

Recuperación con igualdad de género y justicia climática



Recuperación con igualdad de género y justicia climática

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

Recuperación con igualdad de género y justicia climática /
Silvia Moreno ... [et al.]. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Ciudad
de Guatemala :
We Effect, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-444-4

1. Ecología. 2. Mujeres. 3. Alimentación. I. Moreno, Silvia.
CDD 305.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Feminismo / Ecología / Género / Cambio climático /
Buen Vivir

Diseño de tapa: Dominique Cortondo
Corrección: Licia López de Casenave
Diseño interior: Paula D'Amico

COLECCIÓN BECAS DE INVESTIGACIÓN

Recuperación con igualdad de género y justicia climática





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**

Pablo Vommaro - Director de la colección

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora Editorial

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi -

Producción Editorial

Equipo de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia

Gianatelli, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa

Arteaga, y Ulises Rubinschik

We Effect

Pia Stavås Meier - Directora Regional –
América Latina

Damaris Ruiz Ruiz - Directora Regional
Programas – América Latina

Natalia Quiñonez - Asesora Regional
Vivienda y Hábitat – América Latina

Revisión de contenido

Ever Guillén – Representante País H Colección
Becas de investigación ondures y El Salvador

Oscar Sanchez – Representante País Bolivia
Beatriz García Del Campo – Representante
País Colombia

Bertha Zapeta – Representante País - Guatemala

Ximena Loza – Asesora Regional Senior

Sara Avilez – Asesora Regional de Género

Gustavo Medeiros – Asesor Regional
Planificación, Monitoreo y Evaluación



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Recuperación con igualdad de género y justicia climática (Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2023).

ISBN 978-987-813-444-4



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Índice

Presentación	7
<i>Karina Batthyány y Pia Stavas Meier</i>	
Agenciamientos comunitarios por los derechos territoriales maya ixil en Guatemala y maleku en Costa Rica.....	11
<i>David A. Solís Aguilar y Alberto Gutiérrez Arguedas</i>	
Economías feministas campesinas: circuitos de cuidados de las vidas	71
<i>Carmen Alicia Acevedo Mariaca, Luz Dary Ruiz Botero, Natalia Sánchez Corrales, María Fernanda Pérez Arboleda, Alejandra Olarte Fernández, Luísa de Pinho Valle, Daniela Arenas Valencia, Teresa Cunha, Laura Daniela Toncón Chaparro y Emiliana María Diniz Marques</i>	
Apuesta a la vida. Mecanismos de resiliencia del Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA) ante la expansión extractiva y el despojo de su hábitat.....	143
<i>Elizabeth López Canelas y Fulvia Medina Cartagena</i>	
Producir alimentos, reproducir la vida y organizarse tras la pandemia. El caso de las familias chacareras de la UTT Mendoza (Argentina).....	197
<i>Silvia Moreno y Daniela Pessolano</i>	

Buen vivir de las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana. Aportes para su conceptualización y medición desde los sitios de la Casa indígena de las mujeres indígenas del departamento de Guainía.....	271
<i>Edna Margarita Meneses Clavijo, Norma Esperanza Cordero Lara y Juan Carlos Zuluaga Díaz</i>	
Prácticas comunitarias de soberanía alimentaria en la comunidad de Rancho Alegre, Sumpango Sacatepéquez Oxlajuj N’oj	355
<i>Moisés Aspuac, Dinora Centes, Ana Mux y Néstor Wright</i>	
Sobre los autores y autoras.....	417

Presentación

Desde hace varios años, América Latina y el Caribe atraviesan una situación de profundo deterioro de los derechos humanos que, en términos generales, afecta sensiblemente las vidas de las mujeres y de las zonas rurales, bajo dinámicas de violencia estructural y patriarcal, singularmente distintas a las enfrentadas por los hombres y quienes viven en ciudades. Así, la situación de precarización se vuelve mucho más agravante si colocamos la atención sobre los derechos de las mujeres y jóvenes campesinas, indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe.

Durante la pandemia del COVID-19, esta situación se agudizó y se tornó más evidente que nunca. Emergieron sucesivas crisis de alimentación, salud, vivienda y cuidados que los medios de comunicación no pudieron ocultar. Dichas crisis colocaron en mayor vulnerabilidad a quienes ya se encontraban en condiciones socioeconómicas difíciles, restringiendo el ejercicio pleno de sus derechos políticos, socioeconómicos, ambientales y culturales. Ante ello, la respuesta de la región se ha enfocado en impulsar procesos de

“recuperación pospandémica” caracterizados por continuar apoyando, en gran medida, al extractivismo, al despojo y a la mercantilización de derechos como respuesta para construir la llamada “nueva normalidad”. Por otro lado, los movimientos y organizaciones sociales, comunidades indígenas, campesinas e interculturales despliegan resistencias, alternativas y procesos que enfrentan estas lógicas mercantiles e invitan a la construcción de un nuevo paradigma de respeto integral y multidimensional de la casa común.

We Effect, como organización de cooperación solidaria sueca, en alianza con una academia comprometida socialmente con las transformaciones societales, y en conjunto con las diversas organizaciones socias de base y técnicas a las que está orientado el propósito de su trabajo, busca generar aportes sustantivos a las formas alternativas de recuperación encauzadas desde las propias comunidades organizadas, lideradas además por mujeres, en aras de que dichas alternativas les permitan avanzar en la realización de sus derechos más fundamentales. Estos esfuerzos y propósitos confluyen con los de CLACSO, que se propone generar espacios de diálogo social que permitan establecer puentes de intercambio entre academia, organizaciones sociales y políticas públicas, basados en el mutuo reconocimiento y la generación de propuestas para incidir en la solución de los problemas que enunciarnos.

Es en ese marco que esta iniciativa se gestó como un esfuerzo regional entre We Effect América Latina y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) para dar vida a un fondo de apoyo a investigaciones en Latinoamérica sobre las problemáticas del derecho a la alimentación y al hábitat sustentable que enfrentan particularmente las mujeres rurales, campesinas, indígenas y afrodescendientes en la región, y las formas alternativas en las que se han organizado para defender y sostener esos derechos en un contexto de pandemia y pospandemia.

Como respuesta a la convocatoria, se recibieron 31 postulaciones en las que participaron 97 investigadoras/es. Se reconocieron 6 proyectos, en los que intervinieron un total de 14 investigadoras/es de 6 Centros

Miembros CLACSO de Argentina, Bolivia, Colombia (2), Costa Rica y Guatemala, con vínculo con 6 organizaciones sociales de la región.

Se valoraron estas 6 propuestas de investigación por su vinculación con iniciativas académicas ya existentes a escala comunitaria y territorial, liderados por mujeres y organizaciones con agendas claras por la defensa de los derechos humanos en las ruralidades.

Este libro compila, entonces, los informes resultantes de dichas investigaciones, siendo testimonio vivo de la capacidad de la cooperación internacional y la potencia de las sinergias entre organizaciones sociales y academia para generar aportes a los procesos de base comunitaria liderados por mujeres, enfocados en la defensa y el reconocimiento de sus derechos a la alimentación, al hábitat, al cuidado del territorio y a una vida digna y justa.

A través de los trabajos investigativos que se han apoyado en el marco de esta convocatoria colaborativa, se han puesto en evidencia distintos procesos de lucha y resistencia desde los territorios y comunidades, que presentan alternativas a la nueva normalidad dominante. Desde CLACSO y We Effect pensamos que estos procesos merecen promoverse y ser apoyados desde diversos ámbitos.

Reconocemos y felicitamos a los grupos de investigación y a las tutoras que los acompañaron y asesoraron en el proceso por lo trabajado y aportado desde sus militancias y su compromiso social con los procesos de las organizaciones y mujeres; quienes, desde lo rural, luchan por defender sus derechos, los de sus familias y comunidades y los de la tierra misma. Quienes acompañaron estas investigaciones son las tutoras Fernanda Wanderley, Denisse Roca-Servat y Natalia Quiroga.

También va nuestro reconocimiento y agradecimiento a quienes hicieron posible que estemos presentando este documento: las Direcciones de Investigación y Publicaciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, a cargo de Pablo Vommaro y María Fernanda Pampín respectivamente, el equipo de trabajo de We Effect y, especialmente, a Teresa Arteaga y Natalia Quiñonez, sin cuya dedicación, pasión y compromiso esta convocatoria no hubiera sido posible.

Los resultados y procesos presentados en este libro son sumamente enriquecedores, arrojan líneas relevantes para seguir reflexionando juntamente con las organizaciones y la academia sobre el rol que puede tener la cooperación de cara al fortalecimiento de las agendas locales desde una perspectiva decolonial, feminista y solidaria.

Reiteramos el alto potencial que contienen los resultados de las investigaciones compiladas en esta publicación para canalizar aprendizajes hacia la comprensión y quehacer de We Effect América Latina y de los diálogos sociales que promueve CLACSO en la coyuntura latinoamericana y caribeña actual. Sin embargo, también sostenemos que su valor puede extrapolarse a procesos de reflexión no solo internos, sino también hacia todas las otras instancias que buscan contribuir al fortalecimiento, empoderamiento e influencia de las organizaciones de base, sean estas de mujeres, indígenas, campesinas y otras comunidades y grupos sociales del continente.

Que la presente publicación sea entonces un granito de arena más a las luchas de estas organizaciones y comunidades para el avance de sus propias agendas en clave de derechos, con igualdad de género y justicia climática.

Karina Batthyány

Directora Ejecutiva

CLACSO

Pia Stavas Meier

Directora Regional

We Effect América Latina

Agenciamientos comunitarios por los derechos territoriales maya ixil en Guatemala y maleku en Costa Rica

David A. Solís Aguilar y Alberto Gutiérrez Arguedas

Introducción

El presente trabajo recoge los hallazgos del proyecto de investigación-acción direccionado al estudio y colaboración con procesos de lucha por los derechos territoriales protagonizados por dos pueblos originarios de Centroamérica: el pueblo maya ixil en Guatemala y el pueblo maleku en Costa Rica. El foco de la investigación-acción consiste en dilucidar los agenciamientos de estos pueblos a través de la incidencia de sus autoridades indígenas y de líderes comunitarios, utilizando la cartografía participativa como principal herramienta metodológica, para el levantamiento de datos socioespaciales y para el diálogo y colaboración activa con ambos pueblos.

A continuación, se presentan seis apartados; primero, se expone el problema de investigación-acción, así como los fundamentos epistemológicos y la estrategia metodológica empleada. Enseguida, se exponen los principales elementos teóricos y conceptuales, los cuales resultan útiles para interpretar el objeto de estudio empírico.

El tercer apartado presenta de manera detallada el contexto de las luchas por la afirmación y defensa territorial protagonizadas por ambos pueblos, prestando atención a las particularidades históricas y la actualidad de los contextos nacionales y locales de cada caso. El cuarto apartado delinea el papel de las mujeres en las luchas territoriales, según las especificidades de sus liderazgos en los agenciamientos por los derechos territoriales y su relación con la variable género. El quinto apartado describe las cartografías resultantes del diálogo con ambos pueblos. Finalmente, el apartado de conclusiones expone las cartografías resultantes como herramientas para la participación comunitaria, cuya apropiación y uso de las mujeres líderes potencia la afirmación y defensa territorial, tanto para autoridades ixiles como para organizaciones maleku.

El proceso de investigación-acción presentado en este trabajo se define desde las geografías críticas latinoamericanas, cuya reflexión implica la decisión de contribuir a los procesos comunitarios de agenciamiento por la defensa de derechos al territorio, las tierras y los recursos naturales de las autoridades ancestrales maya ixil y de las organizaciones representativas maleku, lideradas por mujeres.

Trayectorias situadas

Este trabajo de investigación-acción apoyado por CLACSO se enmarca en la participación del equipo investigador en procesos de cartografías participativas con comunidades originarias, territorialidades indígenas y ecología política por los impactos de megaproyectos en Centroamérica. Estas experiencias influyeron en la definición del objetivo principal de la investigación, destinada a la facilitación de herramientas geográficas a organizaciones indígenas representativas maleku y autoridades indígenas maya ixil, lideradas por mujeres, para fortalecer su defensa del derecho a la tierra-territorio-recursos frente a los Estados y actores privados, en el contexto de la pandemia por COVID-19.

De tal manera que este trabajo de investigación-acción se enraíza en la epistemología decolonial de las ausencias, a través de la composición de métodos cualitativos que han resultado en la creación de cartografías originales de base participativa-indígena para el fortalecimiento de los agenciamientos por los derechos territoriales de ambos pueblos. Por ello, nos propusimos la facilitación de herramientas geográficas para la defensa de los derechos territoriales, lo cual ha implicado el reconocimiento de las territorialidades de los pueblos originarios maya ixil y maleku, configuradas a partir de su actual posesión de la tierra y su acceso a recursos hídricos frente al Estado y actores privados. De esto se deriva la descripción de dichos agenciamientos por el territorio, las tierras y los recursos hídricos de parte de las autoridades maya ixil y las organizaciones representativas maleku lideradas por mujeres defensoras, a partir de la firma o ratificación de los Estados al Convenio 169 de la OIT. Finalmente, se presenta la creación cartográfica elaborada junto a las autoridades ixil para la defensa jurídica de las tierras comunales registradas como ejidos; y la elaboración de una cartografía con organizaciones representativas maleku para la defensa de las tierras de la naciente del río que abastece su acueducto comunitario.

Frente al objetivo planteado y las acciones de investigación derivadas, enunciarnos una problematización sobre el pensamiento occidental-moderno, que se ha caracterizado por la apropiación generalmente violenta de saberes de los grupos humanos subalternos, en su búsqueda permanente de organizar un corpus de conocimientos que pretende ser universal, puesto al servicio de las élites colonialistas. Esto se concretiza a través de una epistemología que incorpora, coopta y asimila los conocimientos de los pueblos cuando resultan funcionales para la acumulación capitalista (Santos, 2010); esta matriz colonial del pensamiento occidental-moderno plantea retos epistemológicos para la investigación y la reflexión académica de todas las ciencias, y nos desafía para asumir una transición paradigmática por la justicia entre saberes.

Dicha transición debe fundarse en las epistemologías de las experiencias que a su vez se alimentan de los conocimientos sociales ausentes, por tanto, es también una epistemología de las ausencias que procura la justicia entre los saberes para la inclusión irrestricta de las realidades marginadas en las ciencias, como son las de los pueblos originarios (Santos y Filella, 2018). La epistemología de las ausencias refleja las preocupaciones de investigación propias de nuestro objeto-problema de investigación, con la demanda de diálogos sobre las prácticas, los saberes y las creencias vividas, así como vigentes en las memorias de los pueblos maleku y maya ixil en relación con sus respectivos territorios.

Por tanto, para desarrollar la investigación en seguimiento de una *epistemología de las ausencias* nos acercamos al paradigma constructivista de las ciencias sociales, caracterizado por la emergencia conceptual inductiva con un diseño flexible (Sautu y Dalle, 2006). Para ello, se entrelazó una conjunción metodológica a través del estudio documental histórico que consiste en la búsqueda, la selección y revisión temática de material bibliográfico (Valles Martínez, 1997), especialmente información geográfica oficial, estudios previos y documentación registral-catastral pertinente a los objetivos de investigación. Se desarrollaron entrevistas semiestructuradas con lideresas indígenas de ambos pueblos, sobre las tensiones en cuanto al acceso diferenciado de las mujeres en la organización comunitaria, y su aporte a los agenciamientos por los derechos a la tierra, territorio y recursos naturales desde la década del noventa, con base en una guía de preguntas abiertas de forma presencial y de forma virtual (Guber, 2015; Valles Martínez, 2002).

La metodología se completa con la observación participante durante recorridos de campo para la obtención de información geográfica en los territorios (Lerma González, 2009), que a su vez permitieron el desarrollo de diálogos etnográficos con colaboradores locales sobre sus respectivos territorios (Restrepo, 2016). Cada uno de los métodos por implementar facilitó la creación cartográfica guiada a partir del conocimiento espacial local de las personas colaboradoras

indígenas (Álvarez Larrain, McCall y León Villalobos, 2022). La definición de las herramientas geográficas para ser entregadas a las lideresas de ambos pueblos originarios en especial se gestó a través de los diálogos etnográficos durante recorridos de campo, en reuniones y con comunicaciones virtuales, lo cual permitió establecer acuerdos sobre las problemáticas de urgente representación mediante cartografías temáticas.

La conjunción metodológica fue posible por la implementación de las técnicas subsecuentes con las autoridades indígenas ixiles, iniciando con la revisión documental de los 3 títulos de propiedad ejidal disponibles en el Archivo General de Centroamérica que fueron registrados por los ancestros y ancestras ixil entre 1885 y 1900, en especial de los 88 mojones o estaciones de medida que definen el lindero de las tierras comunales ixiles en relación con otros pueblos mayas vecinos o tierras declaradas como “baldías” por el Estado guatemalteco a partir de 1871 (Archivo General de Centroamérica, 1885, 1896, 1900; Elliott, 2021). A esto siguieron talleres junto a las autoridades maya ixil de Chajul, Cotzal y Nebaj, con mediaciones pedagógicas a través del uso de herramientas de visualización geoespaciales para la identificación de los elementos geográficos presentes en los títulos de propiedad ejidal, y la determinación sobre aquellos que no contaban con datos de localización confirmados; a partir de ello, las autoridades indígenas ixiles y su personal de apoyo técnico recibieron capacitación para la captura de datos geográficos en campo (especialmente coordenadas), con el uso de receptores satelitales y aplicaciones en teléfonos de pantalla táctil.

En consecuencia, se realizaron tres recorridos de campo con los equipos técnicos delegados por las autoridades ixiles lideradas por mujeres. El primer recorrido fue al mojón *Cumlá* al Este del territorio ixil entre los ejidos de Chajul y Cotzal; el segundo fue al *Batzulá-Tzununcap* entre los ejidos de Cotzal y Nebaj al Sur del territorio ixil, y el tercero fue al mojón *Muxá* entre los ejidos de Chajul y Nebaj al Norte del territorio ixil. Con una instrucción inicial, los equipos técnicos realizaron su procesamiento preliminar autónomo de los

datos geográficos obtenidos en los recorridos de campo, como paso intermedio en la co-elaboración de la cartografía temática. Se completó la compilación de datos geográficos con la digitalización de las principales infraestructuras de los tres proyectos hidroeléctricos implantados, a partir de imágenes disponibles en el visualizador Google Earth, como complemento a la información recogida en dos de los recorridos de campo realizados por las autoridades ancestrales.

Por su parte, en relación con el territorio maleku, se realizó un recorrido de campo inicial con personas maleku para reconocer la ubicación de las nacientes y catarata del río Sol, que abastecen el acueducto comunitario. Se prosiguió con la revisión documental extensa en fuentes secundarias para la obtención de información geográfica sobre la posesión de la tierra en el territorio demarcado en 1976 por el Estado costarricense, especialmente sobre la ocupación de no indígenas, a partir del Censo Inmobiliario realizado en 2018 por el Instituto de Desarrollo Rural (INDER); así como de los planos catastrados de los predios inscritos ante el Registro Nacional por parte de los poseedores no indígenas con la ocupación ilegal de las tierras con las nacientes del río Sol que abastecen al acueducto comunitario maleku (Gamboa Montero, 1995; Instituto de Desarrollo Rural, 13 de agosto de 2018; López Rodríguez, 1979). Además, se extrajo información geográfica clave del estudio hidrogeológico para la determinación de las zonas de protección de las fuentes de abastecimiento público utilizadas por el acueducto comunitario maleku, realizado por encargo del Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (AyA) en coordinación con organizaciones representativas del pueblo maleku (Arias Salguero, 2018).

En particular, para la elaboración del mapa temático sobre el territorio maleku fue necesaria la elaboración de una base de datos sobre predios registrados por el censo inmobiliario del INDER y, con base en el diálogo etnográfico con colaboradores maleku, se determinó la etnicidad como no indígena de las personas ocupantes de los predios en las tierras de las nacientes del río Sol (Instituto de Desarrollo Rural, 2019). Estos predios se georreferenciaron en el uso

de un programa informático de gestión de Sistemas de Información Geográfica (SIG). Además, se digitalizó en el SIG la propuesta para la ampliación del territorio demarcado realizada ante el INDER en 2018, a partir de la lista de coordenadas obtenidas de fuentes secundarias (Jurado Solórzano, 29 de julio de 2020); y se construyó una base de datos con información del Registro Nacional sobre los predios localizados en las tierras con las nacientes del río Sol inscritas por personas no indígenas (Registro Inmobiliario, 12 de septiembre de 2019). De la clasificación de los datos de los predios inscritos y su despliegue en el SIG se mostró la ocupación ilegal de los cuatro ocupantes no indígenas de las nacientes del mencionado río, a partir de la aplicación del *examen de la historicidad de la posesión no indígena*, que considera que el registro de los predios posterior a la fecha de demarcación del territorio maleku –10 de abril de 1976– implica una posesión de *mala fe*, o sea ilegal, de la tierra en territorio maleku, según el artículo 5 de la Ley Indígena (Retana Montenegro, 2016).

Asimismo, se generó una capa de información a partir de una imagen obtenida del satélite Sentinel-2 con el menor porcentaje posible de nubosidad, accesible desde un servicio en línea de datos abiertos. Esta es una imagen satelital capturada en abril de 2018 con una definición del 10x10m cada píxel. Fue procesada en el software SIG para la calibración de las bandas en color RGB, y la final aplicación de la herramienta de “clasificación supervisada interactiva” permitió la determinación de la cobertura del suelo en los predios registrales de las tierras con las nacientes del río Sol.

Finalmente, con el procesamiento de la totalidad de información geográfica colectada, procedente de fuentes documentales, etnográficas y recorridos de campo, se sistematizó la localización y características específicas de todos los elementos requeridos para la elaboración final de los mapas temáticos, mediante el uso de un SIG. En suma, la conjunción metodológica inspirada por la *epistemología de las ausencias* permite la representación cartográfica de las territorialidades invisibilizadas sobre las tierras comunales del pueblo maya ixil registradas en relación con el despojo de las empresas hidroeléctricas,

y representar las territorialidades del pueblo maleku invisibilizadas sobre el despojo ilegal de las tierras de protección a la naciente que alimenta el acueducto comunitario en su territorio demarcado.

Ontologías territoriales

En las últimas dos décadas, el concepto de territorio ha pasado a ocupar un lugar protagónico en las ciencias sociales latinoamericanas, en particular en la geografía crítica. En buena medida, las discusiones en torno de la cuestión territorial en América Latina son resultantes del “giro espacial” de las ciencias sociales, a partir del cual la dimensión espacial/geográfica ganó centralidad dentro de la teoría social crítica. No obstante, este giro espacial –surgido inicialmente en la década del ochenta en la academia euro-norteamericana– ha adquirido expresiones singulares en el contexto latinoamericano, en el cual es más apropiado hablar de un “giro territorial”, pues no se trata del espacio como una categoría global y genérica, sino de los territorios (en plural) como espacios concretos, disputados y en tensión, a través de relaciones de poder (Haesbaert, 2021).

Uno de los rasgos distintivos de este giro territorial latinoamericano es su diálogo estrecho con el llamado giro decolonial, en una relación recíproca: el territorio es reconceptualizado desde una perspectiva decolonial, y la decolonialidad tiene una fuerte dimensión espacial/territorial. El territorio ha ganado una centralidad tanto analítica como política en América Latina, en el contexto de numerosas e intensas luchas sociales por la afirmación territorial (Cruz do Carmo, 2017).

Como categoría de análisis, el territorio ha sido ampliamente utilizado por varias ramas de las ciencias sociales como una categoría explicativa para pensar la realidad social, en concreto, las luchas y resistencias protagonizadas por comunidades originarias, campesinas, afrodescendientes y populares en defensa de sus espacios territoriales. Mientras que el territorio como “categoría de praxis” tiene una

funcionalidad de dispositivo para la agencia política, funcionando como un marcador discursivo central en la retórica de movimientos sociales y de catalizador de sus estrategias emancipatorias. En el contexto latinoamericano, la noción de territorio/territorialidad no solo tiene un valor teórico-analítico sino también político-estratégico, como instrumento de resistencia, el cual “emerge como respuesta local a la explotación de recursos naturales y a las relaciones desiguales de poder, adquiriendo especial relevancia en el marco de los conflictos socioambientales” (Moreano, Molina y Bryant, 2017, pp. 202-203).

La dialéctica conceptual agencia-estructura nos remite a dos fuerzas de organización, conservación y cambio en las sociedades, en particular la *estructura* con las formas de reproducción del poder social gestionado desde clases sociales dominantes, que a partir de funcionamientos difusos en instituciones crean espacios geográficos la acumulación del capital. Mientras que la *agencia* remite a la capacidad de los actores sociales para incidir en las estructuras de poder históricamente instituidas; son las acciones concretas o *agenciamientos* los que confirman una respuesta de los actores subalternos frente a las sociedades de control (Espinoza Cisneros y Álvarez Vargas, 2021; Rossi, 2018). Así los procesos por la afirmación y la autonomía territorial, como los liderados por mujeres maya ixil y maleku, son agenciamientos de sujetos heterogéneos, históricamente determinables y variables, conectados con los territorios y sus movimientos en recomposición (Gonçalves, 2001; Haesbaert y Glauco Bruce, 2009).

En perspectiva epistemológica, las ciencias sociales suscriptas en este trabajo animan el debate territorial en América Latina –geografía crítica, ecología política–, por tanto las discusiones de base empírica se abren a la construcción de conocimientos fuera de la academia, en particular, en espacios de activismo político. Este trabajo se inscribe dentro de la perspectiva teórica de la geografía crítica latinoamericana, cuyos planteamientos resultan útiles en la interpretación de los agenciamientos por la afirmación de los derechos territoriales de los pueblos originarios maya ixil y maleku.

Contextos entre escalas

En Centroamérica resisten al continuum de violencias de origen colonial un total de 63 pueblos originarios, cuyos 8.234.402 miembros representan el 19,56% de la población, según los datos censales oficiales de Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala y Belice.¹ Estos pueblos ocupan y utilizan el 38% de los 522.000 km² de superficie terrestre del istmo centroamericano, así como 80.308 km² de superficie marina en el Caribe centroamericano (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, 2016). Los pueblos en estos territorios enfrentan racismo estructural por parte de los Estados-nación, ante la negación del reconocimiento sobre los espacios donde ancestralmente han habitado y transitado los pueblos, y por tanto del derecho a la propiedad colectiva de las tierras o incluso con autonomía, a través de diversas formas jurídicas como son la titulación de tierras comunales o ejidales y las demarcaciones de “comarcas”, “reservas” o “territorios”.

En Guatemala, los pueblos originarios maya, garífuna y xinca se agrupan en 25 comunidades etnolingüísticas que representan el 43,56% de la población nacional, y cuyas territorialidades ocupan el 49.41% de la superficie del país (Instituto Nacional de Estadística, 2019). Su historia está atravesada por las desigualdades que se profundizaron durante el Conflicto Armado Interno (CAI) entre 1960 y 1996, a partir de la perpetración de crímenes de lesa humanidad en su contra por actores armados vinculados al Estado, que impusieron el terror de Estado, la represión selectiva y la estrategia contrainsurgente de “tierra arrasada” contra población civil maya (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 1998; Vela Castañeda, 2011).

¹ Ver Instituto Nacional de Estadística (2019); Us, Mendoza y Guamán (2022); Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2011); The Statistical Institute of Belize (2013); Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2013); Williamson y Mendoza (2019).

El 79,2% de las personas originarias antes de la pandemia vivían en pobreza y el 39,8% en pobreza extrema con la consecuente inseguridad alimentaria; incluso la pobreza estimada por la metodología multidimensional alcanzaba al 86,6% de la población indígena. Esta realidad ha implicado señalamientos al Estado de Guatemala sobre la relación causal de la pobreza con los altos niveles de desigualdad y exclusión social para los pueblos indígenas, organizada estructuralmente como discriminación racial (Procurador de los Derechos Humanos, 2020b).

La continuidad de múltiples violencias contra los pueblos originarios desde la colonización y con las reformas liberales de 1871 tuvo como contrapunto la revolución democrática de 1944 a 1954, trunca da por el golpe de estado patrocinado por el gobierno de los EE.UU. contra el presidente Jacobo Árbenz Guzmán; lo que a su vez dio nuevos bríos a la organización social estamental en Guatemala durante el CAI y con efectos hasta el presente (Palencia Frener, 2020). A pesar del contexto de violaciones generalizadas durante el CAI en el marco de la Constitución Política de 1985, que a su vez fue fruto de un golpe de estado militar (Corte de Constitucionalidad, 2001), se dio una paulatina incorporación al ordenamiento jurídico de instrumentos del derecho internacional, ya que se firmaron, ratificaron y tomaron vigencia los tres primeros tratados internacionales en materia de derechos humanos: la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación o CERD de 1967, la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, y la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer o CEDAW de 1981.

Fue con la Constitución civil promulgada en 1985 que se establecieron obligaciones al Estado para tutelar los derechos humanos y de los pueblos indígenas. Se reconocen así los derechos inherentes a la persona humana (art. 44); se establece el principio general de preeminencia sobre el derecho interno de los tratados internacionales ratificados que tienen por materia los derechos humanos (art. 46); y se nominan a los derechos humanos como propósito de las relaciones

con otros Estados (art. 149). El Estado guatemalteco asumió la recepción del derecho internacional de los derechos humanos, que permitió el consecuente reconocimiento de la jurisprudencia específica de la Corte de Constitucionalidad en 2012 (Samayoa Sosa, 2019). Este marco constitucional tiene bordes propios para los pueblos originarios, definidos con el reconocimiento a la libertad, igualdad y dignidad humana (art. 4); atraviesan el reconocimiento del derecho a la identidad cultural (art. 58); y en la sección sobre Comunidades Indígenas establece la protección de los grupos étnicos a través del reconocimiento, el respeto y la promoción de sus formas de vida (art. 66), la protección de las formas de tenencia comunal o colectiva de la propiedad agraria (art. 67), la provisión de tierras estatales para las comunidades indígenas (artículo 68), y la protección de los trabajadores indígenas (art. 69) (Asamblea Nacional Constituyente, 31 de mayo de 1985).

En el marco de la actual Constitución Política de 1985 se fortaleció el desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos para los pueblos originarios en Guatemala, en especial a partir de las negociaciones de los Acuerdos de Paz iniciadas en 1990 para poner fin al CAI entre el Estado y la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca, quienes en 1995 firmaron el Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas (AIDPI) (Gobierno de Guatemala; Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, 31 de marzo de 1995). Se acordó entonces la obligación del Estado a respetar a los pueblos y personas originarias, luchar contra la discriminación, respetar los derechos culturales (idioma, nominalización y registro, topónimos, espiritualidad, lugares sagrados, ciencia, educación), así como los derechos civiles, políticos, sociales y económicos (autoridades ancestrales, participación electoral, justicia propia, protección y restitución de la tenencia de la tierra) (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2016).

Casi en paralelo a la firma del AIDPI por parte del gobierno guatemalteco, el Congreso de la República en marzo de 1995 emitió el Decreto N° 5-95 para la aprobación del Convenio sobre la Diversidad

Biológica, convirtiéndose en obligatorio el acatamiento de su artículo 8, inciso j), que mandata el respeto, preservación y manutención de los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas relativas a la conservación de la diversidad biológica (Consejo Nacional de Áreas Protegidas, 2012; Organización de las Naciones Unidas, 1992). Además, el Congreso de República aprobó en junio de 1996 el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, de aplicación obligatoria por su rango de ley y la pertenencia al bloque de constitucionalidad, y que establece en sus artículos del 13 al 19 la obligación de respetar los valores espirituales y culturales en relación con las tierras y territorios indígenas; reconocer y garantizar de manera efectiva el derecho a la propiedad y posesión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas, las tierras de acceso tradicional para actividades de subsistencia y propias de la cultura; respetar el derecho a la conservación de sus recursos naturales; evitar los traslados forzados; respetar las modalidades de transmisión de derechos sobre las tierras intracomunitarias; la sanción a actores particulares por la intromisión en tierras de los pueblos indígenas; y la promoción de programas agrarios para beneficio de los pueblos indígenas (Organización Internacional del Trabajo, 1989, 2021).

Como parte del movimiento progresivo en la adopción de mecanismos para facilitar la defensa de los derechos humanos y de los derechos específicos de las tierras, territorio y recursos de los pueblos indígenas en Guatemala, en 1999 el Congreso de la República con el Decreto N° 24-1999 creó el Fondo de Tierras para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, y en 2005 se estableció la implementación obligatoria de los Acuerdos de Paz con el Decreto N° 52-2005 (Congreso de la República, 3 de agosto de 2005). Incluso, se promulgó en 2005 la Ley de Registro de Información Catastral con el Decreto N° 41, que estableció la obligación de realizar el levantamiento de información técnica sobre la estructuración de la propiedad de la tierra. No obstante, en dicha ley se evitó dar una solución del profundo problema agrario de las comunidades originarias, abordadas

en otros compromisos del AIDPI que aún no han sido atendidos (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2016).

Consistentemente, a partir del gobierno del exmilitar Otto Pérez (2011-2015) se inició el desmontaje progresivo de la institucionalidad pública de los Acuerdos de Paz, especialmente la vinculada con los derechos relativos a la tierra, con la reforma al Fondo de Tierras, y la eliminación de la Secretaría de la Paz, el Programa Nacional de Resarcimiento y de la Secretaría de Asuntos Agrarios, esta última suprimida en 2020 (Procurador de los Derechos Humanos, 2020a). Esto a pesar de la adhesión del Estado guatemalteco a instrumentos jurídicos para la promoción de los derechos de los pueblos indígenas, pero de aplicación no vinculante, como son la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 13 de septiembre de 2007; Organización de Estados Americanos, 15 de junio de 2016).

En la última década el curso de acción del Estado guatemalteco muestra la vulneración sistemática de los derechos territoriales de los pueblos y comunidades originarias (Elías, 2019, 2020, 2021; Equipo Regional de Monitoreo y Análisis, 2018, 2019; Valdivia, 2011). La omisión de la consulta previa, libre e informada por la instalación de proyectos extractivos en los territorios de pueblos originarios ha sido el caldo de cultivo para los ataques por parte de las empresas implementadoras de proyectos mineros, hidroeléctricos y agroindustriales contra los defensores originarios de derechos humanos y de la naturaleza, lo cual ha conllevado un deterioro gradual del tejido social de las comunidades (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Procuraduría de los Derechos Humanos, 2019).

En este contexto de obligaciones estatales e incumplimiento sistemático a los derechos de los pueblos originarios en Guatemala, se presenta su adscripción cultural al entorno ecológico, lo que ha definido la territorialidad para estos pueblos, en especial a través de la posesión de las tierras comunales, que se origina en su ocupación

histórica o ancestral de los territorios y que se enfrenta a enormes retos para el reconocimiento por parte del Estado, especialmente de naturaleza registral-catastral (Grünberg, 2003). Es la larga lucha histórica por la tierra en Guatemala lo que ha conformado un complejo sistema de tierras comunales de origen prehispánico pero atravesado por todas las formas de despojo en cada una de las fases de las cuatro invasiones a los territorios de los pueblos originarios (Batz, 2017).

Las tierras comunales en Guatemala se refieren al conjunto de formas en que los pueblos originarios, sus comunidades y miembros desarrollan de manera vivencial su organización social sobre los derechos de tenencia, posesión y propiedad de las tierras en cada una de sus territorialidades. Las tierras comunales pueden ser administradas por organizaciones comunitarias o locales con reconocimiento formal del Estado: asociaciones, cooperativas, parcialidades, consejos comunitarios de desarrollo, e incluso por el mismo Estado a través de las municipalidades; pero también su gestión es realizada por organizaciones autónomas como alcaldías indígenas, alcaldías auxiliares, consejos de ancianos, consejo de principales, guías espirituales, comités locales, condueños e incluso comités de agua (Elías, García, Cigarroa y Reyna, 2009).

De estas formas de organización se derivan las normas o acuerdos para la administración, gestión, uso de los recursos naturales que poseen las tierras comunales, considerando a la vez que son espacios que favorecen la cohesión social desde la cultura propia. Por ello se han gestado distintas normas como las reglas propias, las influenciadas por el Estado, las de manejo forestal y las negociadas con municipalidades; establecidas en general con la finalidad de permitir la conservación de recursos naturales y el aprovisionamiento para actividades productivas (Pop, 2010).

A escala nacional, en Guatemala el paisaje de las tierras comunales está compuesto por un total de 1.307 casos de propiedades y posesiones de naturaleza colectiva con su respectiva forma organizativa de gestión comunal de la tierra que en total alcanza una superficie de 1.557.124 hectáreas, lo cual representa el 14,5% de la superficie

terrestre del país, que son 1.076.5185,52 Ha. En particular, las tierras comunales *strictu sensu*, aquellas con habitación continua desde la época prehispánica, o sea, de origen ancestral, representan la tercera parte del conjunto de tierras estimadas, y son casi la mitad de los casos conocidos en el país (Elías et al., 2009; Instituto Geográfico Nacional, 2021).

Las tierras comunales han sido históricamente objeto de reivindicación política por parte de sus propietarios y poseedores, las comunidades y pueblos originarios, como reacción a los despojos y usurpaciones generalmente a través de mecanismos jurídicos que validaron la inscripción registral ilegal (Elías, 2018, 2022). Como respuesta organizada, a partir de 2012 surgió la Mesa de Tierras Comunales, espacio que agrupa a autoridades ancestrales propietarias que hacen parte de 13 pueblos originarios y que representan a 60 comunidades con sus respectivos litigios en curso. Desde la Mesa, con la asesoría de juristas expertos, se han conseguido sentencias judiciales para la restitución o reconocimiento de derechos de propiedad de sus tierras comunales. Diez (10) sentencias han sido emitidas por la Corte de Constitucionalidad por el derecho a la tierra, otras tres (3) por el derecho a la consulta previa libre e informada, y cuatro (4) sentencias más han sido emitidas por salas ordinarias en reconocimiento de los derechos de propiedad comunales. En la actualidad, existen 18 litigios en trámite ante instancias judiciales, y se encuentran en preparación las acciones jurídicas para impulsar 13 litigios estratégicos más por la defensa de las tierras comunales (Peláez Villalobos, 2022).

En particular, el pueblo originario maya ixil en Guatemala está compuesto por 133.329 individuos que representan el 2,05% de las personas originarias del país, quienes habitan mayormente los municipios de Chajul, Cotzal y Nebaj en el departamento de El Quiché. Su territorio ancestral se ubica desde el 500 AC en las tierras entre la Sierra de Los Cuchumatanes y la Sierra del Chamá, al noroccidente de Guatemala, en los mencionados municipios (Talomé, 2008; van Akkere, 2005), que equivale al 1,39% de la superficie nacional (Instituto Nacional de Estadística, 2019). En el territorio ixil, a partir de

la llamada “revolución liberal” de 1871, se impulsaron los despojos de tierras ancestrales con la formación de latifundios a favor de ladinos y extranjeros, particularmente con “denuncias de tierra baldía”, la inscripción registral, la expansión por medios ilegales, y la consolidación de predios en un solo registro de la finca La Perla por parte de la familia ladina Arenas en el Norte de Chajul entre 1884 y 1977; mismo proceso sucedió en Cotzal con la finca San Francisco de la mano de la familia Brol, de origen italiano, entre 1904 y 1960. Estas circunstancias se reprodujeron con otros latifundios menores. En total, los despojos ocurridos con el genocidio durante el conflicto armado alcanzan hoy un 30% de la tierra en el territorio ancestral ixil; a pesar de esto, las autoridades municipales del Nebaj, Chajul y Cotzal obtuvieron el registro legal de las superficies restantes entre 1885 y 1909 (Brett, 2007).

En la actualidad se desarrolla una resistencia organizada desde las comunidades que se han opuesto a los megaproyectos de hidroeléctricas, líneas de transmisión eléctrica y concesiones de minería en el territorio maya ixil. Esta resistencia es facilitada por las Alcaldías Indígenas de los tres municipios ixiles (Chajul, Nebaj y Cotzal), que son lideradas por sus primeras alcaldesas, en defensa de los ríos Xacbal, Suchum, Yala San Juan y Cotzal. En la cuenca del río Yala San Juan se planean 5 hidroeléctricas y existen 4 licencias mineras; mientras que en la cuenca del río Cotzal, municipio donde solo el 37% de la población tiene conexión eléctrica, existen 3 hidroeléctricas planificadas por la empresa transnacional italiana ENEL Green Power, que ya opera la hidroeléctrica Palo Viejo con una potencia de 85MW, ubicada dentro de la Finca San Francisco, que es tierra comunal despojada por la familia oligarca Brol al pueblo ixil, en el marco de las reformas liberales.

Por ello, la Alcaldía Indígena de Cotzal se ha opuesto sistemáticamente a la construcción y operación de la hidroeléctrica Palo Viejo, y desde 2012 impugnaron la construcción de la línea de alta tensión propiedad de Transmisora de Energía Renovable S. A., ligada a ENEL, para transportar la energía producida en la hidroeléctrica Palo Viejo.

Las autoridades ixiles en 2015 obtuvieron una sentencia de la Corte de Constitucionalidad que obligó al Estado a través del Ministerio de Energía y Minas (MEM) a realizar la consulta en relación al proyecto de la línea de transmisión, y a partir de entonces se ha desarrollado un complejo proceso de consulta coordinado desde las autoridades ixiles en todas las comunidades del municipio (Batz, 2020).

Por otro lado, en el río Xacbal operan dos grandes hidroeléctricos, la Hidro Xacbal de 94MW y la Hidro Xacbal Delta de 58MW, ambas propiedad de la empresa Grupo Terra, pertenecientes a la familia oligarca hondureña Nasser Facussé; proyectos a su vez financiados por la banca regional de desarrollo, la banca privada nacional e internacional y por el Mecanismo de Desarrollo Limpio de las Naciones Unidas. Además, existen 7 hidroeléctricas privadas proyectadas y 4 licencias para actividades de minería metálica con autorización previa del MEM en la cuenca del río Xacbal. Los principales retos de esta defensa del territorio pasan por el fortalecimiento de las autoridades indígenas en las aldeas, especialmente en Chajul, donde la empresa extranjera Grupo Terra logró cooptar a muchas autoridades locales en complicidad con las autoridades municipales (Environmental Justice Atlas, 2014; Martínez Aniorte y Vilagrán García, 2009).

Además, la Alcaldía Indígena de Nebaj ha logrado avances en el reconocimiento de la obligación del Estado sobre el derecho a la consulta a las comunidades afectadas por el proyecto hidroeléctrico La Vega I y La Vega II, propiedad de la empresa HidroIxil S. A. de capital guatemalteco, sobre el río Suchum, afluente del río Xacbal. En consecuencia, la Corte de Constitucionalidad (CC) emitió una sentencia en 2015 que obliga al MEM a organizar y ejecutar una consulta al pueblo ixil bajo los principios culturales marcados por las autoridades de la Alcaldía Indígena de Nebaj (Environmental Justice Atlas, 2019; Rosales Barrientos, 2020). Pero las condiciones históricas de exclusión de acceso a la electricidad como servicio público básico en el territorio ixil se presentan cotidianamente, hasta la actualidad, con constantes y largos cortes de energía por parte de la empresa de distribución eléctrica Energuate, controlada por capital privado inglés,

a pesar de la masiva producción hidroeléctrica con los tres proyectos en operación mencionados (Batres, 2014; B'oq'ol Q'esal Tenam, 26 de septiembre de 2022; Solano, 2014).

En relación con la lucha por las tierras comunales, las autoridades ixiles lideradas por sus alcaldesas en 2020 obtuvieron dos sentencias de la CC que reconocen derechos territoriales ante irregularidades registrales perpetradas por el Estado durante el período del genocidio 1978-1985, en provecho del desplazamiento forzado de los sobrevivientes de las masacres. En la primera sentencia se reconoce el derecho a la propiedad colectiva de la tierra de la aldea Tzalbal, y en la segunda se reconoce el derecho a la restitución de tierras y a la reparación de los habitantes de la aldea Aquil (Dubón Espinoza y Urizar Pérez, 2020; Herrera Ceto, 2020; López, 2020). Además, las comunidades al Norte de Chajul y Nebaj que han enfrentado el mayor conflicto agrario en el territorio ixil, por el despojo de sus tierras comunales por parte de la familia oligarca Arenas ocupante de la Finca La Perla, en el marco de la movilización del 12 de octubre de 2018, interpusieron un recurso legal ante el Segundo Registro de la Propiedad en la ciudad de Quetzaltenango, con una sólida argumentación sobre la ilegalidad de la desmembración registral del ejido municipal de Chajul que dio origen a la finca La Perla y de las subsecuentes ampliaciones en su extensión sobre tierras comunales (Camacho Nassar, 2003; Durocher, 2002; García, 2020; González S., 2011; Peláez Villalobos, 2018).

Por su parte, en Costa Rica los pueblos originarios representan el 2,4% de la población nacional, 104.143 personas según el Censo de 2011, de las cuales solo el 34,5% habitaba en algunos de los 24 territorios indígenas demarcados por el Estado (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2013). Dichas delimitaciones fueron establecidas a través de decretos ejecutivos entre 1956 y 2001, destinados a la protección de las tierras ocupadas por los ocho pueblos originarios reconocidos: siete de origen chibchense (bribri, brunca, cabécar, huetar, maleku, ngäbe-buglé y teribe-bröran) y el chorotega de origen mesoamericano (Presidencia de la República; Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes; Ministerio de Gobernación y Policía, 30 de abril de 1982).

Los decretos ejecutivos demarcaron 24 “reservas indígenas, figura jurídica que buscaba dar reconocimiento a la tenencia de las tierras ocupadas al momento de la demarcación por los pueblos originarios; protección legal que se consolidó en 1977 con la Ley Indígena que estableció la ocupación exclusiva de las tierras delimitadas para los miembros de las comunidades originarias” (Chacón Castro, 2012; Guevara Berger y Vargas, 2000). Dichas “reservas indígenas” suman el 6,4% de la superficie nacional, pero hasta 2010 tan solo el 56,89% de las 329.802 Ha demarcadas eran ocupadas efectivamente por poblaciones originarias (Mackay y Morales, 2014).

El contexto de los pueblos originarios en Costa Rica está marcado por el bajo nivel de ingresos de los hogares indígenas, ya que el 64,7% desarrollan actividades agrícolas, con una tasa general de ocupación del 39,2% en las “reservas indígenas”. Además, la desigualdad socioeconómica se constata directamente en los territorios indígenas, donde el 70,1% de hogares tienen por lo menos una necesidad básica insatisfecha; con el acceso a los servicios básicos limitado por la cobertura del servicio del agua potable de acueducto en tan solo el 43,8% de las viviendas indígenas y la cobertura de la electricidad en territorios indígenas del 67,3% de las viviendas, ambos parámetros inferiores al promedio nacional (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2013).

En los 24 territorios demarcados se vive en mayor o menor medida una grave problemática de tenencia de tierras, caracterizada por una ocupación masiva, persistente e ilegal de personas no indígenas dentro de estos territorios. La situación varía significativamente entre los diferentes casos, ya que en tan solo dos territorios demarcados no se registra usurpación de tierras por no indígenas, mientras que en siete de ellos dicha ocupación no indígena supera el 75%, y en el caso más extremo alcanzó el 98% de tierra ocupada ilegalmente. Esta usurpación de tierras en los territorios demarcados representa una grave agresión a los derechos fundamentales de los pueblos originarios y ha sido sistemáticamente denunciada por las comunidades, movimientos sociales e inclusive organismos internacionales, pero

sin una respuesta oportuna de parte de las autoridades (Calí Tzay, 17 de diciembre de 2021, 13 de julio de 2022; Forest Peoples Programme, 9 de agosto de 2020; Frente Nacional de Pueblos Indígenas, 18 de septiembre de 2021).

La problemática de tenencia de tierras en los territorios demarcados que enfrentan los pueblos originarios de Costa Rica es producto de la incapacidad y/o falta de voluntad estatal de encontrar una solución a la problemática. En la última década se han emprendido acciones de *recuperación territorial autónoma* desde las propias comunidades originarias, como una forma de recuperar “sin permiso del estado” las tierras que han sido despojadas (Frente Nacional de Pueblos Indígenas, 18 de marzo de 2020). A partir de 2011, esta estrategia de lucha se ha extendido en varios territorios en la zona sur del país: Salitre, Cabagra (bribri), Térraba (bröran) y China Kichá (cabécar), y ha logrado una reconfiguración en la tenencia de las tierras, favorable a las comunidades originarias (Zúñiga Muñoz, Gutiérrez Slon, Delgado Morales y Sivas Sivas, 2018).

Este contexto de reivindicación autónomo de los derechos territoriales por parte de los pueblos originarios en Costa Rica, especialmente a través de las recuperaciones de tierras, está atravesado por la aprehensión de los mecanismos legales del derecho internacional por parte de dirigencias indígenas en los territorios, en especial del Convenio 169 de la OIT, firmado en 1989 y ratificado en 1992 como tratado internacional con rango de ley. En particular, las organizaciones indígenas han conseguido avances en el respeto al derecho a la consulta previa, en el sistema educativo, e incluso modificaciones en el sistema de justicia que evitan la penalización por la legítima ocupación de sus tierras demarcadas bajo previa usurpación de no indígenas, pero continúan esperando el pleno reconocimiento de sus formas organizativas tradicionales sobre sus tierras y territorios (Camacho Nassar, 2021; Elías, 2022).

Es a partir de las obligaciones que tiene el Estado costarricense con la entrada en vigor de la Ley Indígena de 1977, del Convenio 169 de la OIT en 1992 y del Convenio sobre Diversidad Biológica en 1994,

que en 2016 el gobierno del entonces presidente Luis Guillermo Solís implementó la política pública para el saneamiento territorial de las 24 demarcaciones de territorios indígenas en el país, el llamado Plan de Recuperación de Territorios Indígenas (Plan RTI) con vigencia legal en 2022. Pero desde mayo, con el comienzo del nuevo gobierno, se cierne un velo de incertidumbre sobre la operacionalización de dicha política, ya que en agosto, con la creación de un nuevo mecanismo interinstitucional sobre temas indígenas, se omitió las responsabilidades del Estado a través del Poder Ejecutivo en relación al saneamiento territorial (Presidencia de la República; Ministerio de Justicia y Paz, 9 de agosto de 2022).

El Plan RTI, a cargo del Instituto de Desarrollo Rural (INDER), es fruto del contexto de crecientes presiones nacionales e internacionales hacia el Estado costarricense, por el irrespeto sistemático a los derechos territoriales de los pueblos originarios y la violencia creciente contra activistas y recuperadores/as de tierras (Casa Presidencial, 3 de junio de 2019; Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 30 de abril de 2015). El INDER se ha comprometido a la devolución de las primeras tierras, antes en manos de poseedores no indígenas, a los pueblos en dos territorios indígenas demarcados durante 2022, como resultado final de la ejecución de cada uno de los pasos administrativos previamente establecidos por decreto ejecutivo y por la asignación presupuestaria específica (Casa Presidencial, 1 de marzo de 2022, 16 de abril de 2022; Presidencia de la República, Ministerio de Agricultura y Ganadería; Ministerio de la Presidencia, 26 de marzo de 2020).

En particular, el pueblo originario maleku habita desde tiempos inmemoriales en la cuenca del río Frío, que constituye su territorio ancestral, en la región Norte de Costa Rica, y sus ríos tributarios recorren la totalidad de los municipios de Guatuso, Upala, Los Chiles, y San Carlos. Este territorio ancestral maleku alcanzó los 200 km², y se configuró por las trayectorias terrestres y de navegación, cuyo alcance geográfico tuvo al Sur el lago Arenal, al Norte hasta la orilla austral del lago de Nicaragua, al oriente los ríos afluentes del río Frío,

y al poniente se dibujaba con las “puntas de montaña” de los volcanes en la Cordillera de Tilarán-Guanacaste, en la actual Costa Rica (Solís Aguilar, 2021).

Para el pueblo originario maleku existe una territorialidad ancestral, delineada por relaciones predominantemente cosmológicas sobre sus lugares sagrados en la cuenca alta y media del río Frío, donde la ocupación del espacio estuvo determinada por las necesidades alimentarias de las familias (Borge Carvajal, 1992; Constenla Umaña, 1999). Pero el territorio ancestral maleku fue profundamente transformado por la violencia sistemática de extractores de hule silvestre provenientes de Nicaragua a partir de 1860, quienes vendían a compañías norteamericanas que a su vez abastecían industrias en los EE.UU. (Edelman, 1996). Las incursiones en la cuenca del río Frío desencadenaron la violencia contra los maleku, que implicó además la proliferación de enfermedades infecciosas en el período 1868-1899, que acabaron con el 87% de su población (Castillo Vásquez, 2004; Laurencich Minelli, 1976).

Tales hechos transformaron profundamente las relaciones de los maleku con el territorio de sus ancestros, por el desplazamiento de sus asentamientos ancestrales o palenques a orillas de los ríos *Aóre*, *Tóje*, y *Chaníya* donde habitaban (La Muerte, Patastillo y Pataste), hacia nueve asentamientos fundados a las orillas de los ríos *Tójifá* y *Onáfinh* (El Sol y Cucaracha), como respuesta de sobrevivencia ante las agresiones huleras. Dicho proceso gestó las vulneraciones, tensiones, acuerdos y resistencias de los maleku sobre la desprotección ambiental de las tierras despojadas por el avance de la colonización agrícola espontánea a lo largo del siglo XX, especialmente en la nacimiento de los ríos, cauces fluviales y lagunas en todo su territorio ancestral (Carvajal Alvarado, 1983; Hall, 1984; Nuhn y Pérez Rosales, 1967; Ohlsson Ohlsson, 1985; Sandner, 1959, 1962, 1964; Sandner y Nuhn, 1966).

En la actualidad, el pueblo maleku habita un territorio demarcado en 1976 por decreto gubernamental y refrendado por ley con una extensión estimada de 2.934 Ha en el distrito de San Rafael de

Guatuso, entre los ríos Fío, La Muerte, La Cucaracha y El Sol. Esta demarcación es administrada por la Asociación de Desarrollo Integral de la Reserva Indígena de Guatuso-ADI Maleku (Presidencia de la República, Ministerio de Gobernación, Policía, Justicia y Gracia, 10 de abril de 1976). Según datos censales, el pueblo originario maleku se compone de 478 habitantes en los palenques a orillas del río El Sol, que son Palenque Margarita, Palenque Tonjibe y Palenque El Sol, donde apenas representan el 35% de la población total en el territorio demarcado, frente al 65% de la población no indígena residente en las localidades de Viento Fresco, Los Ángeles y El Carmen. A la población originaria maleku en los tres palenques se suman 223 personas hablantes del idioma maleku lhaíca, habitantes fuera del territorio demarcado; lo que resulta en una población total de 701 personas maleku en el país (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2013).

En el territorio demarcado actualmente, el 50% de la tierra censada por el Estado, un total de 2.943 Ha, está en posesión de personas no indígenas, solo 29% en posesión maleku, y el restante 31% está ocupada por personas no indígenas sujetas a procesos judiciales por la usurpación de las tierras maleku (Gómez Meléndez, 2017; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2015). Es justamente en las tierras bajo ocupación de personas no indígenas dentro del territorio maleku demarcado donde se encuentra la naciente del río El Sol, que se conoce en la cosmovisión maleku como el lugar sagrado *Tójjifa facára*, el cual abastece al acueducto comunitario construido por el Estado entre 2014 y 2019.

Las tierras del lugar sagrado *Tójjifa facára* corresponden al área de protección ambiental para la naciente del río, que se encuentran divididas en cuatro predios o fincas reivindicadas por la ADI Maleku frente a los ocupantes no indígenas, ya que en una de las propiedades o fincas se encuentra pendiente la ejecución de un desalojo contra los no indígenas por orden judicial, mientras que otra de las fincas fue devuelta por el INDER en el marco del Plan RTI (Casa Presidencial, 16 de abril de 2022). Las recuperaciones pendientes de las tierras de la naciente del río El Sol dificultan la conservación efectiva

de las fuentes de agua para el territorio maleku, según estiman los miembros del Comité del Acueducto *Ti Tófija Facára*, organización con liderazgo femenino.

En síntesis, para los pueblos originarios maya ixil en Guatemala y maleku en Costa Rica la firma y la ratificación del Convenio 169 de la OIT ha facilitado la activación de agenciamientos o formas de acción política y jurídica sobre sus derechos a las tierras, los territorios y los recursos naturales, esto sin dejar de lado las diferencias históricas entre ambos contextos, ya que en el caso guatemalteco fue determinante la firma del AIDPI en las negociaciones para poner el fin al conflicto armado interno. Es entonces, que el período que inicia en 1989 con la firma del Convenio por parte de ambos estados-nación, hasta su aprobación entre 1992 y 1996 en los dos países, define el inicio del alcance temporal de esta investigación y que se extiende hasta la actualidad.

Mujeres agenciando territorios

Para una amplia comprensión sobre las formas en que, tanto el pueblo maya ixil como el pueblo maleku, gestionan sus acciones por la defensa de sus tierras, territorios y recursos, es necesaria una comprensión básica sobre sus formas de organización comunitaria, o sea, de las comunalidades que articulan el poder en cada territorio, además de cómo las mujeres que ahora son lideresas en ambos pueblos han llegado a ocupar estas posiciones en representación de todas sus hermanas, según la propia narración de las mismas lideresas entrevistadas.

Específicamente, en el territorio, tal como se ha reseñado arriba, las comunidades maya enfrentan aún las consecuencias del CAI que definió su impacto psicosocial por la extrema violencia del genocidio perpetrado entre 1981 y 1990. Los responsables fueron instituciones y agentes de seguridad para/estatales, como soldados y paramilitares, formados ideológicamente en mayor o menor medida para la

contrainsurgencia, quienes en su totalidad estaban atravesados por masculinidades agresivas que habilitaron la violación de territorio-cuerpo de las mujeres ixiles (Avidano y Carnino, 2018; Paz Bailey y Figueroa Ibarra, 2014; Pérez Sián, 2014). Los hechos históricos del genocidio ixil quedaron claramente probados en la sentencia del juicio realizado en 2013 contra el exgobernante de facto, el militar Efraín Ríos Montt (1982-1983), y en la actualidad sigue vigente la lucha por la justicia de las víctimas-sobrevivientes, especialmente de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual de las comunidades del territorio ixil, frente a los hechos del genocidio cometidos en el período anterior, 1978-1982, bajo el gobierno del también militar Romeo Lucas García, ya que está prevista la realización de la fase de juicio oral y público para 2023 (Oliva y Pitán, 30 de agosto de 2021; Proyecto de Acompañamiento Internacional en Guatemala, 2020; *Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo Maya Ixil, en el periodo 1982-1983*, 10 de mayo de 2013).

Entre las complejas consecuencias del genocidio ixil, se cuenta la desmembración de los tejidos comunitarios, debido a la pérdida masiva de autoridades espirituales, autoridades comunitarias y líderes espirituales maya, así como de líderes locales católicos, a través de detenciones ilegales, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas. Lo que inició como una represión selectiva, luego se tornó general e indiscriminada contra toda la población civil mediante masacres de parte o de la totalidad de los miembros de una población o aldea, solamente por el hecho de ser indígenas maya, según la doctrina militar de la contrainsurgencia seguida por los cuerpos de seguridad del Estado guatemalteco durante el CAI (Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala, 1999). Estas condiciones de extrema violencia implicaron el desplazamiento forzoso de miles de sobrevivientes hacia áreas montañosas de difícil acceso en el territorio ixil, que derivó en la conformación entre 1982 y 1985 de las llamadas Comunidades de Población en Resistencia (CPR) de la Sierra, las cuales apenas pudieron pronunciarse públicamente en 1990 por el asedio del Ejército, y así fue como iniciaron el lento proceso que

permitió su reasentamiento después de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 (Cabanas Díaz, 2000; León Ceto, 2013).

Fue así entonces como el Estado guatemalteco, con la violencia genocida como táctica contrainsurgente, atacó a los pueblos maya ixil, maya q'anjob'al y maya k'iche', habitantes del territorio ixil –ancestrales el primero e históricos los últimos–, lo cual conllevó a la desintegración de autoridades ancestrales indígenas a escala municipal y comunitaria, y a la vez propició el surgimiento de nuevas formas de organización comunitaria con carácter civil e independientes de las organizaciones guerrilleras asentadas en el territorio ixil. Esto ha tenido especial incidencia en el involucramiento de las mujeres en posiciones de liderazgo, como las alcaldías indígenas ixiles en los tres municipios del territorio (Chajul, Cotzal y Nebaj), en el marco de los Acuerdos de Paz, especialmente del AIDPI en 1995, que habilitó a partir de 2007 la reconstitución de la Autoridades Ancestrales Ixiles o Consejo de Principales (B'oq'ol Q'esal Tenam, 2012).

A partir del diálogo con dos lideresas ixiles a la cabeza de sus respectivas alcaldías indígenas, Nebaj y Chajul, se visibilizan las fisuras en la represión contrainsurgente durante el CAI, así como en las formas previas de dominación colonial del Estado-nación guatemalteco. Estas dinámicas habilitaron el resurgimiento de la organización comunitaria de origen ancestral con mayor participación de las mujeres durante los últimos 15 años en el territorio ixil, a partir del proceso de organización de las CPR Sierra durante el CAI, y con el decidido crecimiento de las demandas por los derechos a la verdad, la recuperación y la justicia, posterior a la firma de los Acuerdos de Paz.

En el territorio ixil la reconstitución de las autoridades ancestrales fue impulsada por varios Principales (autoridad tradicional), con visitas desde 2007 a las comunidades en los tres municipios, con el fin de articular la defensa del territorio según el principio de autonomía, la gestión cultural cosmológica y la gestión de la justicia indígena. Este proceso habilitó la designación de mujeres como representantes en las comunidades ixiles para conformar su respectiva alcaldía municipal o *B'oq'ol Q'esal Tenam*, a través de asambleas de

Principales cada mes de febrero durante los días del cambio de año en el sagrado Calendario Maya. Para ello sigue con estricto respeto de la matemática ancestral sobre la agrupación numérica de base 20, por cada uno de los nahuales o días de un mes-calendario, así como en consideración de los trece niveles de energía que completan 360 días a los que se suman los 5 días del cambio para completar 365 días del sagrado calendario (B'q'ol Q'esal Tenam, 2012; González Galeotti, 2013).

Las asambleas comunitarias para la renovación de autoridades ixiles tienen participación generalizada de personas comunitarias con la guía de sus principales ancianos de ambos sexos, y siguen costumbres de origen ancestral con adaptaciones coloniales, para la designación con paridad de cuatro personas como principales o autoridades comunitarias, para un período de servicio voluntario de cuatro años prorrogables en nueva asamblea de los Principales por hasta tres ocasiones, si bien dicha designación se somete anualmente a revisión de desempeño en la asamblea. Con respecto al calendario ancestral maya y a la designación, se sigue la numeración de los cuatro puntos cardinales, y de los cuatro cargadores del sagrado calendario dejados por el Creador y Formador *Ajaw*, razón que explica la designación de dos mujeres y dos hombres como autoridad: 1° alcalde/sa (coordinación), 2° alcalde/sa, 3° alcalde/sa, 4° alcalde/sa, en cada comunidad, formando en suma un Consejo de Principales de cada municipio ixil; este, a su vez, define entre sus miembros la designación de dos personas para cada uno de los cuatro puestos de su respectiva Alcaldía Indígena en cada municipio, pero entonces sin mantener la paridad, por tanto en su mayoría son hombres.

Particularmente en Chajul, las mujeres lideresas ixiles que actualmente ocupan posiciones de liderazgo como *B'q'ol Q'esal Tenam Tx'aul*, mayores a 55 años, se organizaron para la búsqueda de sus familiares durante el período de retorno de la población de las CPR y de las personas refugiadas en México entre 2003 y 2004. A la vez gestionaban apoyos gubernamentales y de la cooperación internacional para la reconstitución de actividades artesanales y agrícolas. Mientras, en Nebaj, las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo

como *B'oq'ol Q'osal Tenam Naab'a'*, apenas mayores a los 30 años, tienen experiencias de organización comunitaria desde 2013, muchas de estas facilitadas desde el proyecto pedagógico de la Universidad Ixil, que ha sido impulsado por organizaciones de la sociedad civil local apoyadas por cooperantes externos.

El involucramiento de las mujeres ixiles en la coordinación de sus respectivos *B'oq'ol Q'osal Tenam* como primeras alcaldesas es resultado del resurgimiento de las autoridades ancestrales, pero cada Consejo de Principales (Chajul, Cotzal y Nebaj) ha transitado por distintos momentos para consolidar el respeto al liderazgo femenino, quienes, a pesar de su rol de coordinadoras, no consiguen aún una presencia de las mujeres en las tres alcaldías indígenas ixiles. La participación no paritaria en los puestos de las autoridades indígenas, según las lideresas entrevistadas, es producto de la falta de apoyo desde las familias para que las mujeres ejerzan con efectividad cargos de autoridad indígena y más aún a escala municipal, ya que con frecuencia se presentan resistencias por parte de los hombres, quienes demandan a las mujeres el cuidado de su rol como madres o esposas como prioridad frente a las responsabilidades voluntarias del cargo tradicional de autoridad indígena (E. R. Mendoza Caba, comunicación personal, 17 de septiembre de 2022).

Para las lideresas ixiles también se suma como dificultad la falta de recursos económicos de las alcaldías indígenas para enfrentar el mandato asambleario de sus Principales, por la defensa del territorio, la administración de la justicia ixil, la gestión cultural cosmológica y la representación frente al Estado y la sociedad ladina –mestiza– de los intereses colectivos difusos del pueblo maya ixil. Una de las lideresas señala:

Nos hemos acostumbrado tanto a que un hombre esté como cabeza, que muchos compañeros Principales no ven con buenos ojos que una mujer esté al frente, y les cuesta a los compañeros varones respetar la jerarquía de las mujeres, incluso a veces abiertamente no nos apoyan en nuestro trabajo de coordinación de la alcaldía” (Herrera Ceto, F., comunicación personal, 17 de septiembre de 2022).

Estas condiciones de marginación a las lideresas ixiles contrastan con el coraje de varias mujeres principales de la Alcaldía Indígena de Nebaj, quienes el pasado 1 de septiembre pusieron su cuerpo frente a las agresiones de agentes policiales municipales y partidarios del alcalde, para evitar el desalojo ilegal por orden municipal de su oficina en el edificio del municipio. Dicha acción busca debilitar a la autoridad indígena ixil para beneficio de los proyectos extractivistas apoyados tanto desde el gobierno nacional como del municipal (B'oq'ol Q'esal Tenam, 16 de septiembre de 2022; Coordinadora de Organizaciones Ixiles, 1 de septiembre de 2022; Petzey, 7 de septiembre de 2022). La resistencia al desalojo es la última muestra de las autoridades indígenas ixiles, lideradas por mujeres, por la defensa de “la casa común”, la tierra, los ríos, los lugares sagrados en las montañas, para que el Estado respete los derechos a los que se ha comprometido con sus propias leyes, especialmente frente al despojo de los latifundios de terratenientes ladinos implantados en el territorio ixil en el siglo XX y de los proyectos hidroeléctricos impuestos en el siglo XXI, asegura una de las lideresas.

Por su parte, el pueblo originario maleku experimentó una traumática transformación de sus formas de organización social clánica ancestral, a partir de la violentísima colonización en su territorio histórico, por parte de huestes procedentes del centro y Sur de Nicaragua para la extracción de caucho silvestre entre 1860 y 1900. El desplazamiento de los maleku sobrevivientes al genocidio perpetrado por los huleros conllevó una drástica disminución de su población de 1500 personas en 1860 a solo 267 en 1900, e implicó la pérdida de cargos tradicionales, así como del orden por clanes vinculados a sus asentamientos o palenques de origen; siendo que posterior a 1900 en los tres palenques de reasentamiento a orillas del río Sol (Tonjibe, Margarita y El Sol), la organización social estuvo basada en las estructuras familiares, con memorias remanentes de los clanes de origen y de la relación de origen clánica con los lugares sagrados en las nacientes de los ríos (Solís Aguilar, 2021; Thiel Hoffmann, 1896).

A inicios del siglo XX constan algunos esfuerzos de movilización de los abuelos y abuelas maleku para denunciar ante autoridades eclesiales y del Estado costarricense a los primeros colonos dedicados a la ganadería en su territorio ancestral, debido a los abusos físicos, sometimientos a trabajos forzados, y despojo de tierras (Céspedes Marín, 1923; Solórzano, 7 de agosto de 1930). Ello demuestra la existencia de liderazgos comunitarios de ambos sexos, cuyas gestiones se extendieron a la siguiente generación, quienes reclamaron al Estado una demarcación territorial, en el marco de la Ley de Baldíos de 1939, y que resultó en una propuesta no legalizada para la demarcación de 14.000 Ha presentada informalmente por la llamada Junta Protectora de Razas Aborígenes de la Nación y el Instituto Geográfico de Costa Rica en fecha desconocida entre 1957 y 1964 (Arguedas Vicenzi, 1968).

En la década del cincuenta se abrió la primera escuela en palenque Margarita, lo que inicia la alfabetización, y por tanto el acceso a capacidades de comunicación oral y escrita en castellano que las personas maleku nacidas antes de 1940 nunca imaginaron. Fue entonces que los líderes comunitarios alfabetizados, en su mayoría hombres, para la década del sesenta fueron claves en la interacción con instituciones eclesiales y con el Estado costarricense para la construcción de la primera “cañería”, o sea, el acueducto comunitario con servicio en los palenques Margarita y Tonjibe. Igualmente, fue determinante el involucramiento de los líderes comunitarios en la construcción del primer grupo de viviendas de donación estatal y la concreción de los primeros programas de salud pública contra la malaria y el saneamiento básico con letrinas en la década del sesenta (Bozzoli Vargas, 1973; Porras Ledesma, 1959; Ugalde Arce, 1973).

Para la década del setenta, líderes maleku tuvieron diálogos con la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) para pedir la demarcación de sus tierras, para la protección de la vida, la cultura y los medios de subsistencia de la población originaria en los tres palenques (Tonjibe, Margarita, El Sol). Ello se consiguió en 1976 con la creación de la “Reserva Indígena de Guatuso” de escasa extensión,

solo 2.934 Ha que únicamente incluyen el lugar sagrado *Tójiŋa facára*, pero con una mayoría de población no indígena dentro de la demarcación (Presidencia de la República; Ministerio de Gobernación, Policía, Justicia y Gracia, 10 de abril de 1976; Tenorio Alfaro, 1990). Un año después, por injerencia de la estatal Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad, se conformó el primer órgano representativo comunitario con reconocimiento legal, la Asociación de Desarrollo Integral de la Reserva Indígena de Guatuso-ADI Maleku, con todos sus miembros hombres; tendencia sostenida históricamente en cada asamblea de la ADI Maleku para la renovación o cambios de sus miembros (Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad, 27 de junio de 1977, 5 de septiembre de 1977; García Brenes, 2015).

En la década del noventa se potenció la capacidad de acción reivindicativa de derechos territoriales por parte del pueblo maleku, igualmente con una preeminencia de liderazgos masculinos, debido a la recuperación de un predio de 142 Ha ocupado ilegalmente por un terrateniente mestizo dentro del territorio demarcado maleku, llamada “Finca Marylei”, cuya compra fue ese mismo año finiquitada por la CONAI, y la designación de parcelas de 2 a 10 Ha entre el grupo de recuperadores maleku, en su mayoría hombres (Guevara Berger y Chacón Castro, 1992). Posteriormente, la lucha por derechos territoriales del pueblo maleku siguió los designios de los líderes masculinos, con la interposición de un recurso de amparo en 1996, cuyo proceso de elaboración implicó la realización del primer censo de tierras en el territorio maleku, que persiguió el reconocimiento sobre un cambio ilegal en la demarcación territorial que cercenó 250 Ha de tierra protegida a través de un decreto presidencial en 1977, y en 1999 concluyó con una sentencia de la Sala Constitucional que restituyó la demarcación original de 1976 con sus 2.934 Ha (Blanco Rodríguez, Castro Castro, Blanco Vela y Cruz Castro, 1996; Morales González, 1996; Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, 11 de agosto de 1999).

La preeminencia del liderazgo masculino en las acciones jurídicas y políticas para el reclamo de derechos territoriales maleku se afianzó

en la década del 2000, con la propuesta de los directivos de la ADI Maleku que en conjunto con la CONAI llevaron ante el gobierno en 2002 con la ampliación hasta 7.596 Ha del territorio maleku, para la protección de más lugares sagrados: *Onáfiqui chía*, *Narínhe chía*, y *Nharíne chaconhe*. Esta misma tendencia fue reafirmada en 2005 con la intervención de otros líderes maleku para la actualización del censo de tierras, y luego en 2006 con la interposición de un recurso jurídico que concluyó con una sentencia en la jurisdicción que obligó al Estado a registrar las tierras del territorio demarcado maleku como propiedad colectiva inscrita por la ADI Maleku (Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, 2002; Morales González, 15 de noviembre de 2005; Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia, 1 de agosto de 2006).

Fue a partir de esa misma década que las mujeres maleku construyeron sus propios espacios organizativos al margen de la ADI Maleku, para la formación artesanal, la promoción del etno-ecoturismo y la demanda de salud al Estado. Especialmente importante fue la reivindicación de las mujeres al derecho a la educación de hijas e hijos, como indica una de las lideresas maleku entrevistadas, particularmente para la apertura de la escuela primaria del palenque El Sol, que fue posible por el préstamo gratuito desde 2009 al Ministerio de Educación por parte de la Asociación de Mujeres Artesanas Caronco para el uso de su salón comunal, contraído por sus miembros con apoyo de un organismo religioso de cooperación exterior (A. Elizondo Marín, comunicación personal, 20 de septiembre de 2022).

En años recientes las mujeres maleku han tomado espacios de participación en nuevos órganos representativos, como el Comité de Agua *Ti Tójjifa Facára*, organización autónoma maleku creada en 2018 por una asamblea de habitantes de los tres palenques para la administración del nuevo acueducto, construido por el AyA con fondos internacionales, que toma el agua de las nacientes del río Sol en la parte montañosa del territorio demarcado maleku (Programa de Agua Potable y Saneamiento, 10 de octubre de 2019). Es de

especial atención, el liderazgo de las mujeres integrantes del Comité de Agua, frente al ataque de otros sectores de la comunidad por su gestión responsable de la infraestructura hídrica, la oficina, y la administración financiera para garantizar la continuidad del servicio público de agua completamente potable a toda la población del territorio, incluyendo a personas no indígenas.

Además, la ADI Maleku, principal órgano representativo del territorio, cuenta desde 2018 con una conformación paritaria de mujeres y hombres en su junta directiva. Lo mismo sucede en años recientes con los otros órganos representativos del pueblo maleku frente al Estado costarricense, que son el Consejo de Educación Indígena, la Instancia Territorial de Consulta y el Tribunal Consuetudinario. Dicha participación, y más aún el liderazgo de las mujeres maleku reciente, es producto de la larga lucha frente la presión machista de dirigentes hombres, en especial de quienes dirigieron muchos de los procesos de lucha previamente descritos. Esto implica grandes retos para la continuidad de su liderazgo en las organizaciones representativas del territorio, para lo cual cuentan con amplia experiencia de muchas lideresas en la gestión y seguimiento de demandas ante instituciones públicas, así como el apoyo de varios programas de investigación y extensión universitaria.

A su vez, las lideresas maleku entrevistadas consideran que la labor de proveer el servicio público del agua potable bajo control comunitario, por parte del Comité de Agua liderado por mujeres, se enfrenta al despojo de las tierras donde se encuentran las nacientes del río Sol, que abastece el acueducto comunitario. Hasta la fecha, estas tierras están ocupadas por personas no indígenas, e incluso con predios registrados por empresas privadas que han dedicado parte de la tierra en el área de protección hídrica a la ganadería. Esto ha dificultado la sostenibilidad de programas comunitarios de reforestación como el iniciado en 2019 con apoyo de la AyA para la protección de las nacientes así como en la ribera aguas abajo; lo cual coloca en riesgo de disminución de la disponibilidad de agua durante la época seca (entre marzo y mayo) al

territorio maleku (E. Acosta Blanco, comunicación personal, 17 de septiembre de 2022; A. Elizondo Marín, comunicación personal, 20 de setiembre de 2022).

Finalmente, resalta la participación mayoritaria de las mujeres, un 60% del total personas maleku recuperadoras, involucradas en el proceso de ocupación pacífica de 10 predios en posesión ilegal de terrateniente mestizos. Este proceso inició en julio de 2020 con la crisis económica local provocada por las medidas sanitarias de control a la pandemia de COVID-19, y en la actualidad ha distribuido más de 273 Ha recuperadas entre personas maleku, especialmente menores de 30 años, habitantes de los tres palenques quienes tenían extrema necesidad de tierra para vivir y cultivar (Solís Aguilar, 2021).

Cartografías territoriales

Presentamos la cartografía co-elaborada con las autoridades indígenas ixiles lideradas por mujeres, que es producto del diálogo sobre la necesidad de representar el conjunto de las tierras comunales ixiles. Esta cartografía sobre el territorio ixil fue realizada con el uso de Sistemas de Información Georreferenciada (SIG), a partir del conocimiento espacial local y con la minuciosa revisión de la información geográfica disponible en los títulos registrados con los respectivos planos y mediciones resguardadas en el Archivo General de Centroamérica de los ejidos de Cotzal (1883), Chajul (1896) y Nebaj (1898). El mapa resultante muestra el perímetro exterior (174,75 km) y un área total (157.070,53 Ha) de los tres ejidos combinados que conforman el espacio *ejidal-registral* del territorio ixil (Mapa 1).

El diálogo con las lideresas ixiles permitió identificar la interacción de tres configuraciones socioespaciales diferenciadas. El espacio *ejidal-registral* cartografiado en este trabajo, que corresponde a los linderos de las tierras comunales de los tres ejidos mencionados que se midieron y fueron registrados entre 1885 y 1900

por las autoridades ixiles ante el Estado guatemalteco en uso de sus leyes. El espacio *municipal-administrativo* cartografiado en esta investigación, que constituye las demarcaciones arbitrarias de los municipios de Nebaj, Chajul y Cotzal realizadas por el Estado de Guatemala, actualmente bajo responsabilidad del Instituto Geográfico Nacional. Mientras que el espacio *ancestral* se compone por lugares sagrados y múltiples paisajes culturales organizados desde tiempos inmemoriales por conocimientos, prácticas y creencias propias de la cosmovisión, que no pueden ser cartografiados en toda su complejidad.

En primera instancia, la localización del espacio *ejidal-registral* ixil fue posible a partir de la ubicación de 73 mojones y puntos de referencia mediante la geolocalización aproximada (con datos levantados de campo), la medición de distancia entre mojones (con datos en la documentación y títulos históricos) y la aproximación basada en el conocimiento espacial local de autoridades ixiles participantes. El mojón más al Este de este espacio es el #1, desde donde se inició la primera medición en 1893, siguiendo la consecución de mojones hasta el mojón #6, definiéndose así el lindero exterior del ejido de Cotzal. A continuación, hacia el Oeste hasta el mojón #12 se define el lindero exterior del ejido de Nebaj, a partir de donde se toma rumbo al Norte pasando por los puntos de referencia sobre o adyacentes al río Quisil (del #19 al #53), y que finaliza con líneas rectas en el mojón #56. Ahí inicia el lindero externo de ejido de Chajul, que prosigue al Este pasando por mojones establecidos entre cerros hasta el punto #69. En ese punto, el lindero toma rumbo al Sur a través de 5 mojones entre cerros y la ribera del río Putul hasta el mojón #73 que define el último segmento del lindero de Chajul hasta el mojón #1.

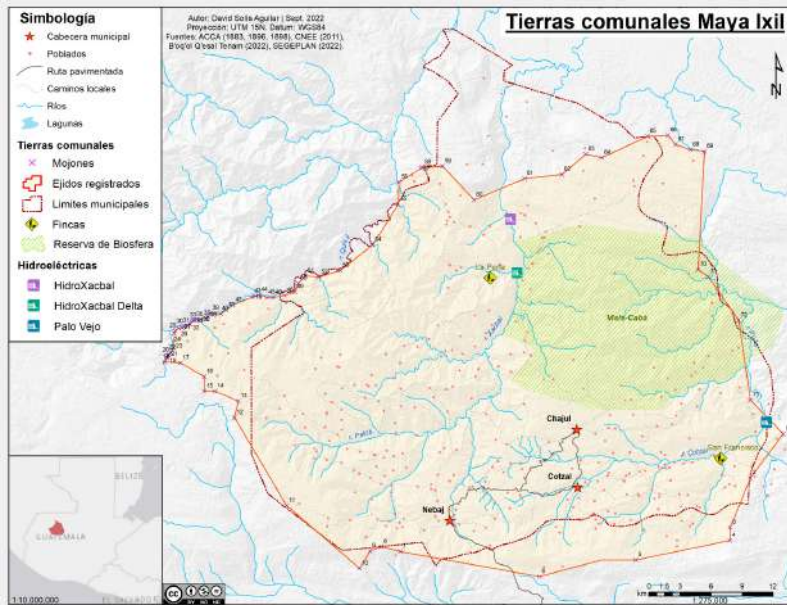
Además, se muestra el límite consolidado de los tres municipios delimitados por el Estado guatemalteco, con un área total de 153.938,22 Ha y un perímetro de 188,54 km que definen el *espacio municipal-administrativo* en territorio ixil. Su delimitación a cargo del Instituto Geográfico Nacional muestra con cercana coincidencia la

relación con el lindero del espacio *ejidal-registral* ixil en segmentos en los rumbos Este (límite Cotzal-Uspantán y parcialmente límite Chajul-Uspantán-Quiché), Suroeste (límite de Nebaj con Aguacatán-Huehuetenango) y Noroeste (sobre el río Quisil, límite de Nebaj con Chiantla-Huehuetenango). Pero se evidencia una total divergencia entre los límites municipales con los linderos del espacio *ejidal* en los demás segmentos, muestra de una disociación del Estado sobre la ocupación tradicional del territorio ixil y las inscripciones *ejidales* de los ancestros frente al mismo Estado a finales del siglo XIX e inicios de siglo XX.

En el Mapa 1 también se localizan las principales infraestructuras de producción hidroeléctrica que expolían dos de los ríos Cotzal y Xacbal en el territorio ixil, que son los proyectos Palo Viejo, Xacbal y Xacbal Delta. Del análisis socioespacial se denota que las infraestructuras del proyecto Palo Viejo se encuentran dentro tanto del espacio *ejidal-registral* y *municipal-administrativo* de Cotzal; a su vez, las infraestructuras de los proyectos HidroXacbal y Xacbal Delta se encuentran distribuidos en los espacios *ejidales-registrales* de Nebaj y Chajul. Ello muestra de manera irrefutable la amplia extensión del despojo sobre bienes y contra los derechos territoriales ixiles.

El espacio *municipal-administrativo* muestra el Mapa 1 que posee una mayor extensión que el espacio *ejidal-registral* del territorio ixil; tal diferencia entre ambos espacios se convierte en un nuevo campo de agenciamiento para las autoridades ancestrales ixiles por sus derechos territoriales. Esto es debido a la abierta confrontación con gobernantes municipales por el respeto de las prácticas culturales que sustentan la existencia y acción de los *B'oq'ol Q'esal Tenam*, frente al potencial conflicto por la intromisión de facultades administrativas de alcaldes de hasta dos municipios en el territorio de comunidades lideradas por una de las alcaldías indígenas ixil.

Mapa 1. Tierras comunales ixiles



Por otro lado, la cartografía resultante del territorio maleku en Costa Rica presenta especialmente el área de las nacientes del río Sol, de donde se obtiene el agua para el acueducto comunitario. El Mapa 2 muestra el Territorio Indígena Maleku en Costa Rica, elaborado con base en capas de información oficial, documentación científica, oficial y el conocimiento espacial local de personas mayores maleku y de las lideresas de organizaciones representativas maleku. En la parte sur del territorio demarcado maleku en 1976, se localiza el sitio sagrado maleku *Tójiŋa facára* que se compone por las nacientes y catarata del río Sol, que son la fuente del acueducto comunitario que abastece a los tres poblados o palenques maleku a sus orillas, que son Tonjibe, Margarita y El Sol.

El Mapa 2 visibiliza a las nacientes del río Sol y sus áreas de protección, según criterios establecidos en la legislación ambiental costarricense, donde no se deberían realizar actividades productivas y, por el contrario, debería dedicarse la tierra a fines únicamente de

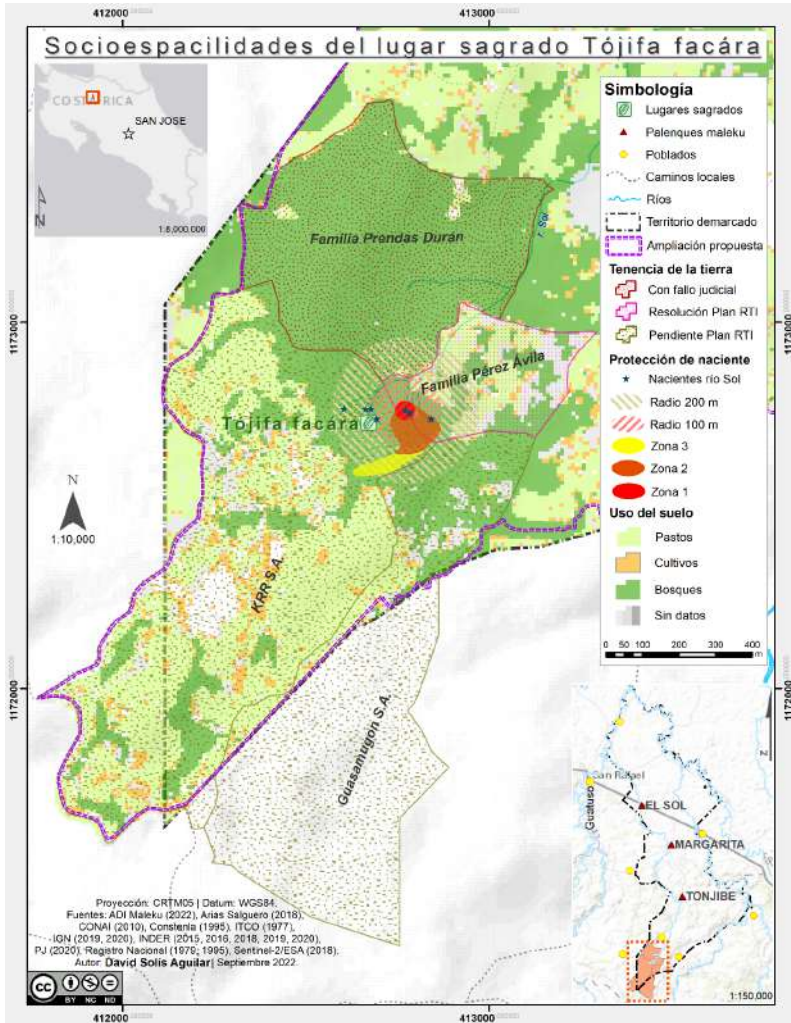
protección forestal. Estas áreas se definen a partir de una evaluación hidrogeológica de base topográfica: la primera es un círculo con 30 m de radio desde la naciente principal (color rojo), el segundo es un polígono irregular (color marrón) y el tercero es un polígono irregular (color amarillo), a los que siguen dos círculos concéntricos con la naciente principal, el primero de 100 m y el segundo de 200 m; siendo el área total de protección de 1.954 m².

El análisis socioespacial muestra cuatro predios registrados por personas no indígenas y ocupados ilegalmente hasta la actualidad sobre las tierras donde se encuentran las nacientes y las respectivas áreas de protección para el cuidado de la fuente del acueducto comunitario maleku; incluso dos de los predios están ocupados por empresas privadas. El Mapa 2 visibiliza la tenencia de la tierra en dichos predios: uno debe ser devuelto al pueblo maleku por un fallo judicial que se encuentra en firme pero aún sin ejecución; otro se encuentra pendiente de resolución en la fase final del Plan RTI del INDER, proceso legal-administrativo que recomendaría el desalojo policial o la compra para finalmente regresar a la posesión del pueblo maleku. Sobre los dos predios ocupados ilegalmente por empresas aún no avanza el INDER con el proceso de devolución para los maleku, sea por la vía judicial o por la administrativa a través de la recomendación vinculante de desalojo por parte del Plan RTI.

Además, el Mapa 2 muestra las diferencias entre las líneas de la demarcación oficial (1976) respecto de la propuesta de “corrección técnica” o “ampliación restringida” al territorio maleku realizada en 2018 por el INDER, de cuyo análisis se identifica que el predio ocupado ilegalmente en la actualidad por la empresa Gusamugon S. A. tiene más de la mitad de su superficie “afectada” por la demarcación territorial oficial, y solo una parte se mantiene vigente en la propuesta de “ampliación”. Esto habilita un potencial conflicto de los maleku frente a este y otros ocupantes no indígenas, ya que, como muestra la capa sobre “Usos del suelo”, los predios al sur de las nacientes del río Sol, que están a mayor altura entre el relieve montañoso, se encuentran mayormente cubiertos por pastos, o sea, se dedican a la ganadería, factor

de comprobada degradación ambiental por la erosión y el arrastre de contaminantes hasta el área de protección de las nacientes.²

Mapa 2. Tierras de lugar sagrado maleku Tóji fa facára



² Las comillas denotan términos utilizados por el INDER en el Plan RTI.

Conclusiones

En relación con la participación de las mujeres indígenas con liderazgo en las organizaciones representativas maleku en Costa Rica y en las autoridades ancestrales maya ixil en Guatemala, se han identificado condicionamientos para su acción organizativa de dirigentes, en especial por mecanismos sociales de asignación de roles de género patriarcal. Históricamente, condicionamientos de este tipo han sido la reclusión de las mujeres al ámbito privado; la discriminación por parte de hombres con roles compartidos de liderazgo o autoridad comunitaria, manifestada en falta de apoyo para el ejercicio de tareas organizativas de las mujeres; e incluso formas de comunicación machista, que en ocasiones se excusa en supuestos preceptos culturales.

Según las colaboradoras, las principales limitaciones para el ejercicio del liderazgo de las mujeres maleku en sus organizaciones representativas se refieren a la carga de trabajo de cuidado en sus familias como madres y/o esposas, a lo que se suman sus aportes al cuidado del territorio. Para las mujeres ixiles, el contexto de la guerra limitó las posibilidades de formación educativa para las mayores de 40 años e implicó la sobrevivencia a muchas formas de violencia, incluida la de carácter sexual, lo que ha implicado un aporte más limitado dentro de las autoridades ancestrales en la lucha por derechos territoriales.

En particular para las lideresas maleku, su participación en las organizaciones resulta vital para los intereses colectivos, ya que las condiciones demográficas y de tenencia de tierra del pueblo maleku en su territorio demarcado (escasa población y alta usurpación de tierras por no indígenas) hacen que su esfuerzo por la defensa de los derechos territoriales, del derecho al agua y del derecho a la alimentación requiera del involucramiento activo de mujeres en tareas de dirección. Mientras que para las alcaldesas indígenas maya ixil, su liderazgo frente a los agenciamientos colectivos por derechos territoriales está sustentado en principios cosmológicos sobre la complementariedad en el trabajo comunitario para mujeres y hombres, y del necesario

seguimiento en la toma de decisiones a partir de la comprensión de las energías de cada día, según marca el calendario maya cholq'ij.

En relación con los agenciamientos sobre los derechos territoriales para la defensa del derecho a la alimentación, los procesos de elaboración cartográfica basados en la metodología propuesta permitieron en ambos contextos identificar relaciones geoespaciales que demuestran la persistencia del despojo por parte de actores particulares, como terratenientes mestizos o ladinos, así como de empresas hidroeléctricas, sobre los territorios cuidados por las mujeres indígenas lideresas de ambos pueblos. Este despojo tiene por común denominador el reconocimiento formal para cada pueblo originario por parte del respectivo Estado-nación de un régimen jurídico de propiedad colectiva exclusiva sobre tierras que forman parte de mayor o menor medida del territorio de sus ancestros y ancestras.

El análisis socioespacial de la cartografía resultante del territorio ixil (Mapa 1), y su proceso de elaboración a través de formación técnico-pedagógica en herramientas geoespaciales básicas con autoridades de las alcaldías indígenas ixiles lideradas por mujeres, ha fortalecido sus agenciamientos por derechos territoriales y en vinculación con el derecho a la alimentación. Esto en la medida que las capacidades técnicas les permiten continuar la problematización sobre los linderos particulares de cada uno de los tres ejidos en el territorio ixil, cuya cartografía completa es ahora una tarea en planificación por parte de los *B'oq'ol Q'esal Tenam* para ejecutarse a mediano plazo, con el uso de métodos participativos y con la aplicación de tecnologías SIG, y bajo el común acuerdo de las tres alcaldías indígenas ixiles.

A la vez, la organización comunitaria bajo el liderazgo de las mujeres resulta clave para el éxito en la creación de las cartografías particulares de cada espacio ejidal-registral en el territorio ixil. Esto con miras a la actual planificación de litigios estratégicos por el reclamo de derechos territoriales sobre la propiedad de las tierras usurpadas por los proyectos de producción hidroeléctrica instalados de manera inconsulta e ilegal, a la luz del derecho nacional e internacional reconocido constitucionalmente en Guatemala.

Por su parte, la cartografía del territorio maleku (Mapa 2) demuestra la violación a los derechos territoriales, a partir de la ocupación ilegal por parte de no indígenas y sus empresas sobre las tierras con las nacientes del lugar sagrado *Tójjifa facára*, río Sol. Además, dicha ocupación ilegal amenaza el cuidado de las fuentes de abastecimiento del acueducto comunitario maleku, así como la vulneración a la cosmovisión maleku que da significado al lugar sagrado. Esta cartografía resultante constituye una herramienta para los agenciamientos de las lideresas maleku al frente de organizaciones mayormente territoriales (Asociación de Desarrollo Maleku y Comité de Agua *Ti Tójjifa facára*), a través de evidencias para demandar el urgente avance del proceso de restitución de las tierras actualmente ocupadas de forma ilegal por no indígenas, en especial sobre los cuatro predios con tierras de las nacientes. La recuperación de tierras maleku en *Tójjifa facára* permitiría al pueblo maleku reforestar toda la superficie en el área de protección de la naciente y sus alrededores, y así dar sostenibilidad al abastecimiento de su acueducto comunitario.

Consideramos entonces que para ambos pueblos originarios solo la restitución de los derechos territoriales sobre sus tierras, que legalmente han sido reconocidas, registradas o demarcadas, permitirá enfrentar los retos ambientales y sociales del contexto de crisis climática, cuyos efectos injustos se ensañan sobre todo en el Sur Global y, especialmente, en Centroamérica. Este trabajo de investigación-acción muestra un camino posible para el fortalecimiento de las posibilidades de agenciamiento comunitario por los derechos territoriales maya ixil y maleku, a través del diálogo de saberes para la generación de potentes herramientas cartográficas de base participativa, con las cuales hacer frente a actores particulares y entidades públicas responsables del actual estado de despojo.

Bibliografía

- Álvarez Larrain, A.; McCall, M. K. y León Villalobos, J. M. (2022). *Mapeo participativo y cartografía social de conocimientos culturales, históricos y arqueológicos: Recurso práctico para profesores y estudiantes universitarios*. Morelia, Michoacán: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.
- Archivo General de Centroamérica. (1885). *Pueblo de Cotzal ejidos: Quiché, 1885*. Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica. (1896). *Expediente de la medida de Chajul*. Archivo General de Centroamérica.
- Archivo General de Centroamérica. (1900). *Pueblo de Nebaj ejidos: Quiché, 1900*. Archivo General de Centroamérica.
- Arguedas Vicenzi, U. (1968). *Algunas notas acerca de los indios Guatusos*.
- Arias Salguero, M. (2018). *ASADA Maleku: Estudio hidrogeológico para la determinación de 37 zonas de protección de las fuentes de abastecimiento público utilizadas por las ASADAS en el territorio Norte-Norte, Costa Rica*. San José, Costa Rica: Centro de Investigaciones en Ciencias Geológicas, Universidad de Costa Rica.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (13 de septiembre de 2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* (Tratado Internacional 61/295). Nueva York: ONU.
- Asamblea Nacional Constituyente (31 de mayo de 1985). *Constitución Política de la República de Guatemala* (Carta magna). Ciudad de Guatemala: Corte de Constitucionalidad.
- Avidano, A. y Carnino, S. (2018). *II Informe sobre la situación de los derechos humanos en la región Ixil: Violencia estructural y migración*. Ciudad de Guatemala: Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos.
- Batres, R. (2014). La generación, distribución y comercialización de la energía eléctrica en Guatemala: Una historia de nacionalizaciones y privatizaciones. *El Observador*, 9(44-45), 6-38.

Batz, G. (2017). *The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala* [Tesis]. Austin, Texas: University of Texas.

Batz, G. (2020). Ixil Maya Resistance against Megaprojects in Cotzal, Guatemala. *Theory & Event*, 23(4), 1016-1036.

Blanco Rodríguez, A. et al. (eds.). *Recurso de Amparo interpuesto por la violación a la Constitución Política, los Convenios 169 de la OIT y el Convenio Internacional sobre derechos políticos y civiles de la ONU*. San José, Costa Rica.

B'oq'ol Q'esal Tenam. (2012). *Breve historia de los B'oq'ol Q'esal Tenam "Alcaldías Indígenas"*. <https://airegionixil.blogspot.com/2012/08/breve-historia-boqol-qesal-tenam.html>

B'oq'ol Q'esal Tenam. (16 de septiembre de 2022). *Carta abierta: Alcaldía Indígena Ixil de Nebaj responsabilizan al alcalde municipal de amenazas y persecución tras intento de desalojo*. <https://www.prensacomunitaria.org/2022/09/carta-abierta-alcaldia-indigena-ixil-de-nebaj-responsabilizan-al-alcalde-municipal-de-amenazas-y-persecucion-tras-intento-de-desalojo/>

B'oq'ol Q'esal Tenam. (26 de septiembre de 2022). *Carta abierta y pública del pueblo Maya Ixil a Energuate S. A. Nebaj, Quiché*. Borge Carvajal, C. (1992). *Historia de la colonización de los ríos Frío, Zapote y Pizote en la Zona Norte de Costa Rica. Proyecto Regiones Fronterizas*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Bozzoli Vargas, M. E. (1973). Palenque Margarita y Tonjibe de los indios guatusos. Una visita: Costa Rica: Patrones culturales de comunidades indígenas. En M. E. Bozzoli Vargas (ed.), *Colección Materiales de Estudio. Costa Rica. Patrones culturales de comunidades indígenas*. San José, Costa Rica: CEDAL.

Brett, R. (2007). *Una guerra sin batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Guatemala: F&G Editores.

Cabanas Díaz, A. (2000). *Los sueños perseguidos: Memoria de las comunidades de población en resistencia de la sierra*. Donostia: Tercera Prensa; Hirugarren Prentsa.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (17 de diciembre de 2021). *Declaración final del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los PPII por su visita a Costa Rica*. <https://www.ohchr.org/es/statements/2021/12/end-mission-statement-united-nations-special-rapporteur-rights-indigenous>

Calí Tzay, F. (13 de julio de 2022). *Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas: Visita a Costa Rica* (núm. A/HRC/51/28/Add.1). Nueva York. <https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ahr-c5128add1-visit-costa-rica-report-special-rapporteur-rights-indigenous>

Camacho Nassar, C. (2003). *Guía para la investigación de los conflictos sobre la tierra y el territorio en Guatemala. Dinámicas agrarias en Guatemala*, 7. Guatemala: FLACSO-Guatemala; MINUGUA; CONTIERRA.

Camacho Nassar, C. (2021). Costa Rica. En D. Mamo (ed.), *El Mundo Indígena 2021* (pp. 388-397). Copenhagen: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. <https://www.iwgia.org/es/recursos/mundo-indigena.html>

Carvajal Alvarado, G. (1983). Les migrations interieures a Costa Rica: Une approche regionales au probleme. *Revista Geográfica*, (98), 91-114. www.jstor.org/stable/40992448

Presidencia de la República (3 de junio de 2019). *CIDH insta a continuar el cumplimiento del Plan de Recuperación de Territorios Indígenas (Plan RTI)*. <https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2019/06/cidh-insta-a-continuar-el-cumplimiento-del-plan-de-recuperacion-de-territorios-indigenas-plan-rti/>

Casa Presidencial (1 de marzo de 2022). *Gobierno destina 3.200 millones para iniciar proceso de indemnización de tierras indígenas*. San José, Costa Rica. <https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2022/03/gobierno-destina-%E2%82%A13-200-millones-para-iniciar-proceso-de-indemnizacion-de-tierras-indigenas/>

Ministerio de la Presidencia (16 de abril de 2022). *Poder Ejecutivo avanza a etapa de entrega de fincas en Plan de Recuperación de Tierras Indígenas*. <https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2022/04/poder-ejecutivo-avanza-a-etapa-de-entrega-de-fincas-en-plan-de-recuperacion-de-tierras-indigenas/>

Castillo Vásquez, R. (2004). *An Ethnogeography of the Maleku Indigenous Peoples in Northern Costa Rica* [Tesis de doctorado]. University of Kansas, Kansas City.

Céspedes Marín, A. (1923). *Crónicas de la visita oficial y diocesana al Guatuso*. San José, Costa Rica: Imprenta Lehmann.

Chacón Castro, R. (2012). *Reconocimiento y exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas en Costa Rica: una aproximación: Capítulo 7. Derechos de los pueblos indígenas en Costa Rica* (Informe Estado de la Nación en desarrollo humano sostenible N° 18). San José, Costa Rica: Programa Estado de la Nación.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (30 de abril de 2015). *Medida Cautelar a favor del pueblo Bribri de Salitre y del pueblo Téribé de Térraba*, (Medida Cautelar, MC321-12). Washington D.C.: CIDH.

Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (2002). *Nuevo Proyecto de Delimitación Reserva Indígena Guatuso (Malekus)*. Oficio N° C.D.E./064/2002-CO-NAI, San José, Costa Rica.

Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala (1999). *Guatemala, memoria del silencio: Informe*, 6. Guatemala: ONU.

Congreso de la República (3 de agosto de 2005). *Ley Marco para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz*, (52-2005).

Consejo Nacional de Áreas Protegidas (2012). *Estrategia Nacional de Diversidad Biológica y Plan de Acción 2012-2022*. Ciudad de Guatemala. <https://www.grepalma.org/wp-content/uploads/2018/07/Estrategia-Nacional-Diversidad-Biologica.pdf>

Constenla Umaña, A. (1999). El respeto a la vida animal en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, 25(2), 119-133.

Coordinadora de Organizaciones Ixiles (1 de septiembre de 2022). *Rechazo al desalojo de la Autoridad Indígena Ixil de Nebaj por parte del alcalde municipal*. <https://www.prensacomunitaria.org/2022/09/rechazan-el-desalojo-de-la-autoridad-indigena-ixil-de-nebaj-por-parte-del-alcalde-municipal/>

Corte de Constitucionalidad (ed.). (2001). *Digesto Constitucional*. <http://biblioteca.oj.gob.gt/digitales/42728.pdf>

Cruz do Carmo, V. (2017). Geografía e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. En V. Cruz do Carmo (ed.), *Geografia e giro descolonial: Experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico* (pp. 15-36). Rio de Janeiro: Letra Capital.

Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad. (27 de junio de 1977). *Expediente de formación de la formación de la Asociación de Desarrollo Integral de la Reserva Indígena de Guatuso: Convocatoria de asamblea constitutiva. Acta de constitución de la ADI. Registro de la ADI*. Dirección Legal y Registro, DINADECO.

Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad. (5 de septiembre de 1977). *Expediente de formación de la formalización de la Asociación de Desarrollo Integral de la Reserva Indígena de Guatuso: Convocatoria de asamblea constitutiva. Acta de constitución de la ADI. Registro de la ADI*. Dirección Legal y Registro, DINADECO.

Dubón Espinoza, S. G. y Urizar Pérez, F. J. (eds.) (2020). *Compilación temática de sentencias de la Corte de Constitucionalidad sobre derechos de los pueblos indígenas*. Ciudad de Guatemala. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

Durocher, B. (2002). *Los dos derechos de la tierra: La cuestión agraria en el país ixil. Dinámicas agrarias en Guatemala: Vol. 3*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Guatemala; Misión de Verificación de las Naciones Unidas; Dependencia Presidencial de Asistencia Legal y Resolución de Conflictos sobre la Tierra.

Edelman, M. (1996). Hule, esclavos y Guatusos. Más allá de los pasos del obispo Thiel en 1882. *Actualidades del CIHAC*, (3).

Elías, S. (2018). Guatemala. En P. Jacquelin-Andersen (ed.), *El Mundo Indígena 2018* (pp. 86-92). Lima: Beginner Books; IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Elías, S. (2019). Guatemala. En D. Nathaniel Berger (ed.), *El Mundo Indígena 2019* (pp. 100-108). Lima: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Elías, S. (2020). Guatemala. En D. Mamo (ed.), *El Mundo Indígena 2020* (pp. 421-429). Lima: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Elías, S. (2021). Guatemala. En D. Mamo (ed.), *El Mundo Indígena 2021* (pp. 407-416). Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Elías, S. (2022). Guatemala. En D. Mamo (ed.), *El Mundo Indígena: Vol. 36. El Mundo indígena 2022* (pp. 418-426). Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Elías, S. et al. (2009). *Diagnóstico de la conservación y manejo de recursos naturales en tierras comunales*. Ciudad de Guatemala: Consejo Nacional de Áreas Protegidas.

Elliott, E. (2021). La tenencia de tierra en la región Ixil. *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis* *Maya America: Journal of Essays, Commentary, and Analysis*, 3(3), 138-166.

Environmental Justice Atlas (2014). *Xacbal Hydroelectric project, Guatemala*. <https://ejatlas.org/conflict/area-de-uso-multiple-rio-sarstun>

Environmental Justice Atlas (2019). *La Vega I e II Hydroelectric projects, Nebaj, Guatemala*. <https://ejatlas.org/conflict/la-vega-i-ii-hydroelectric-projects-nebaj-guatemala>

Equipo Regional de Monitoreo y Análisis (2018). *Informe sobre Derechos Humanos y Conflictividad en Centroamérica 2017-2018*. San Salvador. <https://centralamerica.lutheranworld.org/es/content/informe-regional-de-derechos-humanos-y-conflictividad-en-centroamerica-2019-66>

Equipo Regional de Monitoreo y Análisis (2019). *Informe sobre Derechos Humanos y Conflictividad en Centroamérica 2018-2019*. San Salvador. <https://centralamerica.lutheranworld.org/es/content/informe-centroamericano-sobre-derechos-humanos-y-conflictividad-social-en-centroamerica-2019>

Espinoza Cisneros, É. y Álvarez Vargas, L. (2021). Reflexiones teórico-conceptuales sobre el binario Agencia-Estructura desde la Geografía Ambiental. *Estudios Geográficos*, 82(290), e056. <https://doi.org/10.3989/est-geogr.202068.068>

Forest Peoples Programme (9 de agosto de 2020). Forest Peoples Programme: Carta Abierta a las Autoridades de Costa Rica. *La Revista CR*. <https://www.larevista.cr/forest-peoples-programme-carta-abierta-a-las-autoridades-de-costa-rica/>

FRENAPI (18 de septiembre de 2021). *Bicentenario de un Estado excluyente y racista*.

Gamboa Montero, L. A. (1995). *Plano # 2-0278871-1995: Poseedor: José Solís López*. Gusamugon S. A. Guatuso, Alajuela: Registro Nacional.

García, J. (2020). *La masacre del 23 de marzo de 1982 y la otra pieza en la historia del genocidio en Guatemala*. <https://nomada.gt/identidades/de-donde-venimos/la-masacre-del-23-de-marzo-de-1982-y-la-otra-pieza-en-la-historia-del-genocidio-en-guatemala/>

García Brenes, H. (2015). *La Asociación de Desarrollo Integral del Territorio Indígena Malécu en la vivencia de la autonomía cultural de su pueblo: Desafíos de la autonomía indígena en Costa Rica (Memoria de seminario)*, San José, Costa Rica.

Gobierno de Guatemala; Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (31 de marzo de 1995). *Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, (Acuerdo de Paz). México, D.F.: Organización de las Naciones Unidas.

Gómez Meléndez, A. (2017). Caracterización de las fincas y productores agrícolas en un radio de 5 km de los principales territorios indígenas de Costa Rica. En Instituto Nacional de Estadística y Censos (ed.), *Una Visión del Sector Agropecuario Basado en el CENAGRO 2014* (pp. 381-416). San José, Costa Rica: INEC.

Gonçalves, C. W. P. (2001). *Geo-grafías: Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Ambiente y democracia*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

González Galeotti, F. R. (ed.) (2013). *Cosecha de Memorias: La Memoria cultural de la sociedad Ixil*. Ciudad de Guatemala: ADESCA; CEMCA; USAC.

González S., M. L. (2011). Más allá de la montaña: la región Ixil. En M. Vela Castañeda (ed.), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (pp. 163-227). Ciudad de Guatemala: Magna Terra Editores.

Grünberg, G. (2003). *Tierras y territorios indígenas en Guatemala. Dinámicas agrarias en Guatemala: Vol. 6*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Guatemala); Misión de Verificación de las Naciones Unidas (MINUGUA); Dependencia Presidencial de Asistencia Legal y Resolución de Conflictos sobre la Tierra (CONTIERRA).

Guber, R. (2015). *La etnografía: Método, campo y reflexividad. La Mínima*. México, D.F., Buenos Aires (Argentina): Siglo Veintiuno Editores.

Guevara Berger, M. y Chacón Castro, R. (1992). *Territorios indios en Costa Rica: Orígenes, situación actual y perspectivas*. San José, Costa Rica: García Hermanos S.A.

Guevara Berger, M. y Vargas, J. C. (2000). *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica: Informe Final*. RUTA/Banco Mundial. San José, Costa Rica. <https://accesoalajusticia.poder-judicial.go.cr/index.php/indigenas?download=1627:perfil-de-pueblos-indigenas-en-costa-rica>.

Haesbaert, R. (2021). *Território e decolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “America Latina”*. Buenos Aires: CLACSO-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; PPG-UFF.

Haesbaert y Glauco Bruce, R. (2009). A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari. *GEOgraphia*, 4(7), 7. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i7.a13419>

Hall, C. (1984). *Costa Rica, una interpretación geográfica con perspectiva histórica*. San José: Editorial Costa Rica.

Herrera Ceto, F. (2020). *Nebaj: derecho de tierras ejidales es restituido al pueblo Ixil*. <https://www.prensacomunitaria.org/2020/08/nebaj-derecho-de-tierras-ejidales-es-restituido-al-pueblo-ixil/>

Instituto de Desarrollo Rural (13 de agosto de 2018). *Plan Nacional de Recuperación de territorios indígenas: Territorio Indígena Maleku*. Garita, J., Guatuso, Alajuela.

Instituto de Desarrollo Rural (2019). *Levantamiento de la ocupación Territorio Indígena Maleku: Plan Nacional para la recuperación de Territorios Indígenas (Plan R.T.I.)*. San José, Costa Rica.

Instituto Geográfico Nacional (2021). *Límite nacional*. <https://ideg.segeplan.gob.gt/geoportal/>

Instituto Nacional de Estadística (2019). *Principales resultados Censo 2018*. Ciudad de Guatemala: INE. <https://www.censopoblacion.gt/explorador>

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (ed.) (2013). *Territorio Indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos: X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011. (Edición especial)*. San José, Costa Rica: INEC. https://www.uned.ac.cr/extension/images/ificmdl/02._Censo_2011._Territorios_Indigenas.pdf

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2015). *VI Censo Nacional Agropecuario: Características de las Fincas y de las Personas Productoras*. San José, Costa Rica: INEC Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Jurado Solórzano, J. C. (29 de julio de 2020). *Límites del Territorio Guatuso: Oficio N° INDER-GG-DRT-FT-1572-2020*. Correo electrónico. San José, Costa Rica: Instituto de Desarrollo Rural.

Laurencich Minelli, L. (1976). Deculturazione e acculturazione degli indios guatuso durante un secolo. *Rivista di Etnografia. Etnologia, antropologia culturale*, 1(3), 9-23. <http://www.sudoc.abes.fr/cbs/DB=2.1/SRCH?IK-T=12&TRM=196218217>

León Ceto, M. de. (2013). *Para que no se olvide: El recorrido histórico de las comunidades de población en resistencia (CPR) del municipio de Chajul*. Ciudad de Guatemala: Serviprensa, S.A.

Lerma González, H. D. (2009). *Metodología de la investigación: propuesta, anteproyecto y proyecto*. Colección Educación y pedagogía. Área educación. Ecoe Ediciones.

López, K. (2020). *Comunidades vencieron a las municipalidades que intentaban usurpar sus tierras*. <https://nomada.gt/identidades/guatemala-rural/3-comunidades-vencieron-a-las-municipalidades-que-intentaban-usurpar-sus-tierras/>

López Rodríguez, A. (1979). *Plano # 2-0332663-1979: Poseedor: Óscar Alberto Pérez Murillo*. KKR S.A. Guatuso, Alajuela: Registro Nacional.

Mackay, F. y Morales, A. (2014). *Violaciones de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. El ejemplo de Costa Rica*. Moreton-in-Marsh: Forest Peoples Programme (FPP). <https://www.forestpeoples.org/en/topics/rights-land-natural-resources/publication/2014/violations-indigenous-peoples-territorial-right>

Martínez Aniorte, J. C. y Vilagrán García, C. (2009). *Conflicto por el uso de la tierra: Nuevas expresiones de la conflictividad agraria en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.

Morales González, S. (1996). *Lista de poseedores de tierras dentro de la Reserva Indígena de Guatuso*. Fundación Iriiria Tsochock.

Morales González, S. (15 de noviembre de 2005). *Estudio de tenencia de la tierra en el Territorio Indígena de Guatuso*. Archivo Antonio Blanco.

Moreano, M.; Molina, F. y Bryant, R. (2017). Hacia una Ecología Política Global: aportes desde el sur. En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (eds.), *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica: Volumen I* (pp. 197-211). Buenos Aires: CLACSO.

Nuhn, H. y Pérez Rosales, S. (eds.). (1967). *Estudio geográfico regional de la zona atlántico norte de Costa Rica* (Estudios Geográficos Regionales). San José, Costa Rica: Instituto de Tierras y Colonización.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998). *Guatemala Nunca Más: I. Impactos de la violencia*. REMHI, 1. Guatemala: ODHAG. <http://www.remhi.org.gt/portal/>

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ed.). (2011). *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas de América Central*. Ciudad de Panamá: Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y Procuraduría de los Derechos Humanos (2019). *Situación de*

las personas defensoras de derechos humanos en Guatemala: Entre el compromiso y la adversidad (2017-2019): Informe conjunto de la Procuraduría de los Derechos Humanos y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Guatemala. Ciudad de Guatemala. https://issuu.com/oacnudhgt/docs/informe_personas_defensoras_issuu

Ohlsson Ohlsson, A. (1985). *La evolución de los lugares centrales en la Zona Norte de Costa Rica* [Tesis de licenciatura en Geografía]. Universidad de Costa Rica.

Oliva, W. y Pitán, E. (30 de agosto de 2021). Caso Genocidio Ixil: envían a juicio a militares retirados Benedicto Lucas y Manuel Callejas. *Prensa Libre*. <https://www.prensalibre.com/guatemala/justicia/caso-genocidio-ixil-envian-a-juicio-a-militares-retirados-benedicto-lucas-y-manuel-callejas-breaking/>

Organización de Estados Americanos (15 de junio de 2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016)*. (Tratado Internacional, AG/RES. 2888 (XLVI-O/16). Washington D.C.: OEA.

Organización de las Naciones Unidas (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica*, (Tratado Internacional). Río de Janeiro: ONU.

Organización Internacional del Trabajo (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, (Tratado Internacional, 169). Ginebra: OIT.

Organización Internacional del Trabajo (2021). *Ratificaciones de Convenios ante la OIT por Guatemala*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:11200:0::NO:11200:P11200_COUNTRY_ID:102667

Palencia Frener, S. G. (2020). *Rebelión estamental y el origen del estado finquero en Guatemala, 1780-1940. Colección Historia de América Latina y el Caribe*, 25. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Paz Bailey, O. A. y Figueroa Ibarra, C. (2014). Masculinidad, violencia sexual y género en el genocidio en Guatemala durante el conflicto armado. *Revista Historia y Justicia*. <https://doi.org/10.4000/rhj.5237>

Peláez Villalobos, J. C. (2018). *Memoria histórica del despojo cometido en contra del Pueblo Ixil de Naab'a'*. Alcaldía Indígena Ixil de Nebaj, Quiché.

Peláez Villalobos, J. C. (2022). *Informe de acompañamiento de la Mesa de Tierras Comunales a las Autoridades de Pueblos y Comunidades en Guatemala*. Ciudad de Guatemala.

Pérez Sián, M. J. (2014). *Las voces de las mujeres persisten en la memoria colectiva de sus pueblos: Continuum de violencias y resistencias en la vida, cuerpo y territorio de las mujeres*. Ciudad de Guatemala: Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos-CALDH.

Petzey, D. (7 de septiembre de 2022). Agresión contra la Alcaldía Indígena Ixil de Nebaj busca desaparecer su figura de autoridad. *Prensa Comunitaria*. <https://www.prensacomunitaria.org/2022/09/agresion-contra-la-alcaldia-indigena-ixil-de-nebaj-busca-desaparecer-su-figura-de-autoridad/>

Pop, A. (2010). *Estudio sobre la certeza jurídica del territorio ixil: Tenencia, territorio y propiedad*. Asociación de Asentamientos Unidos del Área Ixil. Nebaj, Quiché..

Porras Ledesma, Á. (1959). *El idioma Guatuso: Fonética y lexicografía* [Tesis]. Universidad de Costa Rica.

Presidencia de la República, Ministerio de Agricultura y Ganadería, Ministerio de la Presidencia (26 de marzo de 2020). *Declara de interés público el “Plan Nacional para la Recuperación de Territorios Indígenas de Costa Rica”*. (Decreto Ejecutivo, 42250-MAG-MP). San José, Costa Rica: Sistema Costarricense de Información Jurídica.

Presidencia de la República, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Ministerio de Gobernación y Policía (30 de abril de 1982). *Representación legal de las Comunidades Indígenas por las Asociaciones Desarrollo y como Gobierno Local*. (Decreto, 13568-C-G). San José, Costa Rica: Sistema Costarricense de Información Jurídica.

Presidencia de la República, Ministerio de Gobernación, Policía, Justicia y Gracia (10 de abril de 1976). *Establece las Reservas Indígenas Guatuso, Chirripó, Guaymí de Coto Brus, La Estrella y Talamanca*. (Decreto, 5904-G). San José, Costa Rica: Sistema Costarricense de Información Jurídica.

Presidencia de la República, Ministerio de Justicia y Paz (9 de agosto de 2022). *Creación y declaratoria de interés de público de Mesa Interinstitucio-*

nal para la construcción de la Rutra de trabajo y la atención de la población indígena 2022-2026. (Directriz). San José, Costa Rica.

Procurador de los Derechos Humanos (2020a). *Informe de supervisión al cumplimiento al Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, 2020.* Ciudad de Guatemala. <https://www.pdh.org.gt/documentos/supervision-y-monitoreo/defensorias-de-los-pueblos-indigenas/ano-2020-28/informe-cumplimiento-del-acuerdo-de-identidad-y-derechos-de-los-pueblos-indigenas-ano-2020-1/11598-informe-cumplimiento-del-acuerdo-de-identidad-y-derechos-de-los-pueblos-indigenas-ano-2020-1/file.html>

Procurador de los Derechos Humanos (2020b). *El impacto de la pobreza en el ejercicio de los Derechos Humanos.* PDH. Ciudad de Guatemala. <https://www.pdh.org.gt/documentos/seccion-de-informes/informes/informes-de-investigacion-en-derechos-humanos/5014-el-impacto-de-la-pobreza-en-el-ejercicio-de-los-derechos-humanos/file.html>

Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (10 de octubre de 2019). *Proyecto de mejoramiento del acueducto en la Comunidad Indígena Maleku.* San José, Costa Rica. <https://www.aya.go.cr/APZRP/Mejoramiento%20Acueducto%20Comunidad%20Indigena%20MALECU/infograma%20Acueducto%20Comunidad%20Ind%C3%ADgena%20Maleku.pdf>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2016). *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas: Avances y Desafíos a 20 años de la firma de los Acuerdos de Paz.* Ciudad de Guatemala: 1.

Proyecto de Acompañamiento Internacional en Guatemala (2020). *Genocidio Maya Ixil: el caso contra altos mandos militares del gobierno de Romeo Lucas García.* https://acoguate.org/genocidio-maya-ixil-el-caso-contralos-altos-mandos-militares-del-gobierno-de-romeo-lucas-garcia/#_ftn13

Registro Inmobiliario (12 de septiembre de 2019). *Anotación como “Zona A.B.R.E. (inmueble situado en territorio indígena)”*, (Expediente, 2019-70-RIM). San José, Costa Rica: Registro Nacional.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas. Colección caja de herramientas*. Bogotá: Envión Editores; Pontificia Universidad Javeriana.

Retana Montenegro, Ó. (2016). *Análisis de la jurisprudencia contencioso administrativa a la luz del derecho de propiedad indígena que reconoce la primera normativa republicana que tutela este derecho: El elemento de la buena fe, como requisito de indemnización que deben ostentar los propietarios y poseedores no indígenas de esas tierras ancestrales* [Tesis de licenciatura en Derecho]. Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. <http://repositorio.sibdi.ucr.ac.cr:8080/jspui/bitstream/123456789/8900/1/39989.pdf>

Rosales Barrientos, M. E. (2020). *Derechos de los Pueblos Mayas reconocidos por la Corte de Constitucionalidad: Por el reclamo de los B'oq'ol Q'esal Tenam Naab'a, los B'oqol Q'esal Tenam K'usal y otras autoridades ancestrales*. Nebaj, Quiché. https://issuu.com/balamoscarm/docs/derechos_de_los_pueblos_mayas_reconocidos_por_la_c

Rossi, L. S. (2018). Agenciamientos en las sociedades de control. *Cultura-Hombre-Sociedad (CUHSO)*, 28(1), 177-206.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (11 de agosto de 1999). *Sentencia al Recurso de Amparo interpuesto por indígenas maleku*, (06229-99, 96-007361-007-CO-C). San José, Costa Rica: Poder Judicial.

Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia (1 de agosto de 2006). *Sentencia a Recurso de Amparo interpuesto por la Asociación Indígena Kabe-kwa* (Sentencia de fondo, 011264). San José, Costa Rica: Sistema Costarricense de Información Jurídica.

Samayoa Sosa, H. O. (2019). *Bloque de constitucionalidad. Institución, fundamentos y alcances en el derecho guatemalteco*. Ciudad de Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales.

Sandner, G. (1959). La colonización interna o expansión agrícola en Costa Rica: ¿progreso o retroceso? En *Informe semestral: Enero a Junio de 1959*, (25-33). San José, Costa Rica: Ministerio de Obras Públicas.

Sandner, G. (1962). *La colonización agrícola de Costa Rica: Tomo I. Investigaciones Geográficas*: Ministerio de Transportes.

- Sandner, G. (1964). *La colonización agrícola de Costa Rica: Tomo II. Investigaciones Geográficas*. Ministerio de Transportes.
- Sandner, G. y Nuhn, H. (eds.). (1966). *Estudio geográfico regional de la zona norte de Costa Rica* (Estudios Geográficos Regionales). San José, Costa Rica: Instituto de Tierras y Colonización.
- Santos, B. d. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Extensión Universidad de la República.
- Santos, B. d. S. y Filella, R. (2018). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.
- Sautu, R. y Dalle, P. (2006). *Manual de metodología: Construcción del marco teórico, formulación de objetivos y elección de metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo Maya Ixil, en el periodo 1982-1983, N° C-01070-2011-00015 1 (Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente “A” 10 de mayo de 2013).
- Solano, L. (2014). Un repaso a los planes energéticos en Guatemala: ¿Quiénes son los dueños de las hidroeléctricas? *El Observador*, 9(44-45), 39-71.
- Solís Aguilar, D. A. (2021). *Territorialidades del pueblo originario maleku en Costa Rica* [Tesis de maestría]. El Colegio de Michoacán, La Piedad de Cabadas. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/1102>
- Solórzano, M. (7 de agosto de 1930). En el tren de pasajeros de Puntarenas llagaron hoy en la tarde a esta capital una comisión de indios guatusos a quejarse al Presidente de la República del mal trato que les da un agente de policía. *Diario Gráfico ABC*, p. 3.
- The Statistical Institute of Belize (2013). *Belize Population and Housing Census 2010: Country Report*. SIOG-United Nations Population Fund. Belmopan. https://sib.org.bz/wp-content/uploads/2010_Census_Report.pdf
- Talomé, D. (2008). *Ixiles. La pérdida de Ilom*. Ciudad de Guatemala: Fundación Cedim.
- Tenorio Alfaro, L. A. (1990). *Reservas indígenas de Costa Rica. Colección indigenista*. San José, Costa Rica: Comisión Nacional de Asuntos Indígenas.

Thiel Hoffmann, B. A. (1896). *Croquis del Terreno, Censo y Estado Actual del Territorio de Guatusos*. Diócesis de Costa Rica.

Ugalde Arce, P. G. (1973). Guatuso. Un aporte a su estudio geo-económico y humano [Tesis de licenciatura en Geografía]. Universidad de Costa Rica.

Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (2016). *Descripción del Mapa de Pueblos Indígenas, Áreas Protegidas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica*. https://www.iucn.org/sites/default/files/content/documents/2016/brochure_mapa_version_final.pdf

Us, H.; Mendoza, C. y Guamán, V. (2022). *Pueblos indígenas en Guatemala: desafíos demográficos, lingüísticos y socioeconómicos: análisis comparativo de los censos 2002 vs 2018*.

Valdivia, C. (2011). Guatemala. En Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ed.), *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas de América Central* (pp. 186-255). Ciudad de Panamá: Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

Valles Martínez, M. S. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Valles Martínez, M. S. (2002). *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Van Akkere, R. (2005). *Ixil. Lugar del jaguar*. Ciudad de Guatemala: Serviprensa, S.A.

Vela Castañeda, M. (ed.). (2011). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. Ciudad de Guatemala: Magna Terra Editores.

Williamson, M. y Mendoza, M. J. (2019). *Pueblos originarios y afrodescendientes de Nicaragua*. <https://www.uraccan.edu.ni/sites/default/files/2019-10/Manual%20Interpretacio%CC%81n%20Mapas%20-%20WEB.pdf>

Zúñiga Muñoz, X. et al. (2018). *El territorio de salitre derechos, memoria y violencia, 2010-2017*. Centro de Investigaciones en Cultura y Desarrollo, Universidad Estatal a Distancia-CICDE/UNED. San José, Costa Rica. <https://cicde.uned.ac.cr/investigaciones/5-15>

Economías feministas campesinas

Circuitos de cuidados de las vidas

Carmen Alicia Acevedo Mariaca, Luz Dary Ruiz Botero, Natalia Sánchez Corrales, María Fernanda Pérez Arboleda, Alejandra Olarte Fernández, Luísa de Pinho Valle, Daniela Arenas Valencia, Teresa Cunha, Laura Daniela Toncón Chaparro y Emiliana María Diniz Marques

Me corren partículas de hierba por las venas.

Martha Gladys Álvarez Mariaca

Desde niña yo quería sembrar la tierra, quería ser campesina, yo entré al grupo, ahí logré poner ese contexto de mis sueños, donde se construye una felicidad... porque igual los sueños de mujeres campesinas son similares, lo hemos logrado identificar.

Luz Nelly Bedoya

Introducción

Tanto la pandemia como el estallido social colombiano son circunstancias que nos interpelan acerca del mismo mensaje de urgencia: necesitamos un pensamiento alternativo de alternativas, nuevas representaciones que nos permitan relacionarnos de otros modos en el camino hacia la recuperación económica. Ya no solo en virtud de nuestra propia historia violenta y las posibilidades de hacer las “pazes” con todos estos otrxs que se han quedado al margen de la

Nación, sino también con respecto a lo que nuestro proyecto civilizatorio ha objetivado como naturaleza, para que la vida humana, pueda ser una vida humana digna en este planeta.

En el caso colombiano, la actual transición política hacia el progresismo ha implicado replantear el horizonte del modelo de desarrollo en clave de convertir al país en una potencia mundial de la vida que articula la paz, la justicia social y la justicia ambiental desde el respeto a la naturaleza. En palabras de Francia Márquez, vicepresidenta, “Vamos por los derechos de la Madre Tierra. A cuidar nuestra casa grande y cuidar la biodiversidad. Vamos juntos a erradicar el racismo estructural...a vivir sabroso”¹ y que años antes de esta elección con su trabajo como activista y defensora ambiental reconoce diciendo: “Nuestras abuelas nos enseñaron que el territorio es alegría y tristeza, que el territorio es la vida y la vida no tiene precio, que el territorio es la dignidad y esta no tiene precio”.² Esto en una región como América Latina donde más se asesinan activistas ambientales y donde estos liderazgos parecen ser ventanas de oportunidad para afrontar las crisis que como humanidad venimos generando, pues es la vida la que requiere cuidarse.

Es por este contexto que se hace necesario aprender de las prácticas de organización y resistencia que se promueven en nuestro continente alrededor del cuidado de la vida, el cuerpo y el territorio de parte de asociaciones campesinas y bajo el liderazgo de mujeres (Svampa, 2013). Esta feminización de las luchas ambientales, por la T(t)ierra³ y por la vida encierra la promesa de organizar la recuperación económica desde nociones más justas y equitativas.

En este proyecto de investigación nos ha interesado conformar Escuelas de Ecologías Feministas de Saberes para explorar y dialogar con las organizaciones de mujeres sobre los conocimientos, las prácticas y las relaciones que abonan el terreno en pos de la

¹ Discurso como vicepresidenta electa de Colombia, junio 19 del 2022.

² Página oficial de Francia Márquez. Franciamarquezmina.com

³ Usamos T(t)ierra para referirnos conjuntamente a la Tierra, nuestro planeta y la tierra donde estamos, trabajamos, producimos, reproducimos, cuidamos.

construcción de economías diferentes, desafiantes del modelo capitalista extractivista y que se convierten en una posibilidad de recuperación económica con la articulación de justicia social, cognitiva, sexual y climática. Esta metodológica se fundamenta en la hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur (Cunha, 2019; Cunha y Casimiro, 2019; Cunha y Valle, 2019) en la que las organizaciones de mujeres campesinas participan activamente de la construcción de estos sentidos a partir de los arreglos locales de poder, las micropolíticas, en los que sus organizaciones tienen lugar. Se trasciende la enunciación de las mujeres campesinas como objeto de intervención –objeto de conocimiento–, para apropiarse en su rol de co-investigadoras fundamentadoras de esta propuesta de producción de conocimiento desde las nociones propias de la agroecología y los feminismos populares y campesinos (Cabnal, 2010, 2017, 2020), la Ecología Política Feminista (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004) así como el ecofeminismo (Shiva, 1998, 2013, 2014, Svampa 2013, 2021).

Esta investigación desarrollada desde la Asociación de Mujeres Campesinas Siemprevivas, la Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia (IUCMA), el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Coímbra y la Universidad La Salle,⁴ es financiada por la convocatoria CLACSO “Recuperación con igualdad de género y justicia climática” y ejecutada entre marzo y septiembre del 2022. La investigación se centra en Colombia, en procesos de sentir-pensar-hacer con mujeres campesinas, en especial la organización *Siemprevivas*, para rastrear nociones emergentes de economías feministas y construir colectivamente las trayectorias de esas economías desde la reivindicación de los cuerpos, los territorios y la vida.

⁴ Agradecemos a todas las personas que de una u otra manera hicieron parte del proceso investigativo y que posibilitaron su palabra con este proceso: al Semillero Ágora de IUCMA, al Colectivo de Mujeres Arco Iris de Medellín, al Instituto Agroecológico Latinoamericano María Cano (IALA), a Organización de mujeres mexicanas Finca Doña Tere, al grupo de mujeres de San Cristóbal y a Johana Monsalve, estudiante de Planeación y Desarrollo Social, compañera del camino.

El texto primero presenta las coordenadas teórico-metodológicas del proceso, para luego exponer los hallazgos investigativos desde los circuitos de estas economías para los cuidados de las vidas siendo ellos: territorio, conocimientos, alimentos y sanación. Finalmente, se plantean conclusiones y recomendaciones.

Referentes teórico-metodológicos

Frente al agotamiento de las teorías emancipatorias de la modernidad occidental y su fracaso para responder a los desafíos críticos de la contemporaneidad, optamos por posicionarnos desde la alternativa expuesta por Boaventura de Sousa Santos (2018) como epistemologías del sur. Esta alternatividad no se reduce a las formas de vida y organización social, política y económica en los territorios del Sur que ha resistido al epistemicidio generado por la pretensión universalista de la ciencia moderna –aquella que se presume como la única manera verdadera de organizar el conocimiento sobre el mundo y las tecnologías para transformarlo–; se trata de un pensamiento alternativo de alternativas por lo cual supone un repertorio epistémico diferente para aproximarse a los problemas del presente y su potencial transformación (Santos, 2010).

Es por esta razón que Santos (2002) plantea que no podemos concebir la justicia social sin considerar la justicia cognitiva o epistémica. Esta imposibilidad radica en la exclusión radical operada por la ciencia moderna de todo el pensamiento no occidental, su declaración como no existente, o simplemente como insuficiente para ser considerado como una fuente válida de saber. La exclusión radical ha producido una línea abismal, infranqueable, entre aquello que se considera bueno, justo, verdadero, desarrollado, civilizado, etc., venido de los lugares de enunciación metropolitanos que se han beneficiado históricamente con esta exclusión; y aquello que no tiene la densidad ontológica suficiente y por tanto es negado, explotado, colonizado y excluido de los referentes de sentido que ordenan la sociedad y la cultura.

Teresa Cunha (2019) plantea que esta tesis según la cual no existe justicia social sin justicia epistémica no tematiza con claridad la profunda complejidad de la desigualdad de las relaciones de poder entre las mujeres y los hombres y los modos en los que esta desigualdad está en la base de las injusticias cognitivas y sociales. Es por esta razón que propone adelantar una hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur centrada en la tesis de que no habrá justicia social y cognitiva sin justicia sexual. Esta ampliación de la tesis original de las epistemologías del Sur supone al menos dos asuntos: por un lado, cuestionar la pretensión universalista del feminismo blanco occidental que unifica tanto la conceptualización de la opresión como las políticas de resistencia por ser una extensión del colonialismo epistémico que impone el Norte sobre el Sur; por otro lado, señalar las múltiples ignorancias que prevalecen sobre los conocimientos, experiencias y alternativas forjadas por las subjetividades feminizadas del Sur.

Muito para além dos alertas de Simone, as Epistemologias do Sul (Santos, 2014) obrigamnos a questionamentos que nos conduzem a considerar o potencial colonial, patriarcal e capitalista do conceito dominante de ‘mulher’ e, portanto, da emancipação das mulheres. Ao mesmo tempo, muitas feministas, a partir de diversos lugares de enunciação e de várias perspectivas (Mohanty, 1991; Amadiume, 1997; Federici, 2004; Oyewùmí, 2005; Bidaseca; Laba, 2011; Lugones, 2014; Cunha, 2014, 2015; Martins, 2016; Meneses, 2016), têm vindo a interrogar, de forma profunda e complexa, as subalternidades construídas, os silenciamentos impostos, a amálgama da sua diversidade e as camadas de opressão que se dão nas vidas desses seres que se representam como femininos. Assumida a incompletude de todos os conhecimentos (Santos, 2000) e a arrogância e o autoritarismo de qualquer ciência, que não seja profundamente feminista, (Celentani, 2014), um diálogo exigente entre diversos conhecimentos feministas e as Epistemologias do Sul abre a possibilidade de construir ecologias feministas de saberes. Isto significa reconhecer, valorizar e validar a potência epistémica e social do mundo pensado e marcado pelas experiências e conhecimentos das mulheres, na busca de uma vida abundante e digna para todas e todos (Cunha, 2019, p. 7).

Con una hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur resulta posible distinguir, con mayor claridad, que el pensamiento moderno occidental considera que todos los conocimientos que no están bajo su control son atrasados, carecen de sustancia epistemológica o son meras derivaciones imperfectas de sí mismo (Cunha y Valle, 2019) sobre todo los que las mujeres, siempre consideradas subalternas, producen y diseminan. Este ejercicio de la hermenéutica feminista pone de relieve la necesidad de considerar estrategias epistémicas y metodológicas que permitan hacer visible lo que ha permanecido oculto para sostener el avance del proyecto moderno-colonial-capitalista.

Es desde este lugar de enunciación epistémico-político que nos oponemos a la hegemonía contemporánea de este proyecto moderno-colonial-capitalista justamente porque sitúa la acumulación y el lucro en su centro. Vandana Shiva (2013) llama nuestra atención sobre la guerra contra la tierra que estamos presenciando hoy a través de los procesos de globalización financiera y extractiva. La tierra, en lugar de entenderse como la matriz en la que se asientan las condiciones vitales de existencia, se reduce a un paisaje o recurso de una transacción mercantil y barata (Patel y Moore, 2018). Esta ideología, en pleno siglo XXI, se acentúa marcadamente por ciclos extractivos cada vez más violentos y a gran escala (Svampa, 2013), además de reforzar el abismo de separación entre vida y economía, entre trabajo y formas de vida. La economía corporativa global, fundada en la idea del crecimiento ilimitado y la acumulación de capital a cualquier costo, se ha convertido en una economía de guerra permanente contra el planeta, los pueblos y sus territorios. En este contexto, es epistemológicamente fuerte sacar a la luz las luchas que vienen desarrollando muchas mujeres y que hablan de su deseo de volver a una relación de respeto y conexión intrínseca con la tierra, que asumen el liderazgo de la economía plural (Hillenkamp, 2013) y que promueven una agricultura que garantice la existencia y dignidad y el uso no comercial de los recursos naturales (Federici, 2018).

Denunciar la violencia de este proyecto moderno-colonial-patriarcal y capitalista con el fin de visibilizar las prácticas de vida de

estos seres que se reconocen como mujeres y que están en condiciones de desafiar la racionalidad instrumental moderna, constituye un intento por articular a este ejercicio hermenéutico feminista la dimensión ambiental como un escenario de desarrollo de la hipótesis de las epistemologías del Sur: no puede haber justicia social ni cognitiva, sin justicia sexual y climática. Esta premisa supone poner en evidencia la doble dominación patriarcal (Svampa, 2021) que existe sobre los cuerpos humanos y los seres no-humanos feminizados por la lógica logocéntrica, androcéntrica, etnocéntrica y antropocéntrica. Esta doble dominación se materializa en la apropiación instrumental de la naturaleza con fines acumulativos, en las múltiples violencias que experimentan los cuerpos feminizados, y en la subordinación ontológica de todos los conocimientos y experiencias que se desarrollan en el mundo para sostener y cuidar la vida.

Proponemos la articulación de las justicias social, epistémica, sexual y climática como un escenario para poner en evidencia las múltiples formas en las que se producen como ausentes formas de vivir y saber que están hoy en la base de las luchas ambientales que reclaman dinámicas de organización en los territorios que permitan conservar la vida, construyendo la teoría política de la subsistencia (Shiva y Mies, 1993) como la única forma viable de alterar el ciclo de crecimiento ilimitado hacia el colapso en el que nos encontramos (Svampa y Viale, 2022).

Esta articulación de las justicias implica ampliar la noción de justicia climática de la que disponemos. Si bien reconocemos la importancia de las contribuciones que asumen la justicia climática en perspectiva económica de redistribución de los costos ambientales en función de las responsabilidades históricas sobre la contaminación (González, 2019), o en perspectiva liberal en función de la inclusión de comunidades que han sido diferencialmente afectadas en lo ambiental por factores sociales como el racismo y la desigualdad (Schlosberg, 2011), consideramos que son apuestas de justicia que no apelan al desmantelamiento del proyecto que dio origen a la injusticia en primer lugar. Si bien hay alguna forma de reconocimiento

histórico y social, todavía no asumen estas nociones la dimensión ontológica, epistémica y sexual de la injusticia.

Ha habido otras contribuciones en este campo que apelan, por ejemplo, a la deuda histórica del Norte con el Sur que se evidencia en la forma de una serie de injusticias acumulativas como efecto estructural del expolio histórico de recursos y el depósito de residuos (Borrás, 2017). Aunque esta noción de justicia incorpora el carácter colonial de la injusticia, y por tanto al proyecto en funcionamiento que ha dado lugar al problema, es limitado en función de las múltiples dimensiones que quedan al margen del diagnóstico, como la epistémica y la sexual. Algo semejante ocurre con el abordaje epistémico que comprende el problema de la justicia climática como vinculada a la dicotomía cultura-naturaleza por medio de la cual se objetiva, cuantifica y comercializa esta última en beneficio de la primera. Este abordaje epistémico logra identificar una continuidad entre la lógica que subyace a la crisis ecológica y aquella que está en la base del discurso de sostenibilidad con el que contamos como solución: la episteme moderno-colonial ordena tanto la explotación, expulsión y desposesión capitalista, como la ecogubernamentalidad⁵ climática que busca reverdecer el proceso de producción para mantenerlo (Ulloa, 2016).

Estos abordajes a la justicia climática son muy relevantes pero insuficientes para alcanzar una noción de justicia que permita poner en evidencia las profundas articulaciones que hay entre el proyecto moderno-colonial-patriarcal-capitalista y las crisis contemporáneas. Es justamente al conectar las violencias patriarcales, coloniales y extractivas en contextos específicos, especialmente en espacialidades periféricas de explotación y extracción, que logramos evidenciar la complejidad de su articulación y los efectos perversos que producen.

⁵ En palabras de Astrid Ulloa (2013), la “ecogubernamentalidad climática se basa en políticas globales y genera unas relaciones específicas de producción de conocimientos”. Asimismo, está articulada con representaciones específicas de naturaleza bajo una racionalidad particular y una lógica económica como una nueva mercancía global, que llamo “naturaleza climatizada” (p. 12).

Maristella Svampa (2021) nos muestra los modos en los que, en América Latina, los procesos de reprimarización de las economías de comienzos de los 2000 dieron lugar a una serie de proyectos neo-extractivistas en la región que configuraron territorios enteros como zonas de extracción o de disposición final de residuos en función de los regímenes de exclusión y marginalización social que ya estaban en funcionamiento. Estas “zonas de sacrificio” se fueron convirtiendo en espacios altamente violentos por la presencia de grupos paramilitares que controlaban la desposesión, y el incremento de episodios de violencia patriarcal sobre cuerpos feminizados.

Ahora bien, la articulación no solo sirve para conectar las injusticias y complejizar las descripciones de los fenómenos en contextos específicos; la articulación también permite evidenciar la emergencia de feminismos eco-territoriales que, al revelar las profundas interconexiones entre cuerpo-territorio (Cabnal, 2010), proponen prácticas de sanación, de contra-mapeos, de luchas femeninas que resisten y re-existen desde sus conocimientos y prácticas a la devastación que impone el proyecto moderno-colonial-patriarcal-capitalista.

Es justamente en este contexto de disputa y resistencia por los sentidos y proyectos alternativos de organización de la vida, los cuerpos y el territorio que, la Ecología Política Feminista (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 2004), ha venido estudiando en los conflictos ecológicos-distributivos de lógica Norte-Sur producidos por el modelo extractivista –conflictos asociados a los proyectos de explotación agroindustrial y minero-energética– las formas alternativas de representación de la idea de naturaleza que emergen en diversas latitudes del Sur. Este tránsito, que evidencia entre una idea moderno-occidental de la naturaleza como sometida al dominio de la ciencia y la producción económica hacia una idea en la que la naturaleza es un objeto de disputa y apropiación entre diferentes modelos interpretativos (Arriagada y Zambra, 2019), ha facilitado el camino para entender las complejas interrelaciones entre la fase actual del capitalismo, sus efectos en el Sur y, en particular, en los cuerpos y las vidas de las mujeres.

Esta transformación en las representaciones ha visibilizado un fenómeno que Maristella Svampa (2013) denomina “la feminización de las luchas de tipo ambiental en América Latina” y estaría conectada a lo que el ecofeminismo global ha asociado a las actividades que llevan a cabo las mujeres víctimas del desarrollo como estrategias para conservar la base de su subsistencia (Shiva, 2013). Se trata de luchas y resistencias de diversa índole que vienen construyendo las mujeres campesinas como alternativas contrahegemónicas a la gobernanza ambiental neoliberal y que proponen a la ética del cuidado como horizonte ético-político (Arriagada y Zambra, 2019). Se trata de una ética fundada en todo aquello que ha sido descartado como inferior, subsidiario y sin densidad ontológica suficiente: el cuidado y el sostenimiento de la vida como actividades feminizadas en la lógica moderno-occidental son en este pensamiento alternativo de alternativas los lugares fundamentales de la promesa: seguir haciendo la vida posible en esta T(t)ierra.

Es esta teoría política y económica de la subsistencia que se expresa en prácticas de agroecología, que encierran tanto la problematización como las acciones de resistencia y subversión de estas condiciones subyacentes, la que es objeto de estudio en este proyecto. Se trata de una apuesta de economía feminista que resiste las lógicas del capitalismo extractivista en el Sur y que se expresa tanto en los enunciados como en prácticas, relaciones y productos. La economía feminista campesina está impregnada de elementos simbólicos, culturales, prácticos y teóricos recogidos de las experiencias ancestrales de los pueblos.

Para poner en marcha los elementos fundamentales de la economía que desarrollan y experimentan a diario, las mujeres campesinas tienen que ser conscientes de las contradicciones de nuestro sistema anti-vida que permea las sociedades y sus relaciones, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Esta economía de subsistencia se fundamenta en la relacionalidad práctico-transformadora que une a mujeres y hombres para realizar, en su acción cotidiana, un ejercicio equilibrado de creación, formación y expansión del conocimiento,

constituido por polirracionalidades⁶ para las cuales los cuerpos no son objeto de apropiación, ni de explotación y dominio, y la naturaleza no es el medio donde vive el ser humano, sino la matriz pluriversal y vital sin la cual su existencia no sería posible y no tendría sentido (Cunha y Valle, 2019). Y es justamente en el marco de estas economías de la subsistencia donde creemos radica la posibilidad de la recuperación con justicia social, epistémica, sexual y climática.

De esta hipótesis derivamos nuestras preguntas de investigación: ¿cuáles son los conocimientos, prácticas y relaciones situadas y contextualizadas que ponen en marcha organizaciones de mujeres campesinas fundamentales para la recuperación económica con justicia social, epistémica, sexual y climática? y ¿cómo podemos colaborar (academia y organizaciones sociales) en la construcción de escenarios de ecologías feministas de saberes en los que podamos aprender de estos conocimientos, prácticas y relaciones?

Con estas preguntas generadoras, nos hemos propuesto los siguientes objetivos para este proyecto de investigación: el general es reconocer y reconstruir colectivamente las nociones emergentes de economías feministas campesinas circunscriptas en las lógicas de lucha y resistencia por la reivindicación del cuidado del cuerpo, el territorio y la vida. Y los específicos: a) Identificar las nociones emergentes de economías feministas campesinas que reivindican colectivos y organizaciones de mujeres populares y campesinas en la defensa del cuerpo, la vida y el territorio. b) Mapear colectivamente las tradiciones y trayectorias de estas nociones emergentes en el marco de la Escuela de Ecologías Feministas de Saberes. Y c) Formular recomendaciones desde las prácticas de estas organizaciones sobre nociones alternativas de economías que puedan sembrar el camino de la recuperación con justicia social, epistémica, sexual y climática.

⁶ En referencia a una multiplicidad de racionalidades para pensar la naturaleza superando la racionalidad hegemónica según la cual el ambiente es simplemente el entorno en el que los seres humanos viven (Valle y Cunha, 2018).

Para el desarrollo de esta investigación nos situamos epistémica y metodológicamente en la crítica feminista y poscolonial a la construcción de conocimiento de la ciencia moderna. Tomamos como punto de partida la revisión de nuestro propio lugar de enunciación en la academia como un lugar fracturado por nuestras subjetividades y los proyectos y compromisos que asumimos con la lógica de producción de conocimientos situados (Haraway, 1988). Es por esta razón que, para facilitar el análisis y la crítica de las ausencias y las emergencias (Santos, 2018) producidas por los proyectos económicos extractivistas y sus dinámicas de desposesión, nos hemos propuesto desplegar la metodología de Escuelas de Ecologías Feministas de Saberes.

Las Escuelas de Ecología Feministas de Saberes son espacios reflexivos y vivenciales que se realizan desde hace algunos años en diferentes partes del mundo para pensar, revisar, cuestionar y dialogar con y sobre los saberes y prácticas de las mujeres que se forjan en las luchas contra las desigualdades estructurales causadas y alimentadas por el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado. Se asumen como una instancia metodológica no extractivista que se caracteriza por privilegiar (Cunha, 2018):

- La copresencia: implica situarse ontológica y epistemológicamente en el lugar de la escucha que reconoce los lenguajes, los modos de pensar y hacer sentido del mundo que no estamos acostumbradas a escuchar ni a ver.
- La autorreflexividad: en tanto capacidad de explicitar las razones por las cuales investigamos y los modos en los que lo hacemos. Es un ejercicio a través del cual construimos conocimiento a partir de otros presupuestos, es conocimiento productivo en la medida en que trae ideas nuevas, nuevos lugares de habla, sentidos nuevos.
- El sentir-pensar-hacer: la investigación es más que producción de conocimiento porque crea lazos, puentes, diálogos profundos en los que la compasión, el sentir con, el estar con, el compartir las preocupaciones y pensamientos resulta útil a la lucha y a la construcción de alternativas en las prácticas.

La compasión contra-condescendiente: El reconocimiento de plena dignidad de todas las personas implica vigilar nuestros comportamientos condescendientes, no solo del modo cómo hablamos y pensamos, sino especialmente del privilegio que nos permitimos al entrar y salir de los mundos de vida, lucha y resistencia de las personas con las que trabajamos. Debemos tener consciencia de estos privilegios para que podamos construir relaciones de confianza, continuar en sus vidas, y ser recíprocas.

En esta versión, la investigación-escuela se desarrolla junto con la Asociación de Mujeres Campesinas Siemprevivas⁷, creada en 1996 como grupo de mujeres convocadas por la Corporación Ecológica y Cultural Penca de Sábila⁸ en el Corregimiento de San Cristóbal en Medellín (Colombia), con personería jurídica del 2003. Su nombre es resultado de un concurso donde la flor de siemprevivas les seduce ante su resistencia a diversos ambientes adversos, la necesidad de poca agua y su resplandor permanente. Eso las estimula a permanecer juntas en defensa de derechos de las mujeres, su territorio campesino, prácticas de agroecología familiar, apuestas por la soberanía alimentaria para sanar el cuerpo y la T(tierra), así como el uso medicinal de las plantas con los procesos de transformación que emprenden. Aunque hoy son 14 mujeres las que integran la Asociación en los diversos comités: producción, agroecología, comercialización, transformación e incidencia política, han sido ya cuatro generaciones entre madres e hijas, hermanas, cuñadas y primas quienes se han

⁷ Asociación de Mujeres Campesinas Siemprevivas. <https://www.facebook.com/groups/528250007558154>

⁸ La Corporación Ecológica y Cultural Penca de Sábila es una organización ambientalista y feminista sin ánimo de lucro, dedicada a la educación y a la promoción de una gestión ambiental alternativa, con Personería Jurídica reconocida por la Gobernación de Antioquia mediante resolución N° 35905 del 5 de mayo de 1988 (Corporación Penca de Sábila - plataformaapc). Tiene iniciativa de convocar a las mujeres en el Corregimiento de San Cristóbal a juntarse; ofrece procesos formativos en agroecología y apoya la visibilización y comercialización de productos de *Siemprevivas* una vez formalizada como asociación. Las mujeres campesinas reconocen los aportes de esta organización social a su proceso, aunque tomen distancia y opten por su autonomía al poco tiempo de formalizar su personería jurídica.

vinculado a esta organización de mujeres campesinas, donde persiste la vocación de enseñar y aprender arraigando y defendiendo su territorio rural y la vida en él.

Del equipo de investigación hace parte Carmen Acevedo,⁹ actual presidenta de la Asociación, como investigadora comunitaria aporta al proceso reflexivo, la traducción de planteamientos y la gestión del conocimiento. De ahí que su voz y la de Nelly Bedoya, Luz Miriam Torres, Gladys Álvarez, Gloria Muñoz, Yolanda Álvarez serán referencias en este texto desde sus experiencias en Siemprevivas y los análisis que como colectivo realizan. El proceso se hace desde lo artesanal con las mujeres campesinas en diálogo con las académicas, fortaleciendo las confianzas y profundizando en maneras de habitar los territorios y proyectar colectivamente la vida querida, es concertado desde agendas a debatir, desarrollo de escenarios, así como la interpretación, análisis y escritura del documento.

Esta versión de la Escuela de Ecologías Feministas de Saberes se llevó a cabo en tres fases:

Fase 1. Formulación de los temas generadores de la Escuela (Freire, 2005): definimos la agenda de la Escuela a partir de los contenidos expresados en el *Manifiesto de las mujeres campesinas, maestras y estudiantes integrantes de la Escuela Internacional de Ecologías Feministas de Saberes y llamamiento a las mujeres del Sur global por la soberanía alimentaria, la agroecología y los derechos de las mujeres por una vida digna libre de violencias* construido junto con siete (7) organizaciones de mujeres campesinas de cinco países diferentes en la versión anterior de la Escuela de Ecologías Feministas de Saberes (2021). Los contenidos definidos fueron: economías feministas campesinas, soberanía alimentaria, comercio justo y prácticas de cuidado.

⁹ Carmen Acevedo. <https://youtu.be/MbD1ePGHKY8>

Fase 2. Desarrollo de la escuela: la Escuela se llevó a cabo en tres espacialidades:

Ilustración 1



Fuente: Elaboración propia, 2022.

- *Seminarios para sentir-pensar-hacer*: llevamos a cabo dos seminarios, uno inicial sobre “economías feministas campesinas” con el apoyo de la Colectiva Internacional de Ecologías Feministas de Saberes y sus experiencias investigativas en economías feministas campesinas, en Brasil, Mozambique y Portugal. Un segundo seminario sobre “comercio justo” con la participación de diferentes organizaciones sociales campesinas (México, Colombia) y sus experiencias en relación con las ideas de justicia en las economías campesinas que deriva en la tesis sobre la articulación de justicias que proponemos aquí.

- Igualmente, la revisión documental de categorías como economía feminista, justicia climática y ecofeminismos son claves en la preparación de estos seminarios y en el análisis de información. También retomamos alguna información primaria generada en el 2021 en el marco de la II Escuela de Ecologías Feministas de saberes en Colombia con las Siemprevivas, que nos aporta comprensiones a esta investigación.
- *Cartografías*: adelantamos dos ejercicios cartográficos que tenían la pretensión de hacer visibles prácticas y saberes invisibilizados por la economía hegemónica. Se cartografiaron las siguientes espacialidades: cuerpo, casa/huerta, organización/comunidad, territorio/tierra y luego los territorios, conocimientos, alimentos y sanación como parte de los circuitos.
- *Recorridos*: organizamos dos recorridos por los territorios dirigidos por organizaciones sociales campesinas. El primero de ellos en San Cristóbal, orientado por la Asociación de Mujeres Campesinas Siemprevivas por los lugares de saber-hacer desde los que organizan las opciones de pedagogías campesinas y el agroturismo. El segundo de ellos en Usme, organizado por la Asociación de construcción colectivas, unidad y transformación (ASOCUNT) por su granja-escuela agroecológica y los posicionamientos que propone para la producción de alimentos y la organización del territorio.

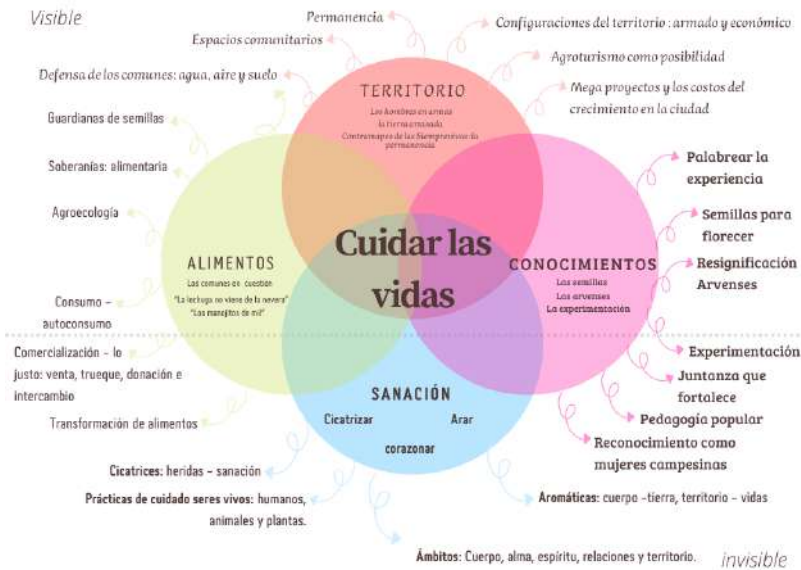
Fase 3. Formulación de recomendaciones y productos de visibilidad. Esta fase de la Escuela supuso dos movimientos: por un lado, la elaboración de la interpretación de los hallazgos en prácticas de coteorización junto con las mujeres de la Asociación. Y, por otro, en el marco de este ejercicio, se produjeron recomendaciones como ejercicios de cuidados sobre las artesanías de las prácticas que ya producen y reproducen las mujeres campesinas para sentir-pensar-hacer.

Nociones emergentes y trayectorias de economías feministas: los circuitos para los cuidados de las vidas

Este proceso asume el carácter social de la economía, una economía para la vida donde se recupera de manera radical sujetos y subjetividades en tanto se requieren condiciones materiales: biofísicas y socio institucionales que hacen posible sostener la vida y satisfacer necesidades (Dobree y Quiroga, 2019). Siguiendo a Silvia Federici (2019), la economía feminista critica la lógica de acumulación capitalista que se funda en la explotación del trabajo y la privatización de la riqueza natural o producida, con el efecto destructivo de la vida. La pregunta por la vida que queremos vivir y la autodeterminación para lograrlo es parte de los debates con la economía feminista donde es terreno de lucha la producción, reproducción, sostenimiento y cuidado de las vidas, como indica Federici.

Esas trayectorias de economías feministas se presentan desde circuitos articulados que proponen las mujeres de la Organización Siemprevivas para la recuperación económica con justicia social, epistémica, sexual y climática. En estos circuitos se ponen en evidencia las nociones emergentes de economías feministas campesinas que hemos cartografiado en el marco del proyecto y que se manifiestan en circuitos de sentir-pensar-hacer que configuren las artesanías de la práctica de las que hemos hablado.

Ilustración 2. Los circuitos que cuidan las vidas



Fuente: elaboración propia, 2022.

Los circuitos identificados como territorio, conocimientos, alimentos y sanación, son los ámbitos en los que las mujeres de la Asociación despliegan su artesanía, en los que se encuentran en tensión con formas hegemónicas de ser, vivir, y ordenar el cuerpo-territorio. Es justamente en el marco de estas disputas que proponen las nociones emergentes a partir de las cuales se formulan las recomendaciones que se derivan de esta investigación.

Los circuitos como interconexiones muestran caminos de reconstrucción y conservación de las vidas, en clave de disputas y luchas no de conquistas, que sugieren alternativas para ir construyendo ese porvenir. Circuitos que se soportan en uno de ellos, las prácticas de sanación, como parte de lo invisible. Los territorios y su defensa, los conocimientos como estructuradores de su hacer, así como finalmente, los alimentos en tanto indican soberanías y cuidados con el cuerpo y la T(t)ierra misma:

- Territorios en la reconfiguración del espacio-tiempo campesino como territorios de lucha, tanto existencial como donde se produce el porvenir (Gago y Gutiérrez, 2022), con ordenadores como lo económico global y el conflicto armado, las conexiones están entre espacios para la circulación de mercancías y las disputas por la permanencia en el territorio para la vida campesina. Es la perspectiva del giro eco-territorial de las luchas ante la perspectiva neoliberal y progresista, donde la opresión a las mujeres y naturaleza están conectadas (Svampa, 2021; Shiva, 2019; Cabnal, 2020; Terreblanche, 2020; Valle, 2017, 2019, 2021a).
- Los conocimientos en tanto semillas y la protección de las semillas que implican conocimientos en perspectiva agroecológica (Shiva, 2019); la resignificación de “las malezas” como arvenses con su relevancia en el ciclo de la vida (Blanco y Leiva, 2007) se asocian con los conocimientos a contracorriente que posicionan y visibilizan las mujeres; la experimentación como fuente de conocimiento por el deseo constante de conocer, construir y compartir en el colectivo.
- Los alimentos en tanto lucha que también implican la lucha por los comunes: el agua, la semilla, la T(t)ierra como proceso y relación comunitaria; con la insistencia de “la lechuga no viene de la nevera” por las tensiones entre la agroecología y lo agroindustrial para la producción campesina; con “el manojito de mil” para connotar que el comercio justo se asocia al precio justo en la comercialización según tiempos destinados y valores asociados al producto, como también al acceso a alimentación saludable para todxs. Es la soberanía alimentaria como lucha constante que implica la defensa de sus territorios y el posicionamiento de la producción y el tejido comunitario. Porque el alimento es la moneda de cambio de la vida, así como las mujeres son quienes nos alimentan como reconoce Shiva (2019), pues comer es un acto político como lo personal es político (Steel, 2020; Valle, 2021b, 2022).
- La sanación de las cicatrices se evidencia en las heridas y su proceso de curación en los cuerpos-territorio, las comunidades y sus

relaciones, así como la T(t)ierra misma (Mies y Shiva, 1993). Estas prácticas son reconocidas por el poder de las aromáticas, de plantas medicinales y nutricionales en tanto aportan al cuidado de las vidas y el arar la tierra y el corazonar (Guerrero, 2016), como un asunto central de estas economías feministas campesinas.

Circuito territorio

La noción de territorio emerge en las conversaciones con Siemprevivas como un “a pesar de todo”: a pesar de todo seguimos aquí, a pesar de todo insistimos en ser campesinas, a pesar de todo permanecemos en el territorio para transformarlo, a pesar de todo persistimos en la producción agroecológica, a pesar de todo apostamos por prácticas solidarias y colectivas de tejer lo común. Todos estos “a pesar de todo” configuran el telón de fondo, el escenario más amplio de la disputa histórica y espacial que ellas encarnan. La lucha es en el fondo contra todo el proyecto económico y militar del desarrollo, contra las formas que ese proyecto asume en un contexto específico, y las maneras en las que avanza con toda su veracidad e inevitabilidad.

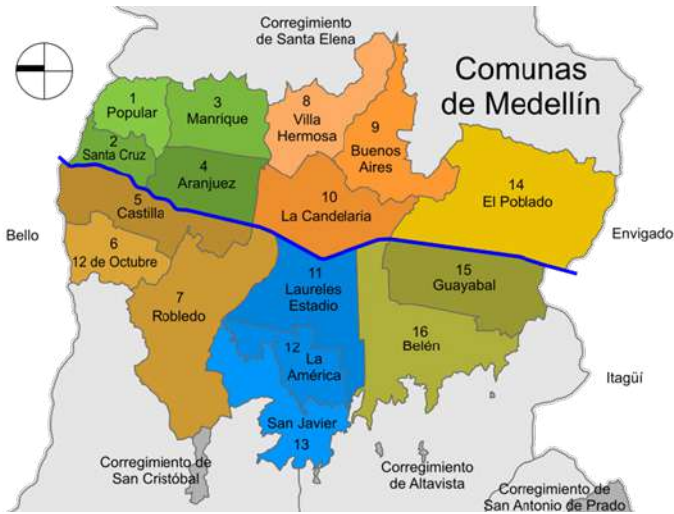
A pesar de todo, la historia que nos proponemos contar aquí no se restringe a la descripción detallada y contextualizada del avance histórico de este proceso en esta región; la historia que queremos contar es una que reivindique los lugares en los que persiste la disputa, las maneras en las que aún hoy se resiste con el cuerpo y con la vida a que sea la historia del desarrollo la única por contar. Resistimos los ejercicios de despojo narrativo que inclusive borran las huellas de la disputa en sus maneras de contar historias.

Es por esta razón que a continuación enunciamos la articulación de este circuito desde las pistas que fuimos encontrando en las conversaciones, pero sobre todo en los recorridos y cartografías, acerca de las disputas que han ido configurando histórica y espacialmente este territorio. Comenzaremos con una descripción de los procesos que han hecho parte del ordenamiento territorial para finalmente insistir en los ejercicios de *contramapeo* (Svampa, 2021) que fuimos encontrando con las Siemprevivas.

Los hombres en armas

Las Siemprevivas viven en el corregimiento de San Cristóbal, en una de las zonas rurales de la ciudad de Medellín, el corazón de Antioquia. San Cristóbal se ubica en el suroccidente y colinda con las comunas 6, 7 y 13 de la ciudad. Su ubicación es geoestratégica para entender la relación entre este territorio y el despliegue de la violencia institucional y armada de las últimas dos décadas, en tanto conecta los tres valles para la salida al mar: San Nicolás en el Oriente, Valle de Aburrá y Occidente Antioqueño.

Ilustración 3



Fuente: Medellínintespera, 2019.

Nota. La imagen muestra el mapa de Medellín con su división política en el año 2019.

Entre 1995 y 1997 se impulsó desde la gobernación de Antioquia¹⁰ la creación de las Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada

¹⁰ Para este período, el gobernador de Antioquia era Álvaro Uribe Vélez, quien a su vez fue presidente de Colombia entre 2002-2010 con su política de seguridad democrática, desde la que se desplegó la persecución a la oposición y la violación a derechos humanos, situaciones por las que tiene procesos judiciales en curso.

(Convivir). Algunos paramilitares desmovilizados en las versiones libres presentadas en el contexto del proceso de Justicia y Paz¹¹ han señalado que estas cooperativas tuvieron un rol central en la consolidación del paramilitarismo en la región antioqueña entre finales de la década del noventa y la primera de los dos mil (Angarita et al., 2008). El despliegue de este aparato paramilitar en la región tenía como objetivo colaborar con la fuerza pública para “neutralizar” la actuación urbana de los grupos guerrilleros –FARC, ELN y los Comandos Armados del Pueblo (CAP)– y los que eran considerados sus colaboradorxs. Fue en el marco de este proyecto de “neutralización” que se emprendieron diversas operaciones militares en la zona urbana de la ciudad, entre ellas la operación Mariscal y la operación Orión en 2002. El ingreso de los grupos paramilitares a la ciudad de Medellín, en tanto ejércitos de ocupación, se hace por el corregimiento de San Cristóbal y en confrontaciones armadas con la presencia de milicias y guerrillas en la Comuna 13. De ahí que estas operaciones militares se hagan en forma conjunta entre policías y militares con grupos paramilitares como el Bloque Metro y el Bloque Cacique Nutibara:

Recibimos ayuda, legalmente, de todas las autoridades. La orden que dieron fue acabar con las milicias de la guerrilla y quedarnos en la zona. Para ser sinceros, toda la policía nos ayudó. No sé si por miedo, pero trabajamos en conjunto”, le confesó un ex combatiente del Bloque Cacique Nutibara de las AUC a la Fiscalía (Angarita et al., 2008).

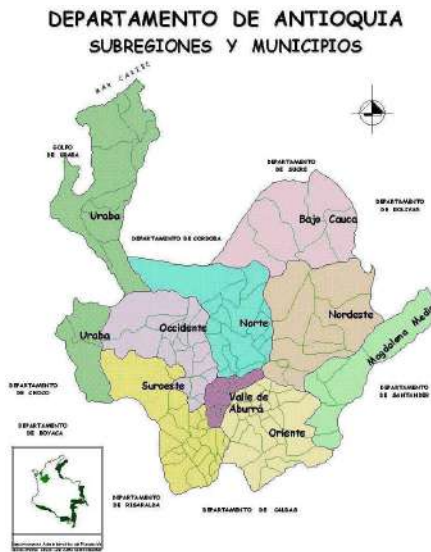
La operación Orión, desarrollada entre el 16 y 18 de octubre de 2002, única de esta naturaleza llevada a cabo en una zona urbana en Colombia en el marco del conflicto armado, de acuerdo con el Movimiento Nacional de Crímenes de Estado (MOVICE) (2019), tuvo como resultado 80 civiles heridos, 17 homicidios cometidos por la fuerza pública, 71 personas asesinadas por los paramilitares, 12 personas

¹¹ La Ley de Justicia y Paz o Ley N° 975 del 2005, cobija a grupos armados, tanto paramilitares como guerrilleros, ofreciendo una pena alternativa por la colaboración con la justicia, la verdad, la reparación integral a las víctimas y la resocialización de excombatientes.

torturadas, 370 detenciones arbitrarias, 9 desapariciones forzadas registradas durante estos días y más de 100 en días posteriores. Fue en el contexto de esta operación, y todas las que la precedieron, que se consolida la presencia de estos grupos paramilitares en la zona y el definitivo control territorial y poblacional a través de acciones de vigilancia, terror y homicidios selectivos de quienes se consideraban una amenaza para el orden que pretendía imponerse: defensorxs de derechos humanos, sindicalistas y activistas sociales.

La consolidación territorial a través del aparato paramilitar ha permitido no solo neutralizar o pacificar políticamente a la población, sino también conectar zonas estratégicas tanto para las actividades ilegales –tráfico de personas, estupefacientes, minerales, gasolina, armas– como para las actividades legales que encuentran en esta región un corredor clave que conecta el departamento de Antioquia y su economía con la salida al mar y de ahí al mundo.

Ilustración 4



Fuente: Galería de mapas, Alcaldía El Peñol (2022).

Nota: La imagen muestra el mapa de Antioquia con sus respectivas subregiones.

La presencia de estos hombres en armas que controlan los corredores estratégicos continúa en la zona bajo un régimen de vigilancia cercana y cotidiana a este orden social y económico. La espectacularidad con la que hace dos décadas ingresaron a través de grandes operaciones militares contra la insurgencia contrasta con la naturalización que ha adquirido su presencia en el territorio, al punto de no ser explícitamente nombrados en nuestros recorridos y quedar de este modo invisibles en la producción del espacio al que nos fuimos aproximando.

Fue después de la conversación con firmantes de paz en Usme que relatan sus vivencias en Medellín y en especial el Corregimiento de San Cristóbal que las mujeres se reconocen como víctimas del conflicto armado: enuncian el asesinato de familiares en el corregimiento, se duelen de estrategias de control por hombres en armas de su territorio que condicionan relaciones interpersonales, regulan conflictos vecinales e imponen cobros por seguridad a las personas. Nombrados como “ellos”, aun en voz baja, persiste el miedo por actuaciones aun hoy en sus territorios y sin diferencia alguna por el tipo de actor armado que tuvo y tiene presencia en la zona (Notas recorrido Bogotá, 14 agosto 2022).

Fue solamente en el marco de la conversación sobre la historicidad de los territorios cuando recorrimos junto con las Siemprevivas la granja agroecológica de Usme que finalmente apareció en su relato la continuidad de las violencias de entonces –finales de los noventa cuando se juntan como grupo– y las de ahora. Fue en la recuperación de sus historias colectivas, espaciales, territoriales que aparece por primera vez su enunciación como víctimas del conflicto armado, y no solo de las violencias domésticas que les dieron origen como organización social. Es justamente en esta conversación que enuncian en los relatos la vigilancia, la escucha, la intimidación y el control de las actividades por parte de estos “hombres en armas” como telón de fondo de todas sus acciones como organización y su persistencia en el tiempo, aun con variaciones en sus maneras de nombrarse, así como estrategias de resistencia y evasión a estas situaciones que como colectivo establecen.

La tierra arrasada

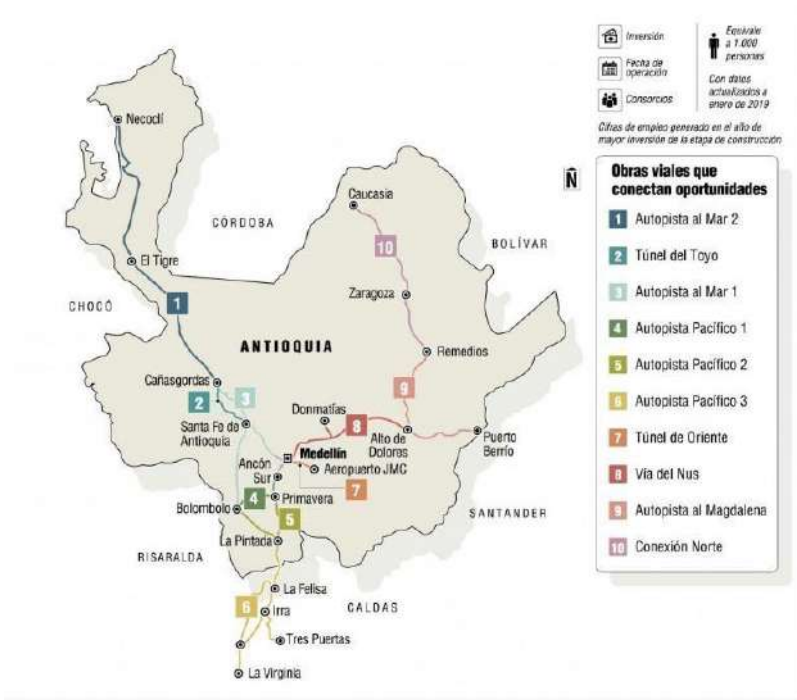
Los megaproyectos como el túnel de occidente, lo que generó fue el desplazamiento de muchos campesinos de San Sebastián de Palmitas y San Cristóbal, dañó muchos terrenos, se perdió el agua, hubo muchos factores que dañó mucho la ruralidad y la vocación campesina, llevando esto a situaciones muy difíciles hasta la depresión de muchos campesinos que les tocó desarraigarse de su territorio.

Taller soberanía alimentaria, mayo 26 de 2022.

Esta consolidación armada a la que nos referimos en el apartado anterior da lugar a un ordenamiento específico del territorio como parte del proyecto de desarrollo económico de la ciudad en las últimas dos décadas. La dinámica de desarrollo regional centrada en el desarrollo agropecuario e industrial de la primera mitad del siglo XX entra hacia la década de los ochenta en un serio declive (Franco, 2005). Esta situación, sumada al ingreso masivo de dineros provenientes del narcotráfico y otros negocios ilícitos, lleva a las élites económicas antioqueñas a cambiar radicalmente la vocación productiva del departamento y a pasar de un modelo agropecuario a uno extractivo, de un desarrollo basado en la industria a uno centrado en los servicios (Angarita, 2008).

Esta nueva dinámica de desarrollo regional se soporta tanto en el control armado del territorio, que permite a las administraciones mostrar una transformación social y cultural de la ciudad con el cambio del milenio, como en la intervención de esta tierra arrasada por parte de la institucionalidad y sus megaproyectos de infraestructura. La viñeta etnográfica con la que comienza este apartado pone en evidencia uno de los proyectos más estructurantes del ordenamiento territorial específico de San Cristóbal: el túnel de occidente.

Ilustración 5



Fuente: Noticias Urabá, 2021.

Nota: La imagen muestra en el mapa de Antioquia la vía que va hacia el mar y ubica el túnel de Occidente del 2019.

Este túnel no solo consolida procesos de expansión urbana y gentrificación de zonas rurales aledañas a la ciudad, sino que también se propone como la conexión de este emergente sector de servicios con el mundo a través de la salida al mar. El túnel materializa el giro en el proyecto de desarrollo y consolida la expulsión de las formas de vida campesina del departamento. Y no solo eso, la construcción del túnel arrasa con la tierra, con los ríos, afluentes y nacimientos de agua, con la vegetación nativa de la zona, y con las formas de vivir y ordenar la vida alrededor de ellos.

La tierra de este modo arrasada queda disponible para ser intervenida por programas y proyectos que propone la institucionalidad de la alcaldía y la gobernación. A través de la agenda de presupuesto participativos se fomenta la empresarización del campo y hasta la perspectiva de género que da lugar a la juntanza y legalización de la Asociación Siemprevivas hace un par de décadas. Es justamente esta perspectiva de género que tematiza la violencia doméstica, pero no la armada, capitalista, desarrollista, estatal, paramilitar, etc., la que entra en las agendas de la intervención y fomenta la creación de organizaciones femeninas en la zona.

En otro lugar (Sánchez-Corrales, s/f) hemos planteado la paradoja implícita en el fomento de este tipo de organizaciones en una época en la que no solo Antioquia, sino todo el país, persigue, criminaliza y asesina a líderes de organizaciones políticas, sociales y ambientales. Creemos que surgen por la presión internacional por la inclusión de la perspectiva de género en las variables del desarrollo, una perspectiva para analizar el género que no cuestiona el modelo social-político y económico del orden de género, sino solo sus efectos individuales. Es por esta razón que recomendamos ampliar este horizonte para pensar en clave de justicias, de la articulación de las justicias que permitan tematizar en contextos históricos y espaciales las variables que han reproducido la violencia.

Contramapeo de las Siemprevivas: la permanencia

El capitalismo es algo que nos ha quitado mucho poder a los pequeños y pequeñas productoras porque no nos vemos en el campo visibilizadas por el Estado; no somos campesinas porque no tenemos un predio grande, no somos campesinas porque no tenemos unos cultivos grandes y no vivimos del campo, entonces también el capitalismo apoya a las grandes empresas y a los pequeños productores... ¿por qué no mirar esas raíces, ese trabajo y esa diversidad de productos que un campesino pequeño o nosotras mujeres que podemos sembrar poquito pero hay una diversidad de alimentos

para el autoconsumo? Los monocultivos son grandes extensiones de cultivos y son los cultivos que más utilizan químicos y venenos porque tienen que atacar plagas y enfermedades por ser un solo cultivo. Cuando nosotras estamos trabajando pequeñas producciones variadas y diversas donde las mismas plantas hacen un equilibrio en la naturaleza y hay diversidad.

Carmen Acevedo, seminario Comercio justo, junio 29 de 2022.

El contramapeo tiene aquí al menos tres dimensiones: una ontológica, una epistemológica y una política. En la dimensión ontológica, el contramapeo supone hacer este ejercicio de resistencia frente a la negación histórica de quienes son y lo que hacen. Carmen explica claramente cómo *no son* ni para el Estado, ni para el mercado: no son por no tener un predio grande o ser productivas en los términos capitalistas. Pero este borramiento de las categorías disponibles para el Estado y para el mercado no alcanza para negar sus formas de existir y re-existir en el territorio con sus propias categorías.

Estas categorías Otras en la dimensión epistémica implican explicar quiénes son para devenir inteligibles ante sí y ante lxs otrxs, son categorías que emanan de su compromiso ético y político con el sostenimiento de la vida como proyecto existencial. Y es que sostener la vida en este territorio en contra de la negación ontológica implica construir referentes en la cotidianidad que sigan dando lugar a la juntanza y a la permanencia cuando lo que se impone sobre ellas es la productividad:

Porque usted sabe que nosotras nos juntamos y eso ha sido muy bonito porque aparte de proyectos productivos nos unen otras cosas, como esos vínculos y esas transformaciones que ha habido en nosotras. Entonces luego estuvimos haciendo unas mermeladas mixtas y resulta que nosotras ensayamos las mermeladas y la comercialización no se nos daba (...) como ha pasado en proyectos productivos de mujeres, si el proyecto no da, se acabó el grupo. En nuestro caso no se acabó el grupo, se acabó el proyecto, pero no el grupo porque como les digo, nos unían otras cosas (Notas Recorrido San Cristóbal, julio 16 de 2022).

El contramapeo del imperativo productivista que les impone tanto el Estado como el mercado da lugar al amplio ensamblaje de economías feministas campesinas que iremos presentando en estos hallazgos. Formas de organización de la vida económica que articulan tanto los procesos de producción, transformación y comercialización con el proyecto político de sostener la vida en estas condiciones tan adversas, la propia vida, la vida de otrxs cercanxs y lejanos, la vida del territorio.

Nosotras desde la Asociación de Mujeres creo que esas luchas son las que nos unen, porque siempre nos dicen ¿por qué han permanecido en el tiempo? la lucha campesina, la semilla y el amor por el campo, los campesinos que lo habitan. Eso nos mueve, nos mueve desde adentro y nosotras como asociación campesina siempre hemos estado en el campo y somos mujeres campesinas, así no todas cultivan la tierra, tenemos esas raíces y ese amor por las personas que la cultivan y ese amor por el campo (Carmen Acevedo, seminario Comercio justo, junio 29 de 2022).

La lucha por la permanencia de un sentido cotidiano, material y concreto de la vida campesina constituye para las Siemprevivas la estrategia de contramapeo de este gran proyecto de desarrollo armado que, aunque hegemónico, no determina completamente las formas de ordenar espacialmente la vida en el territorio.

Circuito de conocimientos

La gente nos ha visitado. Yo digo que nosotras no somos certificadas por ninguna empresa, pero somos certificadas por muchas personas que conocen nuestros procesos y dicen “ellas están haciendo unos productos que son saludables, a base de plantas medicinales y de unas plantas que ya conocen”. Esto no surgió de la noche a la mañana, fue todo un proceso de conocimientos, de aprender de nuestros padres y abuelos, de investigar sobre las plantas y todo eso va creciendo en nosotras a medida que nos vamos interesando en todo este tipo de cosas y ya las mujeres de la asociación muy empoderadas de todos estos productos.

Carmen Acevedo, seminario Comercio justo, junio 29 de 2022.

Esa certificación de ser reconocidas en sus prácticas y de los conocimientos allí asociados, es parte del contramapeo epistémico que contrasta con que toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y al hacerlo presupone epistemologías en tanto noción e idea de condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Producir este conocimiento alternativo al del mundo moderno, cristiano, occidental, colonial y capitalista resiste la pretensión de universalidad de la ciencia moderna que desconoce los contextos y genera el epistemicidio al suprimir los saberes locales, “saberes inferiores de seres inferiores”, como indican Santos y Meneses (2014):

La consecuencia fue el desperdicio de nuestra experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo. En la medida en que sobrevivieron esas experiencias y esa diversidad, fueron sometidas a la norma epistemológica dominante: fueron definidas – y muchas veces acabaron autodefiniéndose- como saberes locales y contextuales en apenas dos circunstancias: como materia prima para el avance del conocimiento científico y como instrumento de gobierno indirecto, inculcando en los pueblos y prácticas dominados la ilusión creíble de que se gobernaban por sí mismo (p. 8).

En tanto el mundo es epistemológicamente diverso, el Sur es un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo, colonialismo y el patriarcado. Por ello, las “ecologías de saberes” en tanto el diálogo de saberes de las epistemologías del Sur como conjunto de intervenciones que denuncian la supresión, valoran los saberes que resistieron e investigan condiciones de diálogo horizontal entre conocimientos.

Ya en 2019, Francia Márquez en el XVII Congreso de Antropología en Colombia había solicitado a las universidades generar conocimiento pertinente para “no borrarlos” preguntando si “¿Puede la universidad estructurar programas que formen nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos antirracistas, antisexistas, anti-clasistas, antitransfóbicos, antihomofóbicos, antilesbofónicos, que

protejan el ambiente y que puedan encarar y retar todas las formas de aniquilación del ser?” (p. 280).

Ese borramiento de Márquez nombrado por Mina Lorena Navarro (2015) como despojos múltiples que sufren los pueblos a recursos de sus territorios, a sus conocimientos y capacidades de decidir, así como de comprender cómo se quiere vivir. Por ello desde las mujeres se ha implicado “otros conocimientos científicos, técnicos y afectivos desde los que se han identificado que los problemas inmediatos que enfrentan” (Moreno, Lang y Ruales, 2022, p. 13) configuran sus vidas y constituyen riesgos del exterminio campesino.

Esa re-existencia con formas de vida política y estratégica, en tanto camino a transitar desde su reproducción simbólica y material ante amenazas del patriarcado, capitalismo y colonialismo, encuentra límites en prácticas no homogéneas ni constantes, pero sí persistentes en nuestros países, con tácticas del hacer, ensamblaje de saberes y afectos y experimentaciones potentes frente a la crisis multidimensional que atravesamos (Gago y Gutiérrez, 2022).

En esta investigación, el circuito de conocimientos enfrenta el desperdicio de la experiencia social y las diversidades desde las semillas como posibilidades de la vida misma y su reproducción desde el alimento y los conocimientos recreados cotidianamente; el desprecio de las arvenses, como plantas sin valor por los prejuicios del punto de vista antropocéntrico y la resignificación de la teoría del valor en prácticas de mujeres campesinas. Finalmente, la experimentación como forma de construir conocimientos comunitariamente en la cotidianeidad, conocimiento como artesanía en tanto acción creativa e imaginativa del mundo.

Las semillas

Los conocimientos de las semillas y las semillas como conocimiento es la metáfora que se presenta en este apartado. En ambos casos, es su intercambio lo que posibilita mejorarles en pro de los cuidados de las vidas multiespecies (Haraway, 1988, 1995) en contextos específicos. Mujeres campesinas como guardianas y custodias de semillas-conocimientos

para que pervivan entre generaciones, para que sean reconocidxs en sus territorios, para reparar el epistemicidio desde la preservación de sus prácticas cotidianas y el florecimiento de las vidas en comunidad.

Somos muy defensoras de las semillas nativas, para nosotras es muy importante mantenerlas, protegerlas, cuidarlas, entonces todo el tiempo estamos intercambiando una semilla, de cualquier cultivo dejamos una semilla para volver a sembrarla y de hecho mejorar la semilla y mejorar la producción, tanto entre nosotras como con otras personas de Colombia o extranjero, por ejemplo, la quinua es una semilla del Perú que se ha adaptado al territorio, son semillas muy saludable que nos ayudan mucho para la proteína (Entrevista, Carmen Acevedo, agosto 2021).

Lo nativo, como lo propio, lo local. Lo significado hegemónicamente como lo específico improductivo, lo particular y residual, lo no creíble e ignorante, como aquello producido activamente para que no exista, no se vea, no valorado, de experiencias desechables porque son suprimidas, marginales y desvalorizadas, en línea con la sociología de las ausencias y monoculturas de Santos (2006). La custodia de este nativo, resignificándose en sus múltiples valores, en tanto emergencias en semillas-conocimientos implica su custodia, el reconocimiento, preservación y multiplicación para su conservación en el territorio rural y en la vida campesina. Desde ahí el contramapeo en su dimensión ontológica.

Semillas y conocimientos que en perspectiva de la agroecología constituyen una apuesta política tanto por proteger los territorios, la población campesina, como la soberanía alimentaria como procesos en defensa de las vidas. Como bien indica Nelly Bedoya:

Las custodias de semillas quizás puedan situarse en ámbitos sociales: En primer lugar, porque tener semillas para sembrar en contextos como la pandemia fueron alternativas importantes para los alimentos de la familia y la comunidad. En segundo, porque retan a enseñar a nuevas generaciones el valor del cultivo y los saberes de la tierra

con las huertas comunitarias. En tercero, el compartir a las personas el cuidado de las semillas sacándolas, secándose, conociéndose en sus propiedades sean usos medicinales y nutricionales, guardándose e intercambiándose para devolver luego a la tierra y generar nueva producción (Entrevista, julio 2022).

Los conocimientos asociados a la soberanía alimentaria en la producción de alimentos sanos, mundialmente mayoritarios desde mujeres y no remunerados (Korol, 2016). La relación armónica del ser humano con la tierra en tanto sanación mutua, el comercio justo de sus productos asociado al precio equitativo y al acceso colectivo a los mismos; los escenarios de mercados campesinos en tanto posibilidades de reconocimiento e intercambios. Los abonos orgánicos como alternativa, así como el cultivo de los conocimientos en común-unidad son relevantes para procesos de autonomía económica y social de estas mujeres campesinas y el mejoramiento de sus condiciones de vida sin transgénicos que envenenan, monocultivos que desconocen la diversidad y su potencia, masculinización de la agricultura y parámetros de productividad capitalista (Moreno, Lang y Ruales, 2022).

El cuidado, del perro como animal de compañía, de cuidado y protección; el cuidado de la tierra, por medio de la generación de abonos orgánicos; el cuidado del ser humano por medio de alimentos sanos. Mujeres como el centro del hogar, la casa y la familia. El gusto por el conocimiento de la agroecología que se ha adquirido en construcción con las otras mujeres, en los grupos, en las casas y en las fincas (Cartografía, 26 de mayo 2022).

Interpretar su territorio-cuerpo (Cabnal, 2010) como semillas ha implicado las tensiones de reconocerse en su ser mujer campesina, generadoras de vida, “entonces esos son hijos e hijas, son familias, como un hijo yo cuido esa semilla, la tengo que cuidar, preservar y luego entregarla a otra persona que la quiera sembrar”, como plantea Luz Nelly Bedoya (Comunicación personal, recorrido San Cristóbal, 2022). También los tránsitos de vergüenza a orgullo con el reconocimiento

de sus cuerpos han implicado conocer sus ciclos vitales, sus vínculos con la tierra, sus prácticas tradicionales, en contextos que silencian y niegan sus cuerpos pues son vistas como “sucias e ignorantes ante los ojos del mundo”. Mujeres campesinas que desafían parámetros de belleza con “manchas en la piel, cuerpos encorvados, manos callosas y con ampollas”. Este lugar de enunciación en defensa de la autonomía por la vida propia y la vida que se quiere vivir, pero además la resignificación de su labor para la vida de todxs y del planeta mismo desde el cuerpo mismo, pues no podemos hablar de cuerpos felices y emancipados en tanto la naturaleza esté sumamente oprimida y explotada (Cabnal, 2017), ejemplo claro de esos contramapeos en sus dimensiones ontológicas, epistémicas y políticos.

Conocer sus derechos en discursos, legislaciones y desde acciones de defensa, aun en contextos donde persisten las negaciones, invisibilizaciones y violencias sociales, armadas y familiares-comunitarias contra las mujeres, es parte del desafío diario donde los conocimientos parecen restar posibilidad a escenarios violentos y recurrentes en la ruralidad colombiana. Sin dudas el autocuidado propio y familiar se constituye en un nicho relevante para recuperar poder sobre sí y la vida propia, para leer su cuerpo con sus señales, para auscultar los deseos propios y caminarle a deseos “ponerles alas a los sueños” como indica Nelly Bedoya en su querer ser campesina desde niña y poner en contextos sus sueños en el grupo (Comunicación personal, 2021).

Autocuidado de la piel, la prevención de las enfermedades, el cabello, los malestares del cuerpo e ir sanando dolores del alma, como dicen, con cremas, champúes, lociones, aceites, aromáticas y plantas medicinales que además de comercialización, su uso es cada vez más recurrente entre las mujeres y sus familias. La palabra propia que transforma el mundo, como dice Freire (2001), también es fuente de sanación entre pares, en sus historias y el compartir; por ello se recurre de manera permanente en Siemprevivas a la palabra de lo que viven, sienten y quieren, fortaleciéndose como grupo y generando vínculos fuertes entre ellas, al ser las complicidades como mujeres desde las que persiste su accionar colectivo.

En este Sur, la teorización de Vandana Shiva (2014) con su experiencia de lucha permite identificar el ecofeminismo con la defensa de la diversidad, cuestionando los monocultivos no solo productivos sino mentales (citada en Svampa, 2021, p. 6), diversidad de semillas, de formas de producción de alimentos, de relaciones sociales, de visiones de mundo, así como de conocimientos para orientar la vida que queremos vivir. Esos monocultivos mentales pueden tener su relación con las arvenses como plantas invasoras leídas desde el antropocentrismo y su conexión con lógicas capitalistas, patriarcales y colonialistas como relatos globales dominantes.

Las arvenses

Las arvenses, según Blanco y Layva (2007), son concebidas por el ser humano como plantas sin valor económico, que crecen fuera del lugar, de forma espontánea, interfiriendo en la actividad de los cultivos al afectar la capacidad de producción por competencia de agua, luz, nutrientes, espacio físico o por producción de sustancias nocivas para el cultivo (p. 22). Se les entiende como plantas que producen más daño que beneficio, invasoras, indeseables y tienen por nombres mala hierba, malezas, bejucos, plantas adventicias, epífitos, parásitas, yerbas invasoras (p. 23). Conforme a esta visión de las arvenses, se ha usado el azadón, la pala, la gambia, el machete, la guadañadora y los herbicidas para su control (p. 25).

Sin embargo, los anteriores autores sitúan el desafío de ampliar la visión no solo desde el punto de vista antropocéntrico, con sus prejuicios, sino desde el análisis integral del entorno específico para ver que aportes de los arvenses, “tienen su función como otra planta en la naturaleza” (Blanco y Layva, 2007, p. 26); por ello se requiere comprender la interacción entre el comportamiento de las arvenses y los ambientes bióticos (cultivo) y abiótico (condiciones climáticas, sistemas de labranza, medidas de control). Tienen una función biológica, un valor incalculable en el ecosistema, juegan un papel beneficioso desde el agroecosistema, lo cual implica reconocer la pluralidad de

arvenses como “buenazas”, hacer manejo adecuado en cultivos en períodos críticos de competencias o interferencias y potenciar sus aportes: a la protección de suelos contra la erosión; la regulación de aguas de escorrentía; a la materia orgánica que añaden al suelo; al refugio y alimento que proporcionan a la fauna silvestre; a las sustancias medicinales útiles que producen; al embellecer el paisaje; al aportar a la conservación de la biodiversidad genética (Blanco y Lavya, 2007, p. 23-27).

Entre las características positivas pueden citarse por su aprovechamiento como plantas (34): comestibles, medicinales, forrajeras, de cobertura, con el objeto de disminuir los niveles de erosión en el terreno y con ellos además mantener o mejorar el nivel de fertilidad, extractoras de elementos nutritivos que se encuentran a nivel del subsuelo, hospederas y/o “seductoras” que llegan a influir en el comportamiento de los organismos benéficos, alelopáticas cuyas exudaciones, excreciones radicales o ambas, tengan un efecto negativo sobre el crecimiento y desarrollo de agentes fitoparásitos al cultivo en cuestión, melíferas, poliníferas o ambas, productoras de energía, alelopáticas positivas: estimuladoras del crecimiento, trampa, hospederas primarias a organismos fitoparásitos que toman a la planta cultivada como una alternativa del segundo orden (p. 25).

Es así como el valor de estas plantas arvenses se asocia a su concepción y capacidad de reconocer sus potencialidades en la agroecología, según las relaciones que se establezca con otras plantas y los ecosistemas, así como a esas interacciones concretas en contextos específicos. Estas arvenses, nombradas en femenino, son metáfora en este caso del pensamiento moderno occidental arrogante e indolente, al verse a sí mismo como el único conocimiento válido y universalizable, destituyendo a los demás conocimientos de su relevancia y potencia transformadora positiva, reduciéndose a supersticiones, a modos subalternos e hipertrofias de la representación de la realidad y la verdad (Cunha y Casimiro, 2019, p. 75). Es feminizado en tanto subalterniza estos conocimientos y los sujetos que encarnan,

como las mujeres, campesinx, indígenas; no legitima sus sentidos y usos sociales, así como también desvaloriza sus fuentes de inspiración como tradiciones, religión, experimentación y aplicaciones cotidianas. Además, Águeda Astorga (2022) narra cómo las *buenazas*, antes malezas, armonizan la relación con las plantas y sus usos más allá de la comida constituyendo un vínculo con su paisaje y para nosotras con la T(tierra).

Las epistemologías del Sur, en tanto narrativa de esperanza, reconoce a todos los conocimientos como incompletos. Esa forma occidental del conocimiento es una entre muchas otras. Por ello, ignorarlas o pasarlas por alto es un trágico desperdicio de experiencias (Santos, 2002, 2007, 2014). En cambio, con Cunha y Casimiro (2019, p. 80-88), ante estas múltiples ignorancias que prevalecen sobre los conocimientos, las experiencias y las alternativas forjadas por ellas, la hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur “permite poner de relieve que la proliferación de dicotomías, basada en la oposición subordinadora entre quien se representa femenina y quien lo hace como masculino, ha mantenido el sesgo estructuralmente sexista del pensamiento moderno occidental” (p. 80). Muestra que, en todos los espacios, esferas de acciones, tiempos y emprendimientos, las mujeres están presentes al trabajar, pensar, criticar, crear y actuar. Hasta se dejan de considerar trabajo los conocimientos de cuidados o los relacionados con el mantenimiento de la armonía social a escala familiar o comunitaria, entre otras tareas llevadas a cabo por las mujeres desde las que sustentan la vida, nos dicen las autoras. Y continúan con el reto de descolonizar todo pensamiento feminista que no sea profundamente humilde, situado, concreto y que produzca efectos reales en la vida de las personas (Cunha, 2019).

Las semillas son un tesoro que tenemos que conservar y esa también ha sido nuestra defensa y por eso hemos ido a movilizaciones a hablar la defensa del tema de los derechos de nosotras, el tema de las semillas nativa, criolla, la que nuestros campesinx durante muchos años

cuidaron hasta que nosotras seguimos protegiendo, eso también tiene mucho sentido en nuestra vivencia y nuestra lucha campesina (Carmen Acevedo, seminario Comercio justo, 29 junio del 2022).

En estas prácticas de economías feministas de mujeres campesinas, que de manera sistemática invisibilizan el trabajo de las mujeres al naturalizar la división sexual del trabajo y las divisiones entre esferas públicas y privadas en función de lo masculino y lo femenino respectivamente (Karol, 2016), al no contabilizar en informes sus aportes a la economía, las Mujeres de *Siempre vivas* avanzan en sus reflexiones aportando la teoría del valor resignificada más allá del valor monetario de sus productos: cosechas agroecológicas, transformación de alimentos saludables, productos medicinales desde diversas plantas y procesos formativos con las comunidades. Es otra noción de posesión en términos de uso y no de propiedad, evidenciando la lógica de lo común e interdependencia que hace posible la vida, pues “vida significa una clave vital: envuelve a la vez defensa y resguardo de lo común y producción y ampliación de riqueza compartida” (Gago, 2019, p. 99).

Lo justo del comercio justo tiene que ver con muchos asuntos, no solamente con el papel de intermediarios que es contundente con los precios, sino del acceso al mercado. Sino con un montón de asuntos que tiene que ver con el reconocimiento, con la dignidad, con la resistencia, con la salud desde la sanación que aparece allí como un asunto central y la relación con el territorio, la dignidad y la soberanía sobre el territorio (seminario Comercio justo, 29 junio del 2022).

La justicia en la comercialización se asocia a precios justos según tiempo destinado a la producción, a complejidad en la cadena productiva pero también, a la valoración emocional de las mujeres que producen en unidades productivas pequeñas y diversificadas. De la misma manera, los usos medicinales, alimenticios, intercambiables y situados de los productos cobran relevancia en esta teoría del valor, en tanto las mujeres prueban en ellas y sus familias sus productos, previo a la venta, y así disponen de información propia de maneras

de usarlo y sus efectos en el cuerpo humano (Comunicación personal, en recorrido San Cristóbal, 2022).

Los conocimientos detrás del producto, ya sea de las plantas que sustentan, de componentes de productos agrícolas comestibles y de investigaciones asociadas a los beneficios tanto para el cuerpo humano, como para la comunidad y la T(t)ierra en general, es parte de valores que se incluyen en estas teorías (Valle, 2019). Además, el comercio justo en su perspectiva también es asociado al acceso masivo de estos productos saludables y medicinales, por ello se ocupan de los precios accesibles y las cantidades a comercializar, con porciones en que disponen sus productos, de fácil acceso para las personas. No se refieren a la producción como mercancías, así como tampoco las preocupaciones centrales están puestas en los valores de cambio en que puedan comercializarlas, resaltan especialmente esos valores de uso en favor de los beneficios para las personas, para ellas y las comunidades del circuito de producción. Por ello sus relaciones se orientan desde la cooperación, la solidaridad y la distribución justa de bienes materiales para la producción, conservación y reproducción de las vidas.

La experimentación

Experimentar en la cocina con alimentos, probar en la huerta formas de siembra, combinar plantas conociendo sus componentes y explorar sabores y colores es parte del proceso de experimentación que desarrollan las mujeres campesinas para poner en acción conocimientos y generar nuevos. El poder del ensayo error tanto de forma individual como colectiva en este sentir-pensar-hacer de las mujeres de *Siemprevivas* hace parte de la recreación de saberes.

Es la artesanía de las prácticas, como acciones creativas e imaginativas sobre el mundo y sus realidades, que se valen de conocimientos Otros para ser tejidos en relaciones que presuponen la solidaridad y la cooperación entre mujeres, que pulsan por las vidas en sus cuerpo-territorio y la casa común (Cunha, 2011). Artesanías que

se resisten a la segmentación y extractivismo, a las generalizaciones y universalismo, por ello promueven múltiples lugares de enunciación en las formas complejas de interactuar para el aprendizaje-enseñanza, en relaciones dialógicas y no dicotómicas de maneras de situarse en el mundo.

Son diversas las fuentes de inspiración de los conocimientos creados y recreados por las mujeres en la Asociación. Desde formación técnica y profesional orientada por universidades y organizaciones no gubernamentales, pasando por saberes familiares y comunitarios, también ancestrales, hasta procesos de experimentación individual y colectiva donde el ensayo error es la manera de generar conocimientos. Son ellas costuras de resistencias con una racionalidad que pretende no desperdiciar las experiencias y por ello los diálogos virtuosos para restaurar la esperanza como categoría epistemológica (Cunha y Casimiro, 2019, p. 96).

El programa en técnico en agroecología orientado por la Organización Penca de Sábila es nombrado un hito por las mujeres, en tanto abre nuevas comprensiones del ser campesina, de la tierra y sus procesos de siembra donde todo está relacionado en perspectiva biocéntrica y apela a esa sostenibilidad justa y en equilibrio con las vidas.

Fuimos acompañadas por la organización Penca de Sábila hasta el 2002 (...) en temas de formación también y capacitación en género y equidad, derechos de las mujeres y autorreconocimiento de nosotras como mujeres, de ahí fue que se formó nuevas miradas de nosotras como mujeres campesinas rurales, ya salíamos de un espacio reducido de la casa del hogar y eso a otros espacios diferentes que nos ayudaban pues a incidir o a gestionar (Comunicación personal, en cartografía de actores, 2 de mayo 2022).

En ese sentido, para ellas, la agroecología en tanto apuesta política, ética, social y económica pretende formar comunidad y tejer relaciones en equilibrio en los territorios, sanando la T(t)ierra, así como los cuerpo-espíritus. Ahí, un contramapeo donde Luz Miriam Torres indica “la producción agroecológica es una apuesta política, que no

solamente encierra el sembrar, sino que encierra todo lo cultural, lo ambiental y nos forma y nos hace formar comunidad, en ese sentido tienen gobernanza para luchar y proteger el territorio rural” (Comunicación personal, 29 junio 2022).

Se aprende en las familias de la mano de madres, padres, abuelxs, tías, primxs y en ocasiones en contra de sus prácticas de cultivo por ejemplo, con agrotóxicos, se aprenden otras relaciones con la tierra y el proceso de producción-transformación de alimentos como lo fue el caso de las mermeladas con las que iniciamos el espacio de *sobreranía alimentaria* en el marco de esta escuela. Se retoman esos saberes, se apropian y amplían en nuevos contextos pues “solo aprender verdaderamente, aquel que se apropia de lo aprendido, transformándolo en aprehendido, con lo que puede, por eso mismo, reinventarlo; aquel que es capaz de aplicar lo aprendido-aprehendido a las situaciones existenciales concretas” (Freire, 2001, p. 11). Asociados a conocimientos ancestrales para subsistir en el campo (campesinos, indígenas y afrodescendientes), conocimientos que parecen estar en los cuerpos, corazones y la misma T(t)ierra, donde se apela a usos medicinales de las plantas, al cuidado de bienes comunes y sagrados para preservar las vidas. También se aprende en lo comunitario, sea la Asociación o en general, es un nicho de intercambio de saberes.

Finalmente, la experimentación cotidiana y la labor autodidacta, por el interés de saber y conocer como fuente de motivación, estas mujeres apropian materiales de sus cocinas para producir abonos, para reconocer semillas y protegerlas, así como para transformar recetas alimenticias y técnicas de cultivo que reconocen ciclos de la T(t)ierra, valoran condiciones para la producción y custodian semillas que significan la vida misma.

Las mujeres alimentan al mundo y lo han hecho a través de la experimentación por milenios. Ejercicios como la hibridación y mejoramiento de semillas, la selección y domesticación de las especies comestibles, preservación de alimentos, y creación de dietas variadas, de acuerdo a los contextos locales, la gastronomía y el arte culinario (Moreno, Lang y Ruales, 2022, p. 11).

Son saberes experienciales, artesanales, que se van dando, se tejen cotidianamente, implican motivaciones particulares en partes del proceso: siembra, cultivo, transformación y comercialización, se complementan en el colectivo desde el interés mismo por conocer como fuente de poder y autodeterminación para las mujeres (Mies y Shiva, 1993).

Estas mujeres campesinas aspiran a permanecer mucho tiempo dando, cuidando, autocuidándose, protegiendo y resguardando las vidas en la T(t)ierra, en las semillas, en especies animales, entre seres humanos y en reciprocidad con la naturaleza, como guardianas “al tiempo que va forjando una epistemología de los afectos y las emociones, en el contacto espiritual y material con otrxs seres sintientes, no humanos, como el agua, los cerros y montañas, las semillas y las plantas” (Svampa, 2016, p. 25). Este florecer como mujeres campesinas en vínculo con sus territorios y las vidas en cuestión, donde los conocimientos permiten desplegarse para consigo mismas y con otrxs. Conocimientos para darse cuenta, hacer conciencia, relacionar y orientar acciones.

Poder florecer en autodeterminación de la vida que quieren vivir, implicando procesos de empoderamiento en su palabra y en su ser, de liberación de condiciones familiares, sociales-comunitarias y estructuras como capitalismo, colonialismo y patriarcado. El transferir, comunicar, enseñar a otras personas sus conocimientos parece estar en las fibras de la Asociación, una vocación sin duda pedagógica por contagiar de ese amor por la agroecología, la soberanía alimentaria y la perspectiva biocéntrica en las relaciones comunitarias. Las labores educativas para que “sepan que la zanahoria no viene del almacén, sino de la tierra, después de sembrar, cosechar y cuidarla... que el estiércol de vaca no es mierda sino estiércol, un poderoso abono para la producción... para que sepan que de acá de la tierra sale la comida que requerimos como humanidad”, como plantea Nelly Bedoya (Comunicación personal, julio del 2022) y se refuerza con Carmen Acevedo:

Lo que más alegría me da de todos los procesos que he tenido es que mi vida se ha enfocado a cosas muy buenas que me abren puertas y horizontes para hacer cosas no solo por las mujeres sino también por las comunidades porque uno de los retos que también siento es el relevo generacional campesino que es tan importante. El intercambio generacional es intercambiar todos esos saberes de los jóvenes que ahora están en el cuento de la tecnología y fortalecer esas dos experiencias, esas dos vivencias, tanto de los adultos como el de los jóvenes y eso sería un potencial muy grande para que el campo se fortalezca más, cambie, sea más reconocido y además sea protegido (Entrevista, julio 2022).

De ahí que estas mujeres campesinas se preocupen y ocupen por nuevas generaciones como niñxs y jóvenes pues ven allí las posibilidades de continuar la vida en el campo y la producción de alimentos. Por ello replican en sus familias con hijxs, hermanxs, primxs, pero también en escenarios educativos con huertas comunitarias para que estas generaciones se vinculen a la tierra y reconozcan sus raíces, y quieran continuar estas labores. Ahí el sueño de huerta educativa comunitaria como escenario de enseñanza y aprendizaje. Como bien indica Nelly Bedoya:

El legado a hijas e hijos del campo como una posibilidad digna y orgullosamente, es la invitación a que se le apueste colectivamente al campo y en el relevo se les enseñe las labores de la tierra y se les herede la tierra en vida para que establezcan el vínculo con estos procesos... para que vean que contrario a lo que se dice “del campo sí se puede vivir y mucho mejor (Entrevista, julio 2022).

De la misma manera, la culinaria ancestral, como nombran la transformación de alimentos en conservas naturales, comidas tradicionales de la región y en deshidratación de plantas aromáticas, medicinales y frutales como productos de las huertas familiares y personales “hacen parte de la labor de estas mujeres que, desde el gusto por la culinaria, integran su saber al continuum de alimentación sana que comparten con turistas de la región y enseñan en procesos formativos

que desarrollan” (conversación personal, Miriam, integrante de Asociación, julio 2022). Por su lado Astorga, Águeda (2022) propone la cocina como espacio/laboratorio de lucha, defendiendo que lo que se pone en el plato es lo político-espiritual, en tanto les interesa “poner en valor las alquimias que en una cocina se suceden y que son generadoras de cultura” (p. 33).

El agroturismo comunitario se propone como un espacio que permite a la organización recibir grupos en sus territorios para presentarse, enseñando desde talleres y recorridos la siembra, cómo se procesa el abono, cómo se elabora la torta de espinaca, cómo se produce la aromática de frutas, y así diversos asuntos para la alimentación saludable con los seres humanos y el planeta. El Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (2010) afirma que esta clase de turismo se realiza en fincas pequeñas y medianas, donde aprovechan la capacidad instalada de la propiedad y el saber hacer tradicional que albergan. En ese sentido también se ocupa de conservar los ambientes naturales del territorio, de reconocer especies de fauna y flora a cuidar, de las cuales se investiga para saber usos nutritivos y medicinales; de consumir producciones artesanales de las comunidades con el valor de saber las manos y los cuerpos que elaboraron y beneficios medicinales, así como poder comunicar la responsabilidad colectiva con preservar y mejorar la vida en el campo con la soberanía alimentaria.

Giras pedagógicas, como las nombran, desde las que proyectan estos territorios corregimentales de la ciudad de Medellín, al ganar en visibilidad con el agroturismo comunitario, al comercializar productos de forma solidaria y al ganar aliadxs para conservar-mejorar las comunidades campesinas en sus territorios y para seguir tejendo saberes ancestrales en sus prácticas cotidianas. Como señala Carmen Acevedo:

La agricultura ecológica se convierte en ese símbolo de sanación y alternativas cambiables de vida, visualizando posibilidad de soñar y avanzar hacia esos cambios de futuros deseables y sostenibles. De

ahí que el propósito de este colectivo de mujeres Siemprevivas es aportar a la construcción de sociedad en armonía con el medio ambiente, desde procesos agroecológicos contribuyen a la soberanía alimentaria y la juntanza de mujeres para reconocerse, acompañarse y seguir caminando juntas por mejores condiciones de vida para todxs (Entrevista, agosto 2021).

La posibilidad en la organización Siemprevivas de *darse cuenta*, como reflexivamente lo nombran al evidenciar sus cambios en el proceso. *Darse cuenta* del trasegar de la vida propia, de sus sueños como mujeres y de los poderes que florecen y van explorando. Pero también, *darse cuenta* del contexto en el que habitan, de problemáticas y posibles recursos para su gestión. El papel de los conocimientos y el interés de reconocerlos en ancestros y prácticas de cultivo o cuidado de semillas, por ejemplo, son motivo de orgullo para estas mujeres en su vínculo con la tierra al retomar saberes familiares y proyectar en las nuevas generaciones desde la valoración de su quehacer que más que actividad productiva no reconocida, es la vida que quieren vivir. El interés por aprender desde el compartir con otras mujeres campesinas y personas es recurrente en los escenarios donde se mueven. Es visible esas ganas de saber, la curiosidad por conocimientos; como decía Freire (2001), el conocimiento “exige una presencia curiosa del sujeto frente al mundo. Requiere su acción transformadora sobre la realidad” (p. 11), así como la escucha atenta para aprender otras maneras de hacer las cosas, de apropiarse y recrear trucos en la culinaria, de reconocer formas y estrategias de sembrado, así como los usos medicinales y culinarios de diversas plantas.

Circuito de alimentos

Como asociación le hemos dado un aporte importante a la vida misma, a la comunidad, al campo y a la ciudad, porque se ofrece un alimento, se procesa, se cuida, se protege y esos son saberes ance-

trales que hemos aprendido, desde las prácticas, aprovechando el suelo rural que aún existe, lo que nos hace quedarnos ahí para que permanezca la cultura campesina.

Entrevista, Carmen Acevedo, julio 29 de 2022

Siguiendo a Carmen, en diálogo con Vandana Shiva (2018), las mujeres son quienes nos alimentan; el alimento es vida y se crea mediante una serie de procesos vivos que sostienen esa vida. Es por lo que, en este circuito, el alimento se enuncia como un ejercicio de resistencia, desde el cultivo limpio, la custodia de semillas, el cuidado de la vida, la lucha por el agua y la tenencia de la tierra por las mujeres, es decir los comunes. La metáfora “la lechuga no viene de la nevera”, nombrada por Nelly Bedoya, evidencia la tensión del aprovechamiento para el autoconsumo de las huertas del cultivo agroecológico personal, familiar y comunitario en disputa con los monocultivos en sus territorios y la producción agroindustrial. Finalmente, con “el manojito de mil” se evidencia la unidad de medida ancestral en los productos, así como el criterio de comercio justo asociado al acceso de estos bienes y su potencia para las economías campesinas que se generan desde ahí.

Los comunes en cuestión

La alimentación como reivindicación del cuidado y sostenimiento de la vida tiene su punto de partida en los comunes, como lo son la tierra para sembrar, el abono para crecer, el agua para nutrirse, las herramientas y los conocimientos para trabajarlas. Entendiendo los comunes no como una *cosa* o *bien compartido*, sino como una representación en las prácticas sociales para reorganizar las relaciones entre personas y el medio metabólico que habitan (Aguilar y Gaona, 2020). Esto contrario a la ruptura ontológica de la expresión simbólica de la separación de lxs productoxs directxs de los medios de producción (Moore, 2017) en las realidades de los circuitos eco-socio-metabólicos de las iniciativas de organización comunitaria.

En línea con lo anterior, se participa con campesinxs del Corregimiento de San Cristóbal y mujeres de la Asociación en el referendo por el agua¹² en Colombia; logran la recolección de firmas a nivel local, departamental y nacional durante casi un año, y se obtiene el mínimo vital gratuito de agua como un derecho del campesinado que beneficia hoy a 54.111 hogares de los estratos 1, 2 y 3 del municipio de Medellín (Alcaldía de Medellín, 2021). Es así como las luchas por la defensa del agua indican cómo se reproducen las tensiones por los comunes:

Una constelación de prácticas y luchas cotidianas y de esfuerzos colectivos e individuales que defienden-conservan-producen-amplían ámbitos de autonomía y de riqueza material para el usufructo colectivo y que, a partir de ahí, también relanzan horizontes de re-apropiación conjunta de dicha riqueza material que generan significados compartidos. La (re)producción de lo común es, entonces, la multiforme actividad productiva que genera y reactualiza vínculos y significados compartidos más allá, contra y más allá de las separaciones impuestas por la acumulación del capital (Aguilar y Gaona, 2020, p. 50).

Es así como estas prácticas se configuran como autónomas al enunciarse desde las disputas al modelo extractivista y posicionan otras formas de relacionamiento con el territorio. Por ejemplo, las relaciones rituales con los comunes que se crean entre vecinxs en la vereda de San Cristóbal, San José de la Montaña, a partir de los acueductos veredales y la recuperación de los nacimientos para el uso colectivo o específico de los hogares.

Ahora bien, los conocimientos y trabajo ancestral de reconocer, intercambiar, cuidar, reproducir, resguardar las semillas en los “bancos vivos”, como nombran las mujeres a sus huertas, es una

¹² Promovido por más de 60 organizaciones sociales que durante un año recolectaron más de dos millones de firmas en el territorio nacional en el 2019. Fueron cuatro las metas específicas: la consagración del agua potable como derecho fundamental; el suministro de un mínimo vital gratuito; la protección especial y el uso prioritario de los ecosistemas esenciales para el ciclo hídrico; y la gestión pública, estatal y comunitaria, del servicio de acueducto y alcantarillado.

práctica concreta que deja ver la artesanía del cuidado por estos comunes. Las mujeres de la Asociación desde sus procesos limpios y agroecológicos para trabajar el campo posicionan prácticas alternativas que, si bien no son únicas, ni estáticas, sí son culturales y tradicionales, frente a lo cual el “trabajo para la (re) producción de lo común diagrama, en la historia, diversas maneras de organizar el proceso de trabajo para producir lo común” (Aguilar y Gaona. 2020, p. 59).

Entre las prácticas de contramapeo que encontramos en este circuito en las mujeres de la Asociación están la consolidación de la casa-finca como común y medio para cuidar los comunes; la juntanza, que no es más que el encuentro programado y constante para compartir sus saberes y sentires; la recuperación de la T(t)ierra como madre y soberana, no como medio de suministro; el abono orgánico que se opone a los agroquímicos y el modelo industrial de producción del campo como lugar de transformación.

“La lechuga no viene de la nevera”

Las economías feministas de las mujeres en sus casas-fincas reproducen la vida desde el cuidado del hogar, los animales y la familia, el cultivo de alimentos, la producción de plantas medicinales, las confecciones de ropa y la elaboración de artesanías; desde allí aportan a la sanación de la T(t)ierra y de los cuerpos. Esta producción que desarrollan a pequeña escala es usada para el autoconsumo propio y de la familia, la donación a vecinxs, el intercambio con otrxs productorxs y la venta en mercados campesinos u otros escenarios de comercialización. Desde estas prácticas las mujeres de la Asociación resignifican el valor monetario, el valor de uso y el valor de tiempo, siendo este último un ordenador del primero, y enfatizando en la importancia de los usos colectivos y nutricionales en favor de la salud de sus productos.

Conocer el proceso de la tierra-semilla a la mesa que tienen los alimentos es contenido de la formación a nuevas generaciones que

hacen las mujeres de *Siemprevivas* con personas que visitan sus huertas mediante la estrategia de las giras pedagógicas. De ahí que con la metáfora “la lechuga no viene de la nevera” (Comunicación personal, Nelly Bedoya, febrero 2021) se enseña-aprende que los alimentos vienen de la tierra, cumplen un ciclo, que coexisten con otros alimentos en el mismo ecosistema y que de la forma de cultivo y cuidado dependen sus propiedades nutricionales para el cuerpo humano. La lechuga representa un alimento recurrente en la alimentación diaria de la región antioqueña, si bien su *precio comercial* es bajo, sus variedades y propiedades saludables son múltiples.

Las visiones de abundancia ecosistémica y legitimidad de prácticas culturales de siembra y consumo de alimentos que desarrollan estas mujeres se pueden asociar a la frase “mi nevera está vacía, lo que necesito está en mi huerta” (Conversación personal Nelly Bedoya, febrero de 2021), pues se privilegia el alimento fresco, sano y cercano a las familias. Es así como las campesinas de esta investigación resaltan la diversidad ecosistémica de sus territorios y el potencial para la gran diversidad de alimentos que producen y aportan al sustento de la familia tanto desde el autoconsumo como la venta.

En la mayoría de las culturas, las mujeres han sido las guardianas de la biodiversidad. Ellas producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad en la práctica de la agricultura. Sin embargo, al igual que todos los demás aspectos de su trabajo y su saber, la contribución de las mujeres al desarrollo y la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no-conocimiento. Su trabajo y sus conocimientos expertos se han definido como parte de la naturaleza, a pesar de que están basados en prácticas culturales y científicas complejas (Shiva, 2014, p. 280-281).

La idea de abundancia que podría suponer tener la nevera llena se pone en jaque con las prácticas que históricamente las mujeres han llevado a cabo en su casa-finca, pues privilegian esos bancos naturales que son sus huertas para el consumo cotidiano. También, hacen ruptura con el indicador de belleza que presu-

productos agrícolas grandes, coloridos y sin deformaciones, “perfectos” para algunas personas en su forma, sin mayor consideración al sabor, el olor, la forma de cultivar y las implicaciones para el cuerpo humano o el ecosistema. Por ejemplo, la compra masiva en Colombia del “ajo perfecto” exportado de China como indica Gloria Muñoz (seminario Comercio justo, 29 junio 2022), en contraposición al ajo nativo que es más pequeño, más oloroso, de mejor sabor para los alimentos y su consumo implica el apoyo a producción nacional. Hay un privilegio desde estas mujeres por el alimento conocido, sano, fresco, vital y de mejor sabor, evidente contramapeo de esta visión.

“Los manojitos de mil”

El significado del manojito para las mujeres es lo que les cabe en la mano abierta antes de atar, esto se convierte en una unidad de medida tradicional de campesinxs para valorar sus productos en la venta. Esta práctica histórica recurrente en los mercados, también se connota en este caso con la justicia, en tanto se apela a ello para mejorar o viabilizar el acceso a los productos sanos que comercializan las mujeres. Por ello, los manojos son de mil pesos en los mercados, incluyen varios manojitos con diversidad de productos y más fácil acceso económico a estos. Podemos referenciar esta práctica como un valor cognitivo de las mujeres que abiertamente hacen una apuesta política apelando a la justicia socioeconómica y climática, en tanto favorecen el acceso a la alimentación agroecológica por la soberanía alimentaria y contribuyen a reparar daños a la T(t)ierra por las formas de cultivo.

Estamos hablando de economías feministas campesinas y estas tienen mucho que ver con la relación que tenemos nosotras las mujeres con la tierra, con las semillas, con las flores, con el agua, con el fuego... todo lo que nos representa, lo que nos hace tener una interacción con la tierra (Comentario Carmen Acevedo, seminario Economías feministas, 4 de abril 2022).

En estos territorios son evidentes las disputas por la alimentación, la legitimidad en las formas de producción y el consumo en favor de lógicas capitalistas agroindustriales, de ahí las luchas de las mujeres ante los cambios en el uso del suelo, la pérdida de la vocación agrícola y campesina, así como la sobrepoblación en sus territorios. La expresión de estas luchas se concreta en la persistencia y resistencia de las mujeres por producción agroecológica a pequeña escala y en diversidad, la generación solidaria y comunitaria de productos campesinos y la comercialización justa-equitativa de esos alimentos. Los productos con historia al conocer las manos que los hacen, al situar el territorio donde se produce y al recrear los beneficios nutricionales y medicinales de los alimentos, constituyen un valor agregado a esta comercialización.

Una expresión de estas luchas por la conservación del territorio rural, la vocación agrícola del campesinado y la comercialización justa de sus productos se evidencia con la acción directa que se desarrolla desde el corregimiento de San Cristóbal en el 2018, en el túnel de occidente denominado “Fernando Gómez Martínez”, una “regalación”. Una protesta de campesinxs en una vía nacional que conecta la salida al mar del Valle de Aburrá. En esta acción “los manojitos de mil” significaron la donación a los transeúntes de sus productos agrícolas no comercializados, sus consignas se orientan “por el no exterminio del campesinado” y porque “sin alimento no hay vida y sin campo no hay ciudad”, pero además “¿si las mujeres paramos entonces qué va a pasar con el alimento?”.

No es entonces el manojito solo una unidad de medida campesina sino una reproducción de los comunes en tanto permite mayor acceso a alimentos, así como también, es estrategia de denuncia ante las condiciones de indignidad del campesinado. Quizá puede significarse con el valor cognitivo del ser campesinx y el reclamo a su reconocimiento por el trabajo que desarrollan en el cultivo, el sostenimiento, la producción y reproducción de la vida, todo ello en tensión con las nuevas generaciones y la preocupación del abandono para campo:

Convocamos a toda nuestra comunidad, a las mujeres a que se enorgullezcan de trabajar y de hacer este trabajo del campo, hay que sentirnos muy orgullosas de lo que hacemos porque todos los días levantarnos a trabajar la tierra y a permitirle al suelo que armónicamente nos produzca alimentos para nosotras y también podemos producir alimentos para llevar a la gente y para nosotras ese es un gran reto y una de nuestras misiones es que continúe ese trabajo con nuestros hijos y nietos para que quede ese relevo dentro de ellos y permanezca la agricultura durante mucho tiempo (Nelly Bedoya, seminario Comercio justo, junio 29 de 2022).

La reproducción del común desde estas economías campesinas implica la transformación de plantas, frutas y verduras para su comercialización, autoconsumo, donación e intercambio. Tanto la producción como la comercialización de productos de *Siemprevivas* se hace de manera individual y colectiva, lo que traduce que, algunas mujeres del grupo generan productos específicos para su sustento y el de su familia, pero también como colectivo la Asociación tiene productos para la comercialización. Los recursos de esta forma colectiva se usan para “lo que se necesite”, es decir, se acuerda su producción y es colectiva la destinación del valor monetario de las ventas, sin definición previa del destino del recurso. Todas las prácticas mencionadas hasta el momento constituyen las artesanías que las mujeres enuncian en torno al alimento. A su vez, ellas participan y crean espacios económicos alternativos a la lógica capitalista, colonial y patriarcal, ganando con paciencia y constancia soberanía en su propio cuerpo, en la casa-finca y en lo comunitario, aunque estos, como escenarios de disputas son desafiantes.

Circuito Sanación

Cuando a mí me duele lo que le pasa a la otra mujer, cuando me empieza a doler mi cuerpo en otra también. Las mujeres campesinas tenemos unos pensamientos muy parecidos, unas necesidades muy parecidas, unas carencias muy parecidas. Eso lo aprendí

desde escucharlas a ellas y a muchas mujeres porque la vida me ha regalado la grandeza de escuchar a muchas mujeres, campesinas, ancestras, mujeres viejitas. Escucharlas me parece genial, yo le digo a mis hijos escuchen a los viejos y en este proceso yo tenía a mi abuelo y mi abuela y ellos se sentaban a leernos cuentos. Y ahora yo recuerdo todas esas historias y en algún momento de mi vida ese libro empezó a abrirse y a recordar y yo decía ‘pero esto soy yo’ por eso escuchar es tan importante.

Entrevista, Nelly Bedoya, julio 2022.

Las mujeres campesinas de *Siemprevivas* han vivido exclusiones e invisibilizaciones por vivir en la ruralidad en condiciones socioeconómicas de pobreza y conflicto armado, por identificarse como mujeres, dizque minorías, y por el desconocimiento de sus conocimientos en las prácticas cotidianas, ante conocimientos académicos e ilustrados. Sus economías campesinas son pequeñas y diversificadas en tanto prácticas artesanales de los conocimientos agroecológicos y apuestan por sostener, cuidar, producir y reproducir las vidas en sus territorios. Lo anterior les ha implicado combinar estrategias de formación académica en universidades, de reconocer conocimientos familiares y ancestrales de las comunidades, pero, además de potenciar “los ánimos” como llaman a sus capacidades y energías para la producción económica que desarrollan, y, especialmente, de mantener la juntanza como posibilidad de concretar sueños y hacer incidencia en sus vidas y la de otrxs.

Sobre la presencia contundente del circuito de sanación tomamos plena consciencia como equipo de investigación durante el recorrido por las fincas de las mujeres campesinas de la Asociación *Siemprevivas* en San Cristóbal, en la ruta de las aromáticas, en donde se materializa una aspiración de sanación que involucra al cuerpo y el territorio. Luego, en el último encuentro presencial en Bogotá se vislumbra otro estadio de sanación: la conversación promovida por *Siemprevivas* para la emergencia de las palabras sobre las experiencias e implicaciones del conflicto armado en sus vidas. Esta última

conversación surge con la visita a la granja agroecológica Tibares de ASOCUNT y escuchar las historias de su territorio –San Cristóbal– a través de uno de los líderes de dicha granja. Sin haberlo planeado en la agenda, y con nuestra preocupación por la orientación del espacio de conversación, las mujeres campesinas de *Siemprevivas* recurrieron a sus recuerdos para hablar de emociones y sensaciones en lo colectivo. Quizá vivenciamos allí la co-presencia como producción de conocimientos situados en contextos específicos que implican la ecología de saberes (Cunha y Casimiro, 2019) y que, en el marco metodológico de la ecología feminista de saberes, consolidó con fuerza la sanación como una práctica procesal.

A partir de esta manifestación se explora y relata la caracterización del circuito de sanación en tres verbos-metáfora: cicatrizar, arar y corazonar. Estas tres acciones están inscriptas en todos los procesos que en el proyecto de investigación se han abordado, pero representan con poder y claridad lo que entendemos por sanación. Es fundamental señalar que, aunque desplegamos las metáforas secuencialmente, esto no significa que se den en ese orden particular. Por el contrario, y esto también lo hemos comprendido en el transcurso, estas acciones se intersectan y se solapan. En ese sentido, la sanación no es un punto final, no clausura tampoco ninguna vivencia que antes haya sido compleja o difícil; más bien es un devenir continuo, aunque sea la consecuencia de un proceso, e implica un experimentar el mundo interior y exterior con una perspectiva más sabia y emocionalmente más equilibrada y tranquila.

Cicatrizar

Para que haya una cicatriz debe haber primero, siempre, una herida. Las heridas de las mujeres de la Asociación *Siemprevivas*, tanto las físicas como las emocionales y las espirituales, han sido infligidas durante años por diferentes actores familiares, locales y nacionales que tienen que ver con un sistema dominante del proyecto moderno-colonial-patriarcal. A veces las heridas se abren una y otra

vez y, como lo enuncia Mignolo (2007), también son heridas coloniales e históricas, en tanto hay en ellas un sentimiento de inferioridad interiorizado con respecto al modelo colonial-occidental. La creación y la consolidación de la Asociación se establece, también, con la necesidad de referirse a esas heridas de manera comunitaria, de construcción de lazos de cuidado entre ellas mismas, hacia sus familias y la tierra. Esa creación y fortalecimiento de cuidado colectivo entraña un proceso de cicatrización que a veces puede ser muy lento y en otros más acelerado porque se da en conjunto. Para las mujeres *Siemprevivas*, como han contado Carmen Acevedo y Nelly Bedoya (Comunicación personal, recorrido Bogotá, 14 agosto 2022), este paso de empezar a cerrar heridas y cicatrizar quiso decir complicidad, lágrimas y risas; pero también significó rupturas con sus parejas o con otras personas cercanas, pues algunos de sus planteamientos por la determinación y soberanías de las mujeres no ha sido fácil de asumir ante la comunidad del territorio en donde viven, e incluso ha generado un rechazo parcial a su juntanza por el temor a los cambios que estas posturas representan como acto de cicatrización y sanación colectivas.

El acto de sanar está en la base del ecofeminismo (Mies y Shiva, 1993): la sanación se procura en un ámbito personal e interior, pero, necesariamente, se prolonga hacia la tierra. Es decir, también se trata de la conexión cuerpo-territorio y colectivo que hemos planteado como eje visible del proyecto con la Asociación *Siemprevivas*. Cicatrizar tiene que ver con el cuidado propio y de los otrxs a través de la juntanza, como lo señala Yolanda Álvarez (Comunicación personal, recorrido San Cristóbal, 16 julio 2022) y de aportar la labor campesina del cultivo agroecológico. Así, sembrar las diferentes plantas aromáticas y medicinales ha tenido como propósito crear un circuito de alimentación y cuidado del cuerpo que es saludable y consciente para lxs otrxs. Las hierbas aromáticas, como producto de una tierra abonada, nos nutre y nos cuida; también contribuye a procesos digestivos del cuerpo y nos ayuda a cicatrizar y curar las heridas, tanto materiales como las emocionales y espirituales.

Pero esta dinámica de sanación a través de las aromáticas no está despojada de sentipensares y acciones sobre lo político. No se trata solamente de generar un “producto” para el autocuidado: siempre hay para las *Siemprevivas* una conciencia activista; por eso es fundamental en la articulación sanadora la sanación del territorio. Pero, además, y esto es un punto álgido de todo el proceso, cicatrizar y sanar no siempre son movimientos conscientes; más bien son una consecuencia intrínseca de estar juntas y trabajar colectivamente. A veces requerimos mucho tiempo para poder hallar la herida, a veces se ha cerrado mal y se ha vuelto a abrir; a veces el trauma de haber vivido hechos violentos o una situación latente y normalizada de violencia por años y años, no permiten encontrar la herida semi-abierta, está enmudecida (notas de recorrido Bogotá, 15 de agosto de 2022).

En el panorama nacional de Colombia y regional de Antioquia, como hemos articulado en este texto, las dinámicas sociales y culturales han estado permeadas por complejas redes de conflictos y violencias. Como colombianas, las *Siemprevivas* han vivido en medio de tales dinámicas en sus familias durante más de 20 años de existencia de la Asociación; eso propició que la cicatrización y la sanación de estas heridas tan fuertes no se haya podido dar conscientemente como el cicatrizar de otros aspectos. Por ello, la cicatrización es lenta y se da junto con el deseo de sanar relacionado con la labor colectiva que realizan y las vincula con el territorio, herido igualmente sin miramientos.

Arar

Luisa Valle (2019), co-autora de este trabajo, plantea que “Contra este pensamiento homogeneizado, extrativista e dominador moderno o ecofeminismo persegue a expansão de práticas firmadas numa racionalidade ambiental que proporciona a reapropriação das potencialidades do real e da criatividade do pensamento para a formação de outra realidade; é dizer, constitui uma prática de artesanía

inscrita na ecología de saberes” (p. 6). Encontramos desde nuestro lugar de académicas, que el arar constituye una práctica artesanal de racionalidad ambiental de las mujeres, y ha sido una actividad básica de la labor del campesinado. Además, siguiendo el diálogo con la afirmación citada, implica un trabajo ecofeminista que propicia una consciencia feminista y ecologista; y es práctica artesanal en tanto acción concreta y cotidiana de su vida reafirmada y nombrada como parte de un proceso creativo e inscripto en una conciencia agroecológica en tanto transforma la T(t)ierra misma.

Planteamos, entonces, que arar, como artesanía agroecológica, tiene toda la fuerza del trabajo físico del acto de preparar la tierra para sembrar. El movimiento suscita una relación simbólica que siempre está allí, en la faena de quien cultiva la tierra, y para *Siemprevivas* es un quehacer intencional y de conocimiento: trazar surcos en la materialidad de la tierra, una y otra vez, en ciclos, es una manera de cuidar la T(t)ierra y sanarla (Comunicación personal, recorrido San Cristóbal, 16 julio 2022).

En la Asociación, por ejemplo, algunas de las familias de las mujeres tenían monocultivos como la fresa y las flores, sembraban con semillas transgénicas, abonos con químicos dañinos para los microorganismos del suelo y la salud de todo tipo de vida (plantas, animales y humanos). Estas formas de siembra fueron heredadas o introducidas por empresas transnacionales que propiciaban dichas prácticas. En *Siemprevivas*, al evidenciar el daño que las prácticas entrañaban para la T(t)ierra y el ecosistema, iniciaron un proceso de recuperación y empezaron a generar un equilibrio en el ecosistema por medio de la rotación de cultivos, en vez del monocultivo, y la siembra de plantas diversas que brindan nutrientes al suelo; ahora utilizan la técnica de alelopatía: sembrar plantas aromáticas que producen olores fuertes y ayudan a ahuyentar la presencia de bichos; en este proceso, además, algunas realizan su propio abono orgánico. Por ello es que la recuperación de la T(t)ierra, inmiscuirse con ella conscientemente con procesos agroecológicos profundos y de largo aliento, se empieza a configurar en un acto de sanación ecológica vital.

Corazonar

El corazón es un órgano de naturaleza muscular conectado con todo el cuerpo y metafóricamente con el territorio: con el cuerpo, en tanto cada latido propulsa nuestra sangre y con el territorio, en tanto nos permite habitar el mundo estableciendo lazos humanos en un contexto social, ambiental y político. Patricio Guerrero (2016) propone que “*Corazonar* es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón; implica *senti-pensar* un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad” (p. 115). Asimismo, sostiene que cuando se habla de *corazonar* no hay un centro, lo que se busca es romper el centro hegemónico de la razón, se pone primero el corazón y no se invisibiliza la razón, el *corazonar* nutre con emotividad la razón a fin de que *decolonice* la conquista que históricamente ha realizado.

En la Asociación *Siemprevivas*, *corazonar* es una vivencia, un tejido en red, de construcción mutua en el que se erige un territorio y, por medio de este se generan conocimientos horizontales. Esto significa que, desde sus propios territorios, *senti-piensen-actúan* para el mejoramiento tanto individual como colectivo. Estas son formas diferentes de construir conocimientos *senti-pensando*, poniendo el corazón al mismo nivel de la razón porque los dos son necesarios para la existencia humana. De esta manera, se han rebelado constante y valientemente contra la dicotomía dominante que las ha querido poner en un sitio inamovible, sin que su pálpito se escuche.

Lo más importante es que dentro del proceso de las *Siemprevivas* se fomenta el sentir del cuerpo, del territorio, el hablar de las heridas del alma-corazón, y los conocimientos ancestrales recibidos por generaciones (estos han sido excluidos por el colonialismo y la colonialidad). Además, al tener presente sentires de otras comunidades latinoamericanas (indígenxs, afro, campesinxs) refuerzan su carácter político-insurgente.

La palabra en el *corazonar* con la invención de lenguajes propios para comunicar(se) y escuchar(se) es clave en este proceso de las mujeres

campesinas, junto con los usos de conocimientos ancestrales transmitidos y recreados para sanar esas heridas y hacer formas propias de vivir, y constituyen parte de ese subvertir sentidos y el carácter político insurgente en la sabiduría de estas mujeres. Escuchar la naturaleza en sus ciclos, el palpitar de su corazón con emociones de la vida en sus cuerpos, el ampliar referentes cognitivos-contextuales para la vida misma y el hacer(se) mujeres conscientes de su ser desde lo cotidiano, es parte de los desafíos que implican este *corazonar* y el contramapeo.

Corazonar constituye una acción-metáfora que encarna tanto teórica como prácticamente el proceso de sanación para las *Siemprevivas*. En la cartografía sobre sanación (13 de agosto del 2022, Bogotá) el grupo dibujó una mujer campesina. En ella se muestra el conocimiento de saberes ancestrales indígenas-campesinxs, la salud corporal por medio de las plantas medicinales que calman dolores del cuerpo físico y del alma; se da, además, la sanación de la tierra a partir de las artesanías agroecológicas antes mencionadas, repertorios de acción que se comparten y permiten transmitir conocimientos a las nuevas generaciones:

Sanarnos es un acto personal y político y aporta tejer la red de la vida. Sanarnos pasa por la recuperación del territorio cuerpo con el territorio tierra como una hermosa posibilidad para la vida. Y sanarnos también es una apuesta feminista. Nosotras decimos sanando tú, sano yo. Y sanando yo sanas tú. Es la reciprocidad de la sanación. Creemos que cuerpos sanados son cuerpos que también se emancipan (párr. 10).

Dicha reciprocidad feminista y contestataria está hilada con lo expuesto en este circuito de sanación y es la que hemos experimentado en la investigación conjunta con la Asociación de mujeres campesinas *Siemprevivas*. Una economía feminista campesina involucra, precisamente, un valor puesto en las experiencias y labores comunes entre las mujeres que (se) sanan el cuerpo-territorio y reparan la T(t)ierra. Además, este *corazonar* en la Asociación es un tejido en red, de construcción mutua en el que se erige el territorio-cuerpo y territorio-vida para propiciar relaciones horizontales

y solidarias entre los seres, no lógicas binarias que jerarquizan; por ello son reconocedoras del ecosistema y la potencia de la diversidad ecológica.

El contramapeo de las mujeres permitió que se representen ontológicamente aun con sus negaciones históricas de lo que son y lo que hacen:

Ilustración 6. Cartografía soberanía alimentaria. San Cristóbal. Mayo 26 de 2022



Fuente: Elaboración propia, 2022.

Ese representarse en las cartografías de la Escuela Feminista de Ecología de Saberes con un cuerpo de mujer campesina que se produce social y culturalmente, y no se agota en su dimensión biológica, vinculado a la tierra como sus raíces y a contextos concretos; ocupada de cuidarse físicamente por las secuelas de su labor –manchas, pecas, quemaduras, jibás–; con reivindicación en sus bolsillos de la autonomía económica; con manos que siembran y producen desde plantas medicinales y nutricionales, salud a sus cuerpos y a la T(t)ierra misma; en los pies representan donde se quiere ir, pero también

las condiciones físicas que no garantizan su labor como campesinas. Este cuerpo de mujer campesina producido en disputas con formas de vida logra condolerse con situaciones de personas y la T(t)ierra, logra situarse en contextos específicos y ponerse en función de apuestas éticas y políticas que reivindican vivir bien. Apuestas en las que la alegría es un derecho a defender y en las que la fiesta, como celebración de conquistas y existencia misma, es parte de los repertorios colectivos para fortalecer la juntanza y la esperanza como derecho.

Conclusiones y recomendaciones

A manera de conclusión, esta versión de Escuela de Ecologías Feministas de Saberes nos ha permitido ampliar las nociones en circulación en la hermenéutica feminista de las epistemologías del Sur al proponer una profundización de su premisa central acerca de la justicia social. El trabajo con las *Siemprevivas* pone en evidencia la necesidad de seguir explorando en las materialidades y cotidianidades de las experiencias colectivas contrahegemónicas, los rastros, las huellas y las pistas clave de los nuevos proyectos emancipatorios (en minúscula).

Cartografiar los circuitos a manera de hallazgo nos permitió comprender al menos dos asuntos: por un lado, que hay en las prácticas socioeconómicas cotidianas de la Asociación de Mujeres Campesinas *Siemprevivas* unas claves analíticas del presente en las que encontramos un enorme potencial para responder al desafío de la recuperación en estos tiempos de crisis. Por el otro, que estas prácticas nos obligan a pensar en otros términos la articulación entre la perspectiva de género y la justicia climática.

Con respecto al primer asunto, encontramos en estas artesanías de las prácticas (Santos, 2010a), en este complejo despliegue de conocimiento materializado en acciones cotidianas y situadas, un tejido de apuestas que constituyen la primera parte de las recomendaciones que queremos dejar planteadas como resultado de este proyecto

de investigación. La ecología de saberes aquí documentada pone en evidencia la premisa según la cual el diálogo posible entre saberes no es una actividad intelectual que se abstrae de la vida cotidiana; por el contrario, se lleva a cabo en el contexto de prácticas sociales que, por efecto de entrar en contacto, tiene como consecuencia otras prácticas sociales (Santos, 2010a). Esta es la razón por la que la búsqueda de pensamientos alternativos de alternativas, de nuevos universos simbólicos que puedan orientar la recuperación o la transformación, implica estar atentas a los lenguajes propios de las artesanías y su valor heurístico para proponer nuevas formas de ordenar las relaciones económicas, políticas y sociales (Cunha, 2011).

En este caso, se trata de prácticas sociales que se concretan en una forma particular de pedagogía ecofeminista campesina. Esta pedagogía no solo aloja conocimientos artesanales sobre formas de ser, conocer, vivir y organizarse, sino que constituye una alternativa para fracturar los pensamientos abismales contemporáneos (Valle, 2019). Esta pedagogía apuesta por historizar y materializar las tensiones que hoy existen en los modos capitalistas de producir los alimentos, transformarlos y consumirlos, así como por transformar colectivamente los lenguajes con los que los comprendemos. Consideramos que es en el cuidado de esta novedosa pedagogía, de este conjunto de prácticas que despliegan las mujeres y sus conocimientos materializados en la lucha, lo que encierra contemporáneamente la oportunidad de la transformación. Entre ellas, se encuentran las siguientes:

- La experimentación con el conocimiento práctico y su potencial transformador de las nociones con las que disponemos para sembrar, cuidar, actuar políticamente y vivir en el territorio. Estos procesos de experimentación individual y colectiva, donde el ensayo error es la manera de generar conocimientos, constituyen las costuras de una racionalidad que pretende no desperdiciar las experiencias y restaurar la esperanza como categoría epistemológica (Cuhna y Casimiro, 2019, p. 96).

- El despliegue de alternativas teóricas del valor en las que el precio considera variables como la oportunidad de acceso al alimento, las opciones de intercambios y los esfuerzos. Las *Siemprevivas* proponen otra noción de posesión en términos de uso y no de propiedad, evidenciando la lógica de lo común que hace posible la vida, que “envuelve a la vez defensa y resguardo de lo común y producción y ampliación de riqueza compartida” (Gago, 2019, p. 99).
- La permanencia en el territorio como estrategia de re-existencia, no solo de los conocimientos y formas de vida campesina, sino de formas de organización social, política y económica que insisten en contramapear (Svampa, 2021) los territorios masculinizados por la guerra, la explotación y la extracción como formas dominantes de ordenamiento. El contramapeo supone hacer este ejercicio de resistencia frente a la negación histórica de quienes son y lo que hacen. El contramapeo del imperativo productivista que les impone tanto el Estado como el mercado da lugar al amplio ensamblaje de economías feministas campesinas que despliegan.
- La insistencia en problematizar, organizar la vida y luchar en una ontología que se ubica en el continuo cuerpo-territorio que permite comprender las heridas de manera relacional, así como emprender acciones de sanación que vinculen las historias personales, con las juntanzas colectivas, con las disputas territoriales y con las apuestas medioambientales.
- Proponer bancos vivos de semillas como dimensión material y cotidiana de la pedagogía ecofeminista campesina. El conocimiento y trabajo ancestral de reconocer, intercambiar, cuidar, reproducir, resguardar las semillas en los “bancos vivos” como nombran las mujeres a sus huertas, es una práctica concreta que deja ver la artesanía del cuidado por estos comunes.

Con respecto al segundo asunto, nuestro hallazgo y recomendación de repensar los términos en los que está planteada en la convocatoria la articulación entre equidad de género y justicia climática. En virtud de nuestros hallazgos, vemos problemática la inscripción de

estos dos elementos en marcos interpretativos que dan cuenta de dos lecturas del presente no solo distintas, sino potencialmente contradictorias. Mientras en perspectiva del discurso liberal de la equidad de género no se cuestiona el desarrollo capitalista contemporáneo, la apuesta por la justicia climática emprende una crítica estructural al mismo.

Es por esto por lo que nuestra recomendación final implica una reconceptualización que articule la justicia climática con la justicia sexual, cognitiva y social, como parte de una apuesta política que cuestiona de fondo el carácter antropocéntrico, logocéntrico y androcéntrico del modelo de desarrollo actual. No podemos persistir en la promoción de la equidad de género que no cuestiona la articulación de las violencias privadas con las que se operan desde el gran proyecto del desarrollo, ni compartimentalizar los cuestionamientos de género y los ambientales, como si no existiera una profunda continuidad entre los órdenes que actualmente reproducen las formas de extracción y explotación que amenazan tanto a cuerpos como a territorios feminizados.

En esta propuesta de alternatividad –de un pensamiento alternativo de alternativas– no pueden simplemente sumarse aritméticamente los sustantivos con los que hoy damos cuenta de las opciones que tenemos hacia el futuro. En cambio, se requiere un cuestionamiento profundo de los pilares sobre los que se sostiene este proyecto, en particular se requiere un esfuerzo de historización y contextualización tanto de los diagnósticos que hacemos del problema como, especialmente, de las soluciones que formulamos. Sin duda, consiste en una alternativa que implica generar otro tipo de diálogos con quienes son hoy las principales víctimas tanto de los problemas, como de las soluciones que se han ingeniado –y se siguen promoviendo– para su solución.

Bibliografía

Alcaldía de Medellín (abril de 2021). Tramites y servicios. Gov.co. <https://www.medellin.gov.co/es/sala-de-prensa/noticias/54-111-hogares-de-los-estratos-1-2-y-3-se-benefician-con-el-auspicio-del-minimo-vital-de-agua-potable/>

Aguilar, Raquel y Gaona, Sandra (2020). Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción. En Denisse Servat y Jenni Sánchez (1), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo* (pp. 40-65). Buenos Aires: CLACSO.

Angarita, P. et al. (2008). *Dinámicas de guerra y construcción de paz. Estudio interdisciplinario del conflicto armado en la Comuna 13 de Medellín*. Medellín: Universidad de Antioquia (INER), Universidad de Medellín, Corporación Región, Instituto Popular de Capacitación (IPC).

Arriagada, Evelyn y Zambra, Antonia (2019). Apuntes iniciales para la construcción de una Ecología Política Feminista de y desde Latinoamérica. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12-26.

Astorga, Águeda (2022). De ungüentos y ensaladas Chilka una experiencia de saberes y haceres identitarios desde los paisajes propios. *V* (8), *Senti-pensarnos Tierra: mujeres en lucha, ecologías políticas feministas y ecofeminismos: palabra y experiencia política en la defensa de la vida* (pp. 31-43). Buenos Aires: CLACSO.

Blanco, Yaisys y Leyva, Á. (2007). Las arvenses en el agroecosistema y sus beneficios agroecológicos como hospedadoras de enemigos naturales. *Cultivos Tropicales*, 28(2), 21-28. La Habana, Cuba: Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas.

Borrás, Susana (2017). Movimientos para la justicia climática global: movimientos para la justicia climática global: replanteando el escenario internacional del cambio climático. *Relaciones Internacionales*, 97-119.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25). Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Cabnal, Lorena (2017). Especial: territorio, cuerpo, tierra. (Video). www.youtube.com/watch?v=6uUI-xWdSAk

Cabnal, Lorena (2020). La sanación, un acto feminista emancipatorio. *Hypotheses*. <https://decolonial.hypotheses.org/2147>

Celentani, Francesca Gargallo (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

Cunha, Teresa y Casimiro, Isabel (2019). *Epistemologías del sur y alternativas feministas a la vida. Las cienientas de nuestro Mozambique quieren hablar*. Vizcaya: Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz.

Cunha, Teresa (2011). *Ensaio pela democracia, justiça e bem-viver*. Porto: Edições Afrontamento.

Cunha, Teresa y Valle, Luísa (2019). Epistemologías del sur y alternativas feministas de vida las cienientas de nuestro mozambique quieren hablar. *Red Gernika* (2), *Territorios en conflicto. Claves para la construcción de alternativas de vida* (71-118). Asociación de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz.

Cunha, Teresa y Valle, Luísa (2019b). O respeito à economia da vida e as pedagogias ecofeministas. Reflexões sobre a prática da agroecologia e do hamutuk. *Otra Economía*, 238-252.

Cunha, Teresa (2019). Epistemologies of the South, Mozambique and a post-colonial feminist quest. *Utopía y praxis latinoamericana*, 101-124.

Cunha, Teresa (23 de octubre de 2018). *Metodologías de las ecologías feministas de saberes*. Repositorio Red de posgrados CLACSO. https://repositorio.clacso.org/Ecologia_feminista_de_saberes.html

Cunha, Teresa; Carvalho, Claudia y Moreira, Luciana (2019). Saberes feministas. *Solidariedades Sul/Sul: Uma introdução*. Ñanduty, 1-16.

Dobree, Patricio y Quiroga, Natalia (2019). *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Buenos Aires: CLACSO; Montevideo: Articulación Feminista Marcosur-AFM; Asunción: Centro de Documentación y Estudios-CDE.

Federici, Silvia (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia (2019). Comunes y comunidad ante las desposesiones del neoliberalismo. En: Natalia Quiroga Díaz y Patricio Dobrée, *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria* (pp. 49-62). Asunción: Centro de Documentación y Estudios/Articulación Feminista Marcosur, CLACSO.

Franco, Vilma (2005). *Poder regional y proyecto hegemónico: el caso de la ciudad metropolitana de Medellín y su entorno regional 1970-2000*. IPC, Instituto Popular de Capacitación.

Freire, Paulo (2001). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI editores.

Freire, Paulo (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI editores.

Gago, Verónica y Gutiérrez Aguilar, Raquel (2022). Presentación al dossier sobre Economías populares y alternativas y reproducción social. *Tramas y Redes*, (2), 17-22, 216a. DOI: 10.54871/cl4c200a.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires y Madrid: Tinta Limón y Traficantes de Sueños. https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map55_La%20potencia%20feminista_web.pdf

González Ricoy, Iñigo (2019). Dos principios retrospectivos de justicia climática. *ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política*, 1-35.

Guerrero Arias, Patricio (2010). Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (8), 101-146. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441846105006>

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist studies*, 14(3), 575-599.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (trad. Helen Torres). Bilbao: Edición consonni.

Hillenkamp, Isabelle (2013). *L'Economie Solidaire en Bolivie. Entre Marché et Démocracie*. Paris: Karthala, Graduate Institute Publications.

Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (2010). *Desarrollo de los agronegocios y la agroindustria rural en América Latina y el Caribe: conceptos, instrumentos y casos de cooperación* (1). IICA. <https://repositorio.iica.int/bitstream/handle/11324/6572/BVE18029674e.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Korol, Claudia. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre.

Márquez, Francia (2019). Palabras pronunciadas por la lideresa en el XVII Congreso de Antropología en Colombia. Francia Márquez pide que las universidades generen conocimiento pertinente para “no borrarnos”. *Asociación Latinoamericana de Antropología*, (4), 280-285.

Mies, María y Shiva, Vandana (1993). *Ecofeminism*. Londres: Zed Books.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Moore, Jason (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, pp. 1-37.

Moreno Venegas, Melissa; Lang, Miriam y Ruales Jurado, Gabriela (2022). *Perspectivas de justicia climática desde los feminismos latinoamericanos y otros sures*. Quito, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg Oficina Región Andina Miravalle N24-728 y Zaldumbide. Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI).

Movimiento Nacional de Crímenes de Estado (MOVICE) (16 de octubre de 2019). Operación Orión 17 años de impunidad, 17 años de resistencia. <https://movimientodevictimas.org/operacion-orion-17-anos-de-impunidad-17-anos-de-resistencia/>

Navarro, Mina Lorena (2015). Claves para repensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico. En Francisco Aguilar y Margarita Camarera (coords.), *Los movimientos sociales en la dinámica de la globalización*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Patel, Raj y Moore, Jason, W. (2018). *A história do mundo em sete coisas baratas. Um guia sobre o capitalismo, a natureza e o futuro do planeta*. Lisboa: Presença.

Rocheleau, Dianne; Thomas-Slayter, Barbara y Wangari, Esther (2004). *Feminist Political Ecology: global issues and local experiences*. New York: Routledge.

Sánchez, Natalia et al. (s/f). *Las mujeres rurales en la encrucijada entre la política y la paz*. En proceso de edición. Bogotá: Ediciones UniSalle.

Santos, Boaventura y Meneses, María Paula (2014). *Epistemologías del Sur. Cuestiones de antagonismo*. Buenos Aires: Akal.

Santos, Boaventura (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (63), 237-280.

Santos, Boaventura (2006). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria. Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

Santos, Boaventura (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Santos, Boaventura (2010a). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo.

Santos, Boaventura (2014). *The Epistemologies of the South, Justice against Epistemicide*. Boulder/Londres: Paradigm Publishers.

Santos, Boaventura (2018). *Epistemologías del sur*. Coimbra: Centro de estudos sociais.

Schlosberg, David (2011). Justicia ambiental y climática: de la equidad al funcionamiento comunitario. *Ecología política*, 25-35.

Shiva, Vandana (1998). El saber de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En: María Mies y Vandana Shiva (orgs.), *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción* (pp. 13-26). Barcelona: Icaria Antrazyt.

Shiva, Vandana (2013). *Making Peace with the Earth*. London: Pluto Press.

Shiva, Vandana (2014). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En: María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo* (pp. 275-288). Barcelona: Icaria Editorial.

Shiva, Vandana (2018). ¿Quién alimenta realmente el mundo?: El fracaso de la agricultura industrial y la promesa de la agroecología. Madrid: Capitán Swing.

Steel, Carolyn (2020). *Ciudades hambrientas* (1). Madrid: Capitán Swing.

Svampa, Maristella (2013). Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development. En M. Lang y D. Mokarni, *Beyond Development Alternative Visions from Latin America. Permanent Working Group on Alternatives to Development* (pp. 117-143). Quito: Transnational Institute Foundation Rosa Luxemburg.

Svampa, Maristella (2021). *Feminismos ecoterritoriales en América Latina Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza*. Madrid: Documentos del trabajo. Agenda 2030.

Svampa, Maristella y Viale, Enrique (21 de julio de 2022). ¿Hacia un progresismo ambiental? Colombia y la renovación política de las izquierdas. *Eldiariorar*.

Terreblanche, Christelle (2019). Ecofeminism. En: Ashish Kothari et al. (eds.). *Pluriverse: A Post-Development Dictionary* (pp. 163-166). Nueva Delhi: Tulika Books.

Ulloa, Astrid (2016). Justicia climática y mujeres indígenas en América Latina (pp. 12-16). *lasaforum*.

Valle, Luísa de Pinho (2017). El ecofeminismo como propulsor de la expansión de la racionalidad ambiental. *Revista Ecología Política*, 54, 28-36.

Valle, Luísa de Pinho (2019). Ecofeminismo. Dicionário Alice. https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24270

Valle, Luísa de Pinho (2019). Reflexões sobre práticas de artesanía ecofeminista e pedagogia ambiental. Por uma política da natureza humana e não-humana. *Saberes y prácticas. Revista de filosofía y educación*, 1-14.

Valle, Luísa de Pinho (2021a). Ecofeminismo e buen vivir: dois movimentos propulsores da expansão da racionalidade ambiental. En Isabel Caldeira, Maria José Canelo e Gonçalo Cholant (coords.), *Reinventar o social: movimentos e narrativas de resistência nas Américas* (pp. 137-172). Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Valle, Luísa de Pinho (2021b). Ecofeminismos, agroecologia e uma política de relacionalidade e cuidado. *Revista Espaço Acadêmico*, 21, 101-112.

Valle, Luísa de Pinho (2022). “Somos o que comemos!”: Uma reflexão da política de cuidado ecofeminista plasmada na prática da agroecologia. *Liinc em Revista*, 18(1), e5884, pp. 1-18.

Apuesta a la vida

Mecanismos de resiliencia del Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA) ante la expansión extractiva y el despojo de su hábitat

Elizabeth López Canelas y Fulvia Medina Cartagena

Introducción

El eje temático en el que se circunscribe la presente investigación es el referido al “derecho a un hábitat sustentable para (a) la permanencia digna en los territorios y (b) prevenir la migración forzada”. Tema que hemos discutido ampliamente con la organización de mujeres del Consejo Indígena de Mujeres Tacana (CIMTA). En un esfuerzo de reflexión colaborativa, nos preguntamos sobre los mecanismos de resiliencia que desarrollan estas mujeres ante el despojo histórico de su territorio por la expansión e intensificación de los diversos tipos de extractivismo.

El proceso de investigación nos ha llevado a caracterizar el modelo de desarrollo capitalista primario exportador basado en la ampliación de la frontera extractiva a zonas de la Amazonía. Si bien este modelo es parte de una geopolítica de larga data, en los últimos 15 años –de manera particular– las políticas de incentivo a la profundización de los proyectos extractivos son más intensivas.

Asimismo, la investigación evidencia que la consolidación de este modelo de desarrollo tiene consecuencias directas en los territorios indígenas y en la vida de las mujeres, en este caso mujeres de la nación tacana puesto que las condiciones en las que ellas viven es el resultado de un largo proceso de despojo de origen patriarcal y colonial, sostenido a lo largo de la historia por los diferentes gobiernos de turno.

Para las mujeres, la memoria del despojo está presente, el recuerdo de cuánto han cambiado sus formas de vida y cómo han llegado a su situación y residencia actual. La memoria reconstruida nos ha permitido evidenciar las pérdidas territoriales, la ruptura de tejidos sociales. Así como los cambios culturales, entre ellos las alternativas económicas de sobrevivencia.

Metodología

Se trata de una investigación de carácter cualitativo y colaborativo, mediante la aplicación de métodos de investigación de la etnografía clásica, en diálogo con los métodos de investigación acción participativa a través de las cartografías sociales, partiendo del concepto de “cuerpo-territorio” desde la realidad situada. Bajo ese concepto se ha reconstruido la memoria histórica del despojo desde el sujeto mujer. Así, posteriormente, problematizar sobre la politización de la cotidianidad y la generación de mecanismos de resiliencia desde la organización de mujeres en una temporalidad de 50 años.

A nivel metodológico, se ha implementado la propuesta de las cartógrafas feministas. En ese sentido, se inició con la reflexión sobre la relación “cuerpo-territorio”. Reconstruyendo la memoria del despojo y sus mecanismos desde el sujeto mujer, en interrelación con su territorio, proceso que nos ha llevado a entender cómo las mujeres comprenden esa interrelación, cómo la reproducen y cómo crean mecanismos de resiliencia y que ha sido acompañado de entrevistas en profundidad y visitas etnográficas a las zonas más impactadas por el extractivismo.

Invitamos a la lectura del informe que, con fines operativos, está organizado en cuatro partes. El primer acápite expone el contexto del tema en cuestión: el *Desarrollo extractivista y neocolonial*. Además, aborda la definición de extractivismo, sus orígenes, características, bases ideológicas y teóricas como los giros neocoloniales, a partir de los discursos de los denominados gobiernos progresistas. Para esto recogemos los análisis de diversos estudiosos sobre el tema particularmente enfocados en la región andina de Latinoamérica. Continúa con la explicación de una característica central del extractivismo, que en nuestra comprensión es causa fundamental de su desarrollo: el despojo histórico y estructural. Posteriormente presentamos y contextualizamos el sitio de estudio.

La segunda y tercera parte del documento nos sitúa en la problemática de nuestra investigación: *Mujeres y extractivismo, una mirada desde el cuerpo-territorio*. Al tratarse de una investigación colaborativa, el apartado recoge y visibiliza la voz de las protagonistas. Es por ello que la reflexión presentada es una suerte de tejido a varias manos, en los que se respetan las formas de pensar y sentir de las mujeres y desde la recuperación de la memoria fragmentada; en esta sección se incluyen tanto los impactos como los mecanismos de resiliencia y re existencia empleados por las mujeres.

Para finalizar, el cuarto acápite está concentrado en describir la encrucijada que las mujeres identifican ante el futuro del territorio, cruce que se vive entre la esperanza y una lectura clara de la realidad. Como mencionamos, no se trata de un documento conclusivo, sino el reflejo de un momento y contexto situado desde la perspectiva de las mujeres del Consejo Indígena de Mujeres Tacana.

Desarrollo extractivista y neocolonialismo

Consideramos fundamental iniciar con una contextualización de lo que significa el extractivismo minero en Bolivia y en la región Andina de América Latina. El punto de partida tiene la finalidad de

establecer características y patrones en torno a la actividad. El extractivismo nació con la colonización y entender este proceso en el contexto regional, nos permite explicar hoy el *continuum* del patrón de saqueo, acumulación, destrucción y devastación colonial y neocolonial (Acosta, 2011).

Cuando hablamos de extractivismo, nos referimos a un conjunto de actividades económicas con volúmenes altos de producción intensiva y que tiene como destino la exportación (Gudynas, 2015). Vale decir que están ancladas a los mercados internacionales, basadas en la explotación, la fragmentación y la globalización de la naturaleza.¹

Eduardo Gudynas señala que el término no es nuevo en América Latina, ya que comenzó a ser utilizado y asociado al calificativo de “industrias extractivas”, referido de manera particular al extractivismo minero o petrolero. Además, indica el autor, que el Banco Mundial popularizó el término de industrias extractivas y la idea desarrollista de que estas tenían un gran potencial para “remontar la pobreza, generar empleos, proveer ingresos fiscales y contribuir al desarrollo sostenible” (World Bank, citado en Gudynas, 2015, p. 10).

En la última década se ha popularizado y discutido a profundidad el concepto de extractivismo, en el marco del Consenso de los *Commodities* (Svampa, 2012). Se entiende entonces el extractivismo como una *categoría crítica* que permite visibilizar relaciones de dominación extendidas. La extracción indiscriminada de recursos naturales, la reprimarización, la caracterización de las materias primas como *commodities*, y los impactos socioambientales han sido

¹ Diversos académicos y académicas en América Latina y el Caribe, y otras coordinadas mundiales, han trabajado en la conceptualización y la crítica de proyectos extractivos en toda la región. Algunas de las reflexiones más importantes se basan en los análisis de los impactos ambientales y las afectaciones de dichos proyectos en la vida cotidiana y en los territorios intervenidos. Destacamos los aportes realizados por académicas comprometidas con las luchas locales como Maristella Svampa, Astrid Ulloa, Diana Ojeda, Martina Careta, Sofía Zaragoza, entre otras. Muchas de las reflexiones consignadas en este texto están inspiradas en sus trabajos, caracterizados por presentar una mirada crítica y rigurosa de los conflictos socioambientales. Además, destacamos los aportes realizados por las ONG o los movimientos sociales latinoamericanos y del Caribe; sus reflexiones encarnadas también son la hoja de ruta de esta reflexión.

explicados y visibilizados bajo el paraguas de este término. Se ha transformado en una categoría que cuestiona y desmonta una tradición de *mitos y ficciones* del modelo de desarrollo vigente (Antonelli, 2014).

Maristella Svampa (2013) indica que el extractivismo define un determinado estilo de desarrollo y advierte sobre la profundización de una lógica que funciona en varios niveles: como categoría, tiene la particularidad de *iluminar* varias problemáticas relacionadas que definen las diferentes dimensiones de la crisis y, a su vez, permite vislumbrar la crisis del proyecto de la modernidad, y la necesidad de pensar alternativas a esta.

La dimensión político-ideológica del término “extractivismo” es tan determinante que ha generado profundas divisiones en el seno de la izquierda y la academia latinoamericana. Edgardo Lander (2015) esquematiza una de las principales confrontaciones que tiene lugar al respecto. Indica que, por un lado, están quienes tienen una visión poco problematizadora de los impactos de la extracción intensiva de materias primas para la exportación y otorgan prioridad a “las agendas de transformación al antiimperialismo, a la recuperación del Estado, la soberanía nacional, la superación a corto plazo de la pobreza/ desigualdad y al crecimiento económico”. Por otro lado, están quienes tienen como objetivo prioritario la búsqueda de opciones al patrón civilizatorio desarrollista, respetando los derechos de los pueblos indígenas, la interculturalidad, teorizando sobre el posdesarrollo y las alternativas al desarrollo. En este entendido, el extractivismo, en la actualidad como categoría contiene un fuerte poder movilizador y denunciativo, con alta potencia política descriptiva y explicativa.

Neoextractivismo y neocolonización como proyectos de desarrollo del Estado

En la última década se ha comenzado a utilizar el término de neoextractivismo para hacer alusión a un fenómeno contemporáneo que abarca todos los países de América Latina. Tiene las raíces coloniales y la marca del desarrollismo tal como el extractivismo, pero adquiere nuevas peculiaridades.

Para Gudynas (2009) y Svampa (2013), el neoextractivismo es el resultado de un proyecto económico de reprimarización de las economías latinoamericanas. Lo cual deriva en la reafirmación colonial de América como proveedor de bienes primarios para la exportación hacia países que transforman estos bienes en el marco de la división internacional del trabajo.

Svampa (2013) sitúa al neoextractivismo en el marco del Consenso de los *commodities*² caracterizado, respecto de períodos anteriores, por la escala descomunal de los proyectos extractivos con escaso valor agregado y que se constituye en un nuevo orden económico y político-ideológico. En ese sentido, lo que caracteriza al neoextractivismo es el rol del Estado, el mayor control estatal sobre la explotación de materias primas a partir de nacionalizaciones o imponer mayores cargas impositivas para lograr una mayor participación en los beneficios, que en el modelo anterior correspondía en menor medida a las corporaciones (Lander, 2015). Es decir, no importa tanto la inclinación ideológica de los gobiernos, ya que en este modelo coexisten los gobiernos progresistas y los que continúan profundizando una matriz política conservadora neoliberal (Svampa, 2013).

En algunos casos, como el boliviano o el ecuatoriano, el incremento de recursos económicos que vienen del extractivismo han sido utilizados en políticas sociales de reducción de la pobreza y las desigualdades, mayor acceso a alimentación y servicios educativos y de salud. Bajo ese argumento, en Bolivia se crearon diversos “bonos” de ayuda social a sectores vulnerables.³ Al mismo tiempo, se ha

² Svampa utiliza el concepto de *commodities* como: “‘productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente’ o como productos de fabricación, disponibilidad y demanda mundial, que tienen un rango de precios internacional y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento” (2013, p. 31). Lo que incluye, de acuerdo a esta misma autora, materias primas a granel, productos semielaborados o industriales y que en América Latina se concentra en maíz, soja, trigo, hidrocarburos, metales y minerales.

³ Por ejemplo, el bono Juana Azurduy de Padilla para mujeres embarazadas que se registran en un sistema de salud pública o el bono Juancito Pinto para los niños de escuelas públicas que concluyan el año escolar.

creado la empresa estatal de petróleo (YPFB Petroandina SAM) a la par de consolidar un impulso al sector minero con la promulgación de la nueva Ley de Minería y Metalurgia del 2014, que deja abierta la posibilidad de la expansión minera en todo el territorio nacional, la flexibilización en temas ambientales y la criminalización de la protesta. Esta ley ha sido aprobada sin consulta con pueblos indígenas, originarios y campesinos, privilegiando la actividad extractiva minera, sobre cualquier otra actividad económica.

El ascenso de gobiernos populares al poder sustentados por este tipo de movimientos no ha garantizado un cambio de la matriz de desarrollo capitalista. Por el contrario, ha afianzado la idea de que la única forma de progreso es la extracción indiscriminada de recursos naturales, llegando a explotar lugares que habían sido respetados incluso por gobiernos conservadores, como parques nacionales y territorios indígenas.

Raúl Prada (2017) ofrece la noción de sistema-mundo extractivista considerando los espesores ecológicos afectados, aquellos que exigen la mirada integral del extractivismo. Dicha mirada implica observar la huella ecológica no como un concepto que solo cuantifica, sino más bien como aquello que se destruye. Es decir, conceptualizada en función de cómo extrae vida, energía vital, de cómo se alimenta y desecha desperdicios, contaminación, depredación y destrucciones ecológicas irreparables. Se trata de un sistema depredador que siempre necesita más vida, más ciclos vitales, más territorios, más bosques, más minerales, más hidrocarburos, más recursos naturales, más aire, más agua, para engullirlas y después desecharlas. La explicación del sistema mundo extractivista se encuentra, dice el autor, en la destrucción que genera.

En el plano social, Lander (2015) analiza el patrón de organización de la sociedad a partir de las nuevas condiciones del neoextractivismo. Un elemento fundamental en este patrón es el clientelismo y el rentismo como prácticas que moldean la relación del Estado con la sociedad. Así genera una dependencia de las transferencias del Estado lo que tiende a debilitar las capacidades autónomas de las

organizaciones sociales y con ello a la democracia. Los proyectos se imponen sin el consenso de las poblaciones y generan divisiones en la sociedad y una espiral de criminalización y represión de las resistencias. En el caso boliviano, esta situación se ha visto agravada por los mecanismos de cooptación y división de las organizaciones indígenas y sociales, creando de esta manera las organizaciones paralelas funcionales al gobierno y las denominadas organizaciones *orgánicas* que mantienen independencia partidaria y política.

El despojo como condición inherente al extractivismo

La consolidación de este modelo de desarrollo y sus consecuencias para las mujeres es el resultado de un largo proceso de despojo. Como plantea Harvey (2005), la acumulación originaria del capital se basa precisamente en el extractivismo a través del despojo de bienes y recursos comunes, como la tierra, el agua, los bosques y otros, utilizando para ello, métodos violentos de expropiación.

Los mecanismos que sostienen la acumulación por desposesión, actúan de manera directa a través de los procesos de mercantilización y privatización de los bienes comunes. Cuando la tierra es privatizada, el paso siguiente es la expulsión de las poblaciones que la habitaban originalmente (indígenas-campesinos). Esta apropiación y la expulsión de poblaciones supone también la eliminación de los diversos tipos de propiedad (colectiva u otras). Para lo cual, los estados promueven y/o avalan la violencia (la policía o el ejército) y la legalidad (a través de las leyes) (Harvey, 2005).

En el plano social, José Seoane (2012) considera útil incluir los conceptos de acumulación por desposesión o por despojo⁴ para caracterizar el nuevo período de expansión, mercantilización y

⁴ A partir de concepto de acumulación por desposesión, planteado por Marx y actualizado por David Harvey, y el de acumulación por despojo, esbozado por Rhoux, explica el extractivismo a la luz de sus múltiples dimensiones (Seoane, 2012).

apropiación transnacional de los bienes comunes en los países del sur.⁵ Seoane identifica al menos, tres fuerzas sociales que impulsan la profundización del neoextractivismo. La primera es el capital transnacional de las megacorporaciones. El segundo son empresas o grupos económicos de base nacional o regional, inclusive con capitales estatales como Petrobras en Brasil o YPFB Andina SA en Bolivia. El tercero son los empresarios menores. Esto quiere decir que los proyectos extractivos de gran tamaño no son los únicos a los que refiere el neoextractivismo, sino también emprendimientos pequeños pero masivos y que tienen fuertes impactos en los lugares que operan. El tema de mayor relevancia de este tipo de extractivismo en el caso boliviano es la minería aluvial de la Amazonía, llevada a cabo por cooperativas mineras de carácter empresarial.

La acumulación por desposesión permite evidenciar el incremento de la violencia que acompaña la expansión extractivista. La abismal asimetría entre los empresarios o grupos de poder y los pueblos afectados. La complicidad de las élites políticas al ignorar la vulneración de los derechos de los pueblos afectados y las consecuencias ambientales de estos proyectos. En ese sentido, lo que nos interesa profundizar son los “mecanismos estatales de despojo” que son entendidos por Galafasi y Composto (2013, p. 87) como “el trabajo conjunto entre el Estado y el capital, donde el primero legitima y avala la “commodificación” de los bienes naturales”. En ese sentido legaliza los mecanismos de despojo.

Para Echeverri (2014), el proceso de acumulación por desposesión característico del extractivismo se basa en una imposición de la actividad extractiva:

Se impone en los pueblos y sus territorios, valiéndose del metarelato del Estado-Nación, según el cual prima el interés público, sobre el interés individual y comunitario, que para este autor, encubre la re-

⁵ Mercantilización que, de acuerdo a Seoane (2012), no es resultado de la industrialización de los países del sudeste asiático, sino del desplazamiento de la especulación financiera de activos inmobiliarios a bienes comunes de la naturaleza, o *commodities*.

producción del metabolismo social mundial, a costa de la reproducción de la vida en esos territorio. Así, las comunidades asentadas en territorios ricos en algún recurso natural, se enfrentan a la violencia extractivista camuflada de sacrificio para “garantizar el bien común, el crecimiento económico del país” (p. 116).

Entonces las poblaciones locales –indígenas– deben aceptar la presencia de corporaciones transnacionales o la expansión de la frontera extractiva que son parte de las políticas de desarrollo de los gobiernos. Políticas que minimizan los impactos ambientales y dejan de lado los derechos de los pueblos indígenas y sus formas de vida.

Bajo el discurso de desarrollo, los Estados se han aliado al capital, y han generado mecanismos estatales que permiten el despojo no solo de recursos naturales como los minerales o el petróleo, sino también de los bienes comunes como el agua y los bosques. Por ello, cuando las industrias extractivas ingresan a las comunidades, estas son despojadas de sus bienes comunes y formas de vida que garantizaban su sustento autónomo, al margen de la economía monetizada. Y se da paso a un abrupto cambio de vida que depende de una economía basada en el salario, donde los hombres tienen mayor privilegio (Federici, 2010).

El trabajo de Federici posibilita comprender procesos actuales de desposesión y resistencia. En este caso, vinculados a la continuidad del patrón extractivista en Bolivia, y específicamente en el pueblo tacana. El análisis del disciplinamiento y la devaluación del trabajo de las mujeres, dentro del violento sistema capitalista, nos permitirán aclarar varios aspectos, como las formas en que la acumulación por desposesión del capital provoca un cambio en la reproducción de la vida humana y natural, al proceso de acumulación, cuestión que afecta de manera específica a las mujeres, en la medida en que estas se sitúan en el centro de lo común.

En el caso del pueblo tacana no es un proceso nuevo, la desposesión por la ampliación de la frontera extractiva es un *continuum* histórico que tiene raíces coloniales. Pero que, además, se exagera con

el imaginario que la subyace que define a la Amazonía como territorio de inagotables recursos. En ese sentido se trata de un despojo sin fin que se sofisticó a través de normas y leyes basadas en el postulado del desarrollo económico del país.

La Amazonía despojada y en permanente conquista

La Amazonía del Norte de La Paz está ubicada en la vertiente oriental de los Andes Tropicales Centrales y por sus diversos gradientes altitudinales tiene una gran variedad de ecosistemas. La administración de esta región se concentra en la provincia Abel Iturralde que limita al norte con el departamento de Pando, al sur con la provincia Franz Tamayo, al este con el departamento de Beni y al oeste con la República del Perú. La provincia se divide en dos secciones municipales: el municipio de Ixiamas y el municipio de San Buenaventura.

Está es una de las regiones con una gran diversidad de flora y fauna, con más de 1.100 especies de aves, muchas de ellas endémicas de la región (Salinas, 2020). Una gran variedad de árboles y uno de los ecosistemas con mayor cantidad de bosques tropicales del mundo. Contiene áreas de conservación como el corredor de conservación Amboró-Madid, con una extensión de 12.289.312 ha., y el corredor Madidi-Pilón Lajas-Cotapata, con una superficie de 4.620.196 ha. (Baptista, Bazoberry y Chumacero, 2015). En este rico y vasto territorio se encuentra la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Tacana I con 389.000 ha. tituladas que colindan con el Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi.

La exuberancia del bosque ha sido la razón para que sea considerada como una fuente de recursos inagotables, a la vez de ser catalogarla como un espacio “vacío, inexplorado y desconocido” (Gozálvez, 2018). Es decir, un territorio sin población o con pobladores sujetos a ser “civilizados”, mirada heredada de la colonia y perpetuada hasta la actualidad.

Un breve repaso de la historia de esta región nos devela que en el período colonial fueron las misiones franciscanas las que logran consolidar reductos misionales desde principios de 1600. Siendo así

que un siglo después, en el año 1713, se crearon las misiones de Tumupasa y en 1721 se fundaron las misiones de Ixiamas y San José de Uchupiamonas (Gozálvez, 2018; Fundación TIERRA, 2021). Las misiones se constituyeron en el nuevo ordenamiento territorial sobre los cuales, posteriormente, la república organizó la división administrativa y territorial.

Recordemos que Bolivia nació como república independiente en 1825. Para este tiempo ya se habían desarrollado una serie de incursiones al territorio del Norte Amazónico, los mismos que tienen su apogeo hacia 1832 con la explotación de la quina, y años más tarde con la explotación de la goma (1870-1910), realizada fundamentalmente por familias criollas y extranjeras (Gozálvez, 2018).

Con el mismo patrón colonial, a principios del siglo XX (1907 y 1910) el Estado promovió la colonización de estas regiones, a través de la dotación de tierras en las poblaciones de Ixiamas y Tumupasa. Este proceso fue retomado e impulsado en 1952, bajo el argumento de consolidar la integración y desarrollo nacional.

En la década del setenta, la entonces Corporación de Desarrollo del Departamento de La Paz (CORDEPAZ) propuso un plan denominado “Marcha hacia el Norte”, con la finalidad de generar un proceso de integración y desarrollo del Norte de La Paz (Perrier, 2018).

La propuesta de CORDEPAZ tenía como base tres estrategias de desarrollo:

- Creación de un polo de desarrollo regional en torno a una industria azucarera ubicada en el municipio de San Buenaventura.
- Construcción de una represa hidroeléctrica en la región del Bala, en el río Beni, con la inundación de más de 200.000 ha. de selva natural del área protegida del Madidi.
- La exploración y explotación de recursos hidrocarbúricos en la zona.

Si bien ninguno de los proyectos se consolidó, se inició la vinculación caminera en tres tramos fundamentales: tramo La Paz-Apolo (1978); tramo Yucumo-Rurrenabaque (1985) y Rurrenabaque-Ixiamas

(1987). Junto a la apertura de caminos se abrieron las puertas a la colonización. En el período 1966-1986 se dotaron más de un millón de hectáreas a colonizadores y privados (CIPTA y CIMTA, 2014).

Como se puede ver, existe un patrón de explotación colonial neoextractivista que ha sido intensificado de manera particular en la última década. Es así que retomando las propuestas de CORDEPAZ, el gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS) en el marco del “Nuevo Modelo Económico Social, Comunitario y Productivo” y la “Agenda Patriótica 2025”, deciden impulsar el “desarrollo, económico, social y productivo” de una región que ha sido relegada por “los gobiernos de turno” (Memoria EASBA, 2017). Para ello, se impulsa la concreción de lo propuesto por CORDEPAZ, además de algún otro proyecto sobre explotación gasífera.

- El año 2006, mediante Ley N° 3.546, se declara de Prioridad Nacional la construcción del Complejo Agroindustrial de San Buenaventura, teniendo como base la implementación del Ingenio Azucarero la Empresa Azucarera San Buenaventura (EASBA). El año 2010, a través del Decreto Supremo N° 637 se crea EASBA.
- El año 2007, a través del D.S. N° 29.130, se declararon como áreas de interés hidrocarburífero 242.500 ha. dentro el área protegida del Madi. Un año más tarde, la estatal YPF Petroandina SAM realizó una serie de prospecciones en el denominado bloque Liquimuni.
- En 2007 también se retoma el proyecto de la represa hidroeléctrica del Bala, Mediante el DS N° 29.291 que declara el aprovechamiento de la cuenca del río Beni –donde se encuentra el Bala– como prioridad nacional.
- Ampliación de la frontera agrícola y ganadera. Mediante la Ley N° 741 del 2015, la Autoridad de Bosques y Tierra (ABT) autorizó los desmontes de hasta 20 ha. con requisitos mínimos.⁶

⁶ Biodiversidad LA. Ganadería en Bolivia: se amplía la exportación, se reducen los bosques. <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Ganaderia-en-Bolivia-se-amplia-la-exportacion-se-reducen-los-bosques>

Todos estos proyectos fueron impulsados para el mejoramiento de la vinculación caminera. Por lo cual, el 2015 inició la consolidación de la “integración del Norte de La Paz”, con la construcción de una carreta de 113,5 km., desde el Municipio de San Buenaventura a Ixiamas. Con un costo total de 137 millones de dólares, de los cuales el Banco Mundial financió 110 millones de dólares.⁷

Mujeres y extractivismo, una mirada desde el cuerpo-territorio

Según lo señalado, la lógica extractiva se ancla en un discurso hegemónico de las políticas de desarrollo de los gobiernos de turno en América Latina, más allá de su orientación político ideológica. En este apartado, exploramos de forma concreta cómo esta lógica de desarrollo extractivista en sus diversas expresiones (minería, hidrocarburos, caminos, empresas de azúcar, entre otros) afecta e impacta de manera directa y diferenciada a las mujeres indígenas en general.

En el contexto latinoamericano, es imposible hacer este análisis sin puntualizar los impactos directos que el extractivismo tiene sobre las mujeres. De manera que el estudio atraviesa el enfoque de interseccionalidad, género y etnicidad, factores que agudizan la vulnerabilidad de las mujeres racializadas frente a empresas extractivas (Pineda y Moncada, 2018).

En ese sentido, siguiendo el planteamiento de Rita Segato (2011), consideramos que no se trata de poner el tema de género en agenda de discusión, como una respuesta a la colonialidad. Sino de discutir las violencias de dicha colonialidad, sus raíces patriarcales y racistas como constitutivas de la dominación sobre los cuerpos de mujeres y sobre cuerpos feminizados, en este caso los territorios (Segato, 2011). Dominación que se consolida a través del control y la explotación

⁷ Banco Mundial. El Banco Mundial y Bolivia: Socios estratégicos. <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2015/05/27/el-banco-mundial-y-bolivia-socios-estrategicos>

que sigue la estructura binaria de pensamiento que polariza lo masculino/femenino, lo productivo/reproductivo, lo público/privado, siendo que la segunda categoría es infravalorada (Carvajal, 2016).

El concepto de “cuerpo-territorio” proviene de la discusión de un grueso grupo de feminismos latinoamericanos.⁸ Explica las violencias históricas y estructurales que han generado las políticas de opresión y despojo, tanto para el primer territorio el “cuerpo”, como para el territorio “histórico”, la tierra (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). Asimismo, cuestiona desde las mujeres –indígenas– y sus saberes las dicotomías coloniales que justifican los sistemas de desarrollo capitalista y que generan procesos de despojo afectando de manera particular a las mujeres (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

Al respecto, la investigadora Rosa Emilia Bermúdez Rico (2011) identifica los impactos directos de la profundización del extractivismo en la vida de las mujeres, que se agrupan en las siguientes categorías: 1. La violencia de género, violencia política y violación de derechos humanos referida al incremento de la violencia física y psicológica en tres dimensiones; 2. El despojo de tierras, la inseguridad económica e inseguridad alimentaria, la desvalorización del trabajo de las mujeres; 3. La exclusión de los espacios de participación social y negación a los derechos étnicos y culturales de las mujeres; 4. El deterioro en la salud de las mujeres y los niños por efectos de la contaminación; 5. La desarticulación del tejido social por la pérdida de un entorno de protección y seguridad (Bermúdez Rico, 2011).

Otro estudio que nos parece importante mencionar, es “Mujeres, Minería y Salud Mental Afectaciones psicoemocionales en las mujeres en comunidades del entorno minero Tintaya - Antapaccay en Espinar, Perú” (2019), elaborado por la organización no gubernamental Derechos Humanos Sin Fronteras-Perú (DHSF). Estudio que

⁸ Entre ellas, Lorena Cabnal, Lolita Chávez, Tzk’at-Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew (Guatemala) y Mujeres Creando de Bolivia, entre otras (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

desde una perspectiva psicoemocional y de género, describe los impactos diferenciados en las mujeres en zonas mineras, respecto a la afectación de la salud emocional de las mismas. El estudio de DHSF develó que la presencia de actividades extractivas, en particular en las comunidades aledañas y directamente afectadas por el proyecto minero, provocó impactos negativos y preocupantes que ponen en riesgo la salud mental y calidad de vida de las mujeres:

La salud mental y calidad de vida de las mujeres en las comunidades aledañas es afectada negativamente a raíz de los impactos diferenciados del proyecto minero. Además, el enfoque en las afectaciones psicoemocionales identificó casos de depresión clínica en casi dos tercios de las mujeres tamizadas que, junto con la expresión de emociones negativas (relacionadas con la depresión) por la mayoría de las mujeres entrevistadas, emergentes y relacionadas con los impactos diferenciados del proyecto minero, revelan un estado frágil en su salud mental (DHSE, 2019, p. 59).

Desde la vertiente de los feminismos territoriales, Astrid Ulloa (2016) analiza los efectos de la minería en los territorios y en los modos de vida de pobladores locales. La autora concluye que las respuestas y propuestas de movimientos liderados por mujeres son propuestas centradas en la defensa de la vida, el cuerpo, el territorio y la naturaleza. Asimismo, como crítica a los procesos de desarrollo capitalista y extractivista.

La expansión de la frontera extractiva significa también la agudización de los impactos descriptos. Incrementa la vulneración de derechos de las poblaciones indígenas y en particular de las mujeres que hacen frente a estos procesos de avasallamiento a sus territorios y formas de vida. En países de Centroamérica y con conflictos armados, las defensoras de derechos sufren persecuciones y criminalización, desalojos violentos, amenazas y hostigamiento, restricciones en su movilidad, desapariciones forzadas como otras formas de represión e intentos de controlar la libertad de expresión (Carvajal, 2016).

En el caso que estudiamos, estos extremos no han sido registrados, por lo menos no en la periodicidad que comprende la investigación (50 años). Los mecanismos de despojo y usurpación son institucionalizados y se sustentan en el discurso del desarrollo y el bien estar colectivo aún a costa de las formas de vida de grandes poblaciones (Echeverri, 2014).

La memoria situada del despojo

El territorio ancestral del pueblo tacana debió ser amplio en cuanto extensión. El antropólogo Metraux menciona que se habrían clasificado como “tribus tacanas” a varios grupos y subgrupos de pueblo que habitaban en un “territorio continuo” ubicado entre los ríos Tahuamanu, Abuná, Acre, Madre de Dios, Tambopata, Heath, Beni y sus tributarios, particularmente los ríos Madidi y Tuichi” (Metraux, 1948, citado por Lehm, 2016, p. 439).

Las continuas incursiones realizadas sobre el territorio lo han fragmentado y delimitado hasta su actual composición. Es desde ese territorio fragmentado que recogemos la memoria –también fragmentada– de las mujeres que han interactuado con el presente informe. La historia y sus hechos tienen un género: el masculino. Son los hombres los que la registran, los que la protagonizan y generan los hechos memorables que son dignos de recordar, sea para preservar el recuerdo de reivindicaciones de luchas y logros o para fijar hechos condenables que no deben repetirse. En esos relatos y registros las mujeres pasan de largo y, por lo mismo, no son sujetas históricas; quizá por ello las mujeres ven la historia –muy bien documentada– del pueblo tacana como algo ajeno a sus condiciones de vida actuales. Poco o nada conocen sobre el proceso colonizador y reduccionista de las misiones franciscanas de principios de 1600 que consolidaron los procesos de despojo y urbanización que se mantienen al día de hoy. Las memorias de las mujeres se concentran en el recuerdo de su infancia ubicada precisamente en un tránsito entre estas dos poblaciones centrales: Tumupasa e Ixiamas.

Sí, me han dicho, que somos antiguos del lugar, yo soy antigua de aquí, y nadie me va sacar, del tiempo de los padrecitos son mis abuelos, de aquí siempre soy (Casilda, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Esto es importante de mencionar porque recientemente se han publicado dos libros sobre la historia del pueblo tacana, realizados en coordinación con el Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA).⁹ Al conversar sobre las publicaciones, las mujeres indicaron que no se sienten involucradas en lo que se describe. Sin embargo, consideran importante conocer, en mayor detalle, los contenidos publicados que por ahora no se encuentran disponibles en su comunidad.

a) Del Chaco y el monte a las tiendas del pueblo

Se denomina “chaco” a la parcela de usufructo individual de una familia dentro el territorio comunal. En el chaco se cultiva una diversidad de productos propios de la región como arroz, yuca, maíz. Árboles frutales como papaya, plátano, naranja, mandarina, entre otros. El chaco está ubicado fuera del hogar, en los alrededores del núcleo poblacional. En el pasado, la dimensión no era uniforme; sin embargo, en la actualidad del total de las 389.303 ha. que corresponden a Tumupasa, cada familia tiene derecho a 50 ha. de las cuales, cada unidad familiar decide cuánto puede trabajar para la siembra de productos. Esa cantidad depende de la capacidad, de la mano de obra disponible, combinada con la necesidad.

A comienzos de la década del cincuenta se inició un proceso intensivo de colonización del Norte Amazónico. Se registraron olas migratorias en las poblaciones de Ixiamas, Caranavi y Palos Blancos del Norte del departamento de La Paz, y las poblaciones de Yucumo y Rurrenabaque del departamento del Beni (Balderrama, 2011 citado

⁹ Nos referimos a “Los Tacanas: resultados de la expedición Frobenius a Bolivia entre 1952 y 1954” (2021), en el marco del proyecto “mejoramiento de la carretera San Buenaventura-Ixiamas” y “Los Tacana: datos sobre la historia de su civilización” (2000), ambos de Karin Hahn-Hissink y Albert Hann.

por Gozávez, 2017), con la finalidad de abrir nuevas zonas de producción agrícola familiar.

Toda la región del Norte Amazónico se vio *invadida de la noche a la mañana*. Excepto Tumupasa, que sufrió un proceso de colonización más lento, es recién en la década del setenta que la población empieza sufrir un cambio trascendental. Para las mujeres mayores eso se debe a que se han perdido las antiguas tradiciones, ya no hay *curanderos* y no se realizan ciertas prácticas rituales:

Lo que se hacía antes es trabajarlos con curanderos y se olvidaban de venir. Mi padre me decía - hijita, van a entrar gente como si fuera su casa nos van a votar. Verdad es, eso han hecho hemos olvidado cuidar (Casilda, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Según los testimonios de las hermanas,¹⁰ se realizaban rituales con el uso de ciertos árboles y hierbas que eran ofrendadas a la “pachamama”¹¹ y habrían logrado que Tumupasa no sea sujeto de colonización masiva a principios de 1950 sino un poco más tarde y de manera gradual.

En el mismo proceso de dotación de tierras a colonos por la década del setenta se registraron actos de resistencia. En la memoria de varias mujeres, por ejemplo, queda aún el recuerdo de la construcción de una de las tiendas de víveres y productos varios¹² ubicada a escasos metros de la plaza del pueblo. También recuerdan a una familia de migrantes aymaras que se adjudicaron lotes ofertados por la gobernación del departamento de La Paz. Pero estos eran parte del chaco de las familias tacanas. A pesar de los reclamos, intentos de quemar de las construcciones, los tacanas no lograron recuperar los terrenos en disputa.

¹⁰ El denominativo “hermanas” es usado en el contexto definido por los pueblos indígenas de Bolivia que usan esta acepción para referirse a ellos mismos o a terceros aliados en contraposición al término “compañero” usado por el movimiento sindical.

¹¹ Se han perdido los nombres originales de sus divinidades y la evocación a la pachamama tiene que ver con la interacción con los colonos que han trasladado su bagaje cultural a la región.

¹² Hoy, además, es uno de los hoteles más grandes de la población.

Como decimos: nos están quitando, ya nos están dejando sin tierras, más que todo los collas ¿no? Ellos se entran y se agarran y aunque los boten no salen. Donde el colla se asienta ya se asienta de verdad (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

La usurpación y el despojo de sus predios y formas de vida por el proceso de expansión urbana para los asentamientos de colonos,¹³ generaron una serie de cambios en el territorio tacana, proliferaron los asentamientos de colonos, la deforestación de buena parte de los alrededores que en la actualidad son barrios y en su momento fueron bosques. Cambiaron de ubicación varios predios destinados a la producción agrícola, se perdieron fuentes de agua, entre otros casos.

Yo me acuerdo que en el chaco se sembraba de todo yuca, plátano, arroz, zapallo, walusa, todo siempre. Por eso toda la gente tenía para comer, antes no robaban porque todos tenían, todos sembraban y era prohibido robar. Habiendo tanta tierra uno criaba los chanchos, los patos, no teníamos necesidad de comprar, del chancho salía la manteca y todo (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Vivíamos en el chaco, hacíamos chicha con mi mamá, mis hermanos no saben querer comer porque no había carne. Mañana vamos a ir a cazar mamita” - Así saben decir mis hermanos y tempranito saben ir a cazar. Lindo era, extraño ese tiempo (Casilda, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

La interacción entre el chaco y el monte (bosque) era un *continuum* que permitía garantizar la reproducción de las unidades familiares y de la comunidad. Ambos espacios (chaco y monte) se constituían en los centros de reproducción de la vida, espacios en los que hombres y mujeres participaban activamente.

Cuando era adolescente también mi papá me llevaba a cazar con él, andaba, me mostraba los árboles, me decía cómo tengo que cuidar-

¹³ Con la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional, los colