenece al gajo de Tecnologías adecuadas— se reciben, separan, manejan y comercializan los residuos; también se hacen esfuerzos por cambiar la mentalidad de “basura” a “residuos” y hacer conciencia sobre qué y cómo se está consumiendo. Para la producción de alimentos, tienen su sistema agroforestal —el mandala—, la hidroponía y la acuaponía, más la producción de hongos; y, para la fertilización de suelos, las compostas y lombricompostas. Por su parte, en Tosepan, a partir de su programa de vivienda sustentable, también se cosecha el agua de lluvia, se cuenta con baños ecológicos (secos) y con sistemas de generación de energía eléctrica (celdas solares) y calorífica (calentadores solares); asimismo, tienen estufas ahorradoras de leña —con un mejor control de las emisiones— y cuenta con sistemas de tratamiento de aguas residuales, más las compostas y lombricompostas y los gallineros de traspatio. En el caso de Las Manzanas y de Ya Munts’i B’ehña, el traspatio también es muy importante, y en esta última, además se suman las cisternas de ferrocemento para almacenar agua, las estufas ahorradoras de leña, los huertos familiares para promover el consumo de alimentos frescos y sanos, la conformación de granjas de pollos para el consumo, venta o intercambio. También se ha formado un Comité de Ecopromotoras que se encarga de dar seguimiento a las familias en labores de sustentabilidad, para el impulso de ecotecnias y nutrición familiar.

Otra característica de las diferentes experiencias es la poliactividad, pues desarrollan distintas actividades de acuerdo con las necesidades de las familias y la comunidad. En Tosepan, la producción agrícola es diversa (café, pimienta, frutales, hortalizas) y se combina con actividades apícolas, además de las de transformación y comercialización. También están las actividades de ecoturismo —Tosepan Kalli—, su cooperativa de ahorro y crédito —Tosepantomin—, comercializan materiales para construcción y aprovechan el bambú para esos fines. Asimismo, realizan actividades de educación y capacitación —Kalta—, han creado su cooperativa de salud —Pajti—, tienen su radio comunitaria, y de manera reciente, ofertan el servicio de telefonía celular. En Olintlalli, han combinado las actividades de agroturismo, ecoturismo y etnoturismo. En el Huerto Roma Verde, realizan

actividades de educación ambiental, producción agrícola en pequeña escala, acciones de capacitación y eventos culturales, todo con miras a contribuir a la regeneración de la Madre Tierra; además acompañan diversas campañas —Extinction Rebellion, EnvíoSinPlástico, entre muchas otras—. En Ya Munts'i B'ehña, las mujeres combinan las labores de cuidado con el trabajo asalariado, la artesanía con la agricultura y la cría de animales de corral y borregos, así como la venta de comida en la cooperativa de ecoturismo de El Alberto. En Las Manzanas, los trabajos de reproducción de la vida condicionan sus tiempos de trabajo colectivos, con arreglo a los cuales producen las medicinas y también pan de pulque y de manera familiar algunas producen orégano para la comercialización; además, la migración también contribuye en los ingresos familiares. Esta poliaktividad contrasta con la idea eurocéntrica del empleo, según la cual, en virtud de la venta de la fuerza de trabajo en el “mercado de trabajo”, se obtiene un ingreso con el cual se acude al mercado para resolver las necesidades, independientemente de si esos empleos resultan útiles o gratificantes. Asimismo, rompe con la concepción dualista de trabajo-vida, trabajo-ocio, producción-reproducción, pues en las experiencias esas líneas se desdibujan, dada la mirada integral que se tiene de la vida.

Considerando los distintos territorios de cada experiencia, éstas también han desplegado acciones de defensa y control del territorio. En Huerto Roma Verde, se ha defendido el espacio frente a las amenazas de desalojo y con la firme convicción de proteger y regenerar a la Madre Tierra. Olintlalli se defiende de la expansión de la mancha urbana y el cambio de vocación de las chinampas. En el caso de Tosepan, al insistir en la necesidad de mantener la diversidad en sus jardines de café, pero también a una escala mayor, en la Sierra Nororiental de Puebla contra los proyectos hidroeléctricos y mineros; además, dada la concepción de sacralidad de la Madre Tierra, en la región se han organizado Comités Regionales para la gestión del Agua.

Respecto al lugar que tiene la solidaridad y la reciprocidad en las experiencias en todas el trabajo colectivo es central. En Huerto Roma Verde, después de retomar los planteamientos del poder social de Toledo, se busca crear y multiplicar espacios comunitarios similares. El gajo de organización social busca *hacer comunidad* y engloba al BioVoluntariado, sobre el cual se sostiene en buena medida; recientemente, las becarias y

los becarios del programa Jóvenes Construyendo el Futuro también han ganado gran relevancia. En ambos casos se espera que se establezca una relación de reciprocidad —dar/recibir/devolver—: entregar trabajo/esfuerzo/creatividad para recibir capacitación/aprendizaje. También se han impulsado los procomunes con la idea de garantizar de manera colectiva el funcionamiento del espacio.

En Olintlalli, dado que nació como una cooperativa familiar, han aprovechado la solidaridad-reciprocidad desde las relaciones de parentesco, la cual se amplía con los trabajadores de las chinampas que no son socias o socios, a quienes les han prestado una chinampa desde el año pasado para que ellos cultiven y comercialicen. Esa reciprocidad se advierte también en la conformación del Mercado de las Cosas Verdes —Tiankisquitil— en 2015, donde varios productores decidieron aliarse para comercializar sus productos de manera colectiva, y en relaciones de reciprocidad también con los consumidores a quienes llaman aliados, pues se asume un compromiso en el que los productores reciben un trato justo, mientras los consumidores aliados reciben alimentos sanos. En las fiestas también se identifica el convivir, el compartir, como algo característico de los habitantes de Xochimilco.

En Tosepan y entre los nahuas de la sierra nororiental de Puebla, la ayuda mutua es nombrada como *tamacapelis*, es el “ayudar para que luego me ayudes”, sobre todo en tareas de vivienda o agrícolas para las que se necesitan al menos dos personas, sin mediación del dinero. Existe además una compleja visión de trabajo, donde éste es parte de la vida y de la comunidad: *tapaleuil* (trabajo comunitario), *sentekilia* (trabajo familiar en la milpa) y *chiualis* (trabajo familiar doméstico).

En la Red de Amaranto, se ponen en práctica formas de trabajo colectivo que forman parte de la cotidianidad, como los tequios o las guezas, y que implican relaciones de reciprocidad, recibiendo el trabajo de otros para retribuirlo después con un trabajo semejante. Esto se advierte en la forma en que organizan el deshierbe y la cosecha en cada parcela, así como el acopio y la transformación que se hace ya en el espacio de la cooperativa.

En Ya Munts'i B'ehña, la familia apoya el trabajo de tejido de las mujeres, lo que a su vez fortalece la vida familiar y comunitaria, pues en alguna medida ayuda a contener la migración. La producción familiar (donde sin duda prevalece el trabajo femenino) es acopiada después en el

local de la cooperativa por dos o tres mujeres del Comité de Administración. Ahí la reciprocidad es a otra escala: las mujeres artesanas se comprometen a entregar un producto con altos estándares de calidad, en tanto que la cooperativa se compromete a pagar un mejor precio. También se han organizado en grupos de ahorro y préstamo en los que pueden participar todos los integrantes de las comunidades, y la cual es apoyada por Ñepi B'ehña (Mujeres con Dignidad), organización integrada por diversas cooperativas indígenas para la comercialización de sus productos en el país y desde la que se comparten espacios de formación en diversos temas. En el ámbito comunitario, en El Alberto las fiestas también son resultado de la organización y cooperación comunitaria mediante el sistema de mayordomías o comités.

Finalmente, en el caso de la Unión de Mujeres San José de Las Manzanas, las socias transitaron del trabajo aislado en sus hogares al trabajo colectivo y han registrado un proceso de subjetivación, de encuentro y revaloración de las mujeres, y el taller es un espacio de convivencia que trasciende la actividad productiva de la medicina. Ya se mencionó que aquí el trabajo en la cooperativa está sujeto al trabajo doméstico y las actividades de cuidado de las mujeres, entonces entre ellas se protegen y realizan las actividades que la compañera no puede hacer. No es la lógica de la competencia y el individualismo la que teje las relaciones sociales, sino la de la reciprocidad.

La reciprocidad también se advierte en la forma en que se toman las decisiones en estas iniciativas, en general es a partir de la deliberación y el consenso. La estructura de gobierno de la Tosepan se caracteriza por una asociación creativa de lo cooperativo y comunitario, concebidos desde la autogestión y la autonomía: desde el movimiento cooperativo se trata de garantizar la participación de las socias y los socios como individuos; en los pueblos indígenas se busca garantizar la cohesión comunitaria. En Huerto Roma Verde, desde el gajo de organización social se trata de establecer los compromisos para que el espacio funcione, tensionados entre la horizontalidad/verticalidad y proponiendo la holocracia y la transversalidad. En la Red de Amaranto, se realizan asambleas bimensuales para tomar las decisiones de manera conjunta y plantear nuevos proyectos. En Ya Munts'i B'ehña, las mujeres tienen reuniones periódicas y la autoridad colectiva es la de una cooperativa, lo mismo que en Olintlalli, pero dado

que es una cooperativa familiar, se realizan asambleas de manera cotidiana. En Las Manzanas, existe una rotación pausada de las responsabilidades del taller, su reglamento interno regula la asistencia, la puntualidad, la división de tareas y cuida el proceso de producción con calidad.

Así pues, la reciprocidad-solidaridad, y la forma concreta que toma en cada una de las iniciativas colectivas, contrasta con la forma eurocéntrica en que se entiende el trabajo y la autoridad colectiva, desde el individualismo, las jerarquías y los beneficios privados. Los trabajos femenino, familiar, voluntario y comunitario sostienen a todas y cada una de las experiencias aquí consideradas, y son trabajos que en muchos casos no son remunerados, o no en términos monetarios.

En tiempos de creciente contracción y precarización del empleo, el trabajo colectivo-cooperativo se muestra como una gran posibilidad para resolver las necesidades materiales y subjetivas de amplios sectores de la población; de hecho, ya lo hace. En algunos casos, está muy interiorizada en los colectivos, como Tosepan; en otros nacen para resolver algunas necesidades y en el proceso advierten que es necesaria la práctica colectiva, se hacen esfuerzos importantes para re-existir, buscando inspiración en aquéllas. En ciertas iniciativas, existe un abierto rechazo al trabajo asalariado, por sus extenuantes jornadas, por las relaciones de dominación y explotación implicadas, e incluso por la escasa o nula utilidad social y ninguna satisfacción personal. Por tanto, se aspira a trabajos autónomos, colectivos, creativos y liberadores, lo que no está exento de dificultades y se reconoce como uno de los grandes retos.

Igualmente, en el ámbito de la autoridad colectiva, se cuenta con espacios colectivos para tomar decisiones, en cada caso con sus particularidades, pero en abierto rechazo a las jerarquías. Y, más allá de la autoridad colectiva interna de las organizaciones, es posible advertir que se establecen relaciones de conflicto/cooperación/negociación con las autoridades locales y/o nacionales. En los casos de Mujeres Reunidas y Las Manzanas, se han disputado espacios de acción y participación en medio de estructuras patriarcales, caciquiles y asistenciales. Las socias deben enfrentarse a anquilosadas estructuras de dominación, pero han logrado negociar, por ejemplo, la cesión y/o construcción de sus espacios colectivos de trabajo. En Huerto Roma Verde, la relación se ha mostrado tensa, dada su condición de Okupa en la que la propiedad legal del predio es del Instituto de Seguridad

y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE), pero se han establecido acercamientos interesantes, como el de Semarnat, por ejemplo, que intentó hacer de este esfuerzo colectivo una política institucional al impulsar los Centros Ciudadanos para la Sostenibilidad. Por su parte, Tosepan, dada la legitimidad que tiene en la región y su creativa autoridad colectivo-comunitaria, se ha convertido en un referente que podría considerarse un espacio público no estatal de toma de decisiones. Los esfuerzos de las dos cooperativas de mujeres en Hidalgo se enmarcan en un régimen estatal que privilegia el clientelismo político y los cacicazgos,

Así, las iniciativas aquí presentadas sugieren o prefiguran formas otras de autoridad colectiva que tienden a constituirse desde procesos horizontales, la deliberación y el consenso, siendo la institución central la democracia directa, que se caracteriza por la revocación del mandato, la ausencia de remuneraciones y el mandar-obedeciendo; se trata del trabajo colectivo para la toma de decisiones y la coordinación como expresiones de reciprocidad y como inspiración para delinear políticas públicas, estatales y no estatales.

Respecto del lugar que ocupan las mujeres en las iniciativas colectivas, por un lado, se reconocen procesos de subjetivación política de la mujer (entendida como la toma de conciencia de la situación de opresión en la que se encuentran y sus esfuerzos por cambiarla), pues es innegable que ser parte de una cooperativa les ha dado satisfacciones varias —salir del espacio individual doméstico, revalorar su condición de mujeres, recuperar saberes, contar con una fuente de ingresos, etcétera—; pero, por otro, les ha implicado enfrentar y en cierta forma superar la cultura patriarcal que se reproduce dentro de las familias y de la comunidad, así como duplicar o triplicar sus jornadas de trabajo; además, en el caso de las experiencias de Hidalgo, las mujeres no son propietarias de la tierra, pues los títulos están a nombre de los comuneros.

Su trabajo se ha convertido no sólo en una fuente complementaria de ingresos para su familia, sino en un proceso de reapropiación de diversos espacios, en la familia, la cooperativa y la comunidad. En estos procesos, hay una revaloración del trabajo de las mujeres a las que históricamente se les han asignado los trabajos de cuidado, en una concepción amplia del cuidado que abarca la familia, la cooperativa, la tierra, la comunidad. El espacio doméstico recupera su dimensión pública, la cual le fue arrebatada

por la modernidad/colonialidad capitalista que separó artificialmente la esfera de la producción de la reproducción, priorizando la primera e infra-valorando la segunda.

Como balance general de las experiencias, es posible señalar que muestran valiosos aprendizajes que abonan a una perspectiva de la “sustentabilidad” desde la descolonialidad. Se trata de iniciativas muy diversas, en términos de antigüedad, de tamaño, contexto geográfico y perfil cultural-identitario, entre otros aspectos. Tosepan ha logrado consolidarse como un referente nacional de autoorganización social de base “indígena”; la cual contrasta, por ejemplo, con Huerto Roma Verde y su contexto urbano. No ha sido el interés de esta coinvestigación demeritar las diferencias; asimismo, reconocemos que en términos prácticos en algunos casos fue difícil aprehender sus aportes en ciertas dimensiones, como en el de la interculturalidad crítica. No obstante, lo que nos pareció relevante fue identificar cómo cada una de las iniciativas contribuye, desde sus espacios y especificidades, a rechazar y eliminar las relaciones de dominación y explotación entre humanos y con la Madre Tierra; esto es, sus tendencias hacia la descolonialidad y partiendo de la premisa de que la regeneración de la Madre Tierra es condición para la reproducción de la vida humana.

SEMBLANZAS

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL

Peruano-mexicano. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y maestro en Ciencias Sociales por Flacso México. Trabaja en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Profesor de licenciatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en el posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA

Licenciada en Economía y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Integrante de Colectiva Infinita y del Colectivo de Coinvestigación Descolonialidad del poder, Buenos vivires y solidaridad económica.

HILDA CABALLERO AGUILAR

Licenciada en Sociología, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Docente en licenciatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en el posgrado en Estudios Latinoamericanos, también de la UNAM. Trabaja en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

ROSALBA DEL VALLE

Originaria de Xochimilco. Egresada de la carrera de Biología de la UNAM. Socia fundadora de la Cooperativa Ecoturismo *Olintlalli*, a cargo de la Comisión Técnica. Impulsora, con otros colectivos, del Tianguis de las Cosas Verdes, *Tiankisquilitl*.

MARCO POLO TÉLLEZ

Abogado. Presidente del Consejo Administrativo de la Cooperativa Ecoturismo *Olintlalli* e integrante de la Coordinación del Tianguis de las Cosas Verdes, *Tiankisquilitl*.

CYNTHIA JUÁREZ

Egresada de la licenciatura de Relaciones Internacionales (UNAM). Ahí desarrolló su línea de investigación sobre la crisis hídrica de las ciudades. Ha colaborado en diferentes proyectos de investigación en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. Ha sido parte del comité organizador y fungido como moderadora del 3er Encuentro-taller “Descolonialidad del poder. Homenaje a Aníbal Quijano. Encuentros y diálogos descoloniales en diversidad de tiempos y espacios”. Ha participado en voluntariados dentro de diversas organizaciones.

ROSA PAMELA PALOMINO RUIZ

Antropóloga y maestrante en Estudios Latinoamericanos, explora la partería y la interculturalidad. Su trabajo incluye coautoría en publicaciones y proyectos sobre economía solidaria y descolonialidad del poder desde 2016.

PIERO BARANDIARÁN

Germinado en Perú, cultivado en México. Integrante de La Cuadra A. C., y Director de Proyectos de Huerto Roma Verde. Ha desarrollado y gestionado proyectos productivos y de Economía Bio-Social, así como metodologías de desarrollo comunitario basado en el Paradigma BioSistémico.

FRANCISCO AYALA

Fundador de La Cuadra A. C., y del Huerto Roma Verde, espacio donde se fomenta la permacultura urbana y la regeneración socioambiental. Es activista a favor de la vida y de la tierra que dejó el derecho y la política convencional para convertirse en hojalatero socioambiental. Impulsa desde el tercer sector diversos proyectos culturales y ambientales.

DANIELA RAMÍREZ CAMACHO

Investigadora feminista. Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM con la tesis “Ética y trabajo de cuidados en el cultivo agroecológico de alimentos. Pulque, amaranto y mujeres en Oaxaca, México”. Ha realizado investigación aplicada en torno a los derechos humanos y de las

mujeres desde organizaciones no gubernamentales y la academia. Practicante de la metodología de escucha mutua. Sus temas de investigación y acción son trabajo de cuidados, feminismos, ecofeminismos, agroecología.

DORA MARÍA MORENO LÓPEZ

De origen oaxaqueño, es enfermera y fundadora de la Red de Amaranto de la Mixteca en Tlaxiaco, Oaxaca, en el 2014. Actualmente, es presidenta de la Cooperativa de la Red de Amaranto de la Mixteca Oaxaqueña.

MINERVA HILARIO

Originaria de Agua Zarca, Tlaxiaco. Productora agroecológica de amaranto y de otros cultivos. Comerciante y artesana. Pertenece a un grupo de auto ahorro de mujeres.

ALMA ELISA ORTIZ SANTOS

Originaria de San Cristóbal Amoltepec. Integrante del Comité de Transformación de Amaranto.

ASUNCIÓN ORTIZ ROJAS

Originaria de San Cristóbal Amoltepec. Integrante del Comité de Transformación de Amaranto.

ALMA RAQUEL VÁSQUEZ ÁVILA

Originaria del Barrio San Bartolo, Tlaxiaco, Oaxaca. Integrante del Comité de Finanzas de la Red de Amaranto.

HILDA LÓPEZ BAUTISTA

Originaria de la Colonia Flores Magón, Tlaxiaco, Oaxaca.

MORGAN LÓPEZ LÓPEZ

Originaria de San Juan Mixtepec, Juxtlahuaca, Oaxaca. Integrante del Comité de Vigilancia y el Comité de Transformación de Amaranto.

JOZELIN MARÍA SOTO-ALARCÓN

Economista y doctora en Desarrollo Rural. Entre 2002 y 2017 coordinó proyectos productivos con enfoque de género en zonas rurales del Alto Mezquital hidalguense como colaboradora de Enlace Rural Regional. Desde el 2018 a la fecha, es profesora investigadora del Área Académica de Economía de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. Investiga sobre la teoría de género y feminista, las economías comunitarias y los estudios descoloniales en el ámbito rural. Pertenece al SNII nivel 1.

JUANA CHÁVEZ OTERO

Socia fundadora de la Unión de Mujeres San José de las Manzanas.

ANASTASIA MORALES CHÁVEZ

Socia fundadora de la Unión de Mujeres San José de las Manzanas.

EVA MUÑOZ MARTÍNEZ

Presidenta y socia fundadora de la Unión de Mujeres San José de las Manzanas.

CÁNDIDA MORALES CHÁVEZ

Socia fundadora de la Unión de Mujeres San José de las Manzanas.

TOMASA ROMERO MORGADO

Socia fundadora de la Unión de Mujeres San José de las Manzanas.

CONCEPCIÓN VICTORIO

Presidenta y socia de la cooperativa *Ya Munts'i B'ehña* (Mujeres Reunidas).

PAULINA GARRIDO BONILLA

De 2016 a 2024 se desempeña como la primera presidenta y representante legal de la cooperativa madre Tosepan Titataniske Sociedad Cooperativa Limitada. Así mismo, en el mismo periodo, funge como la primera presidenta de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske.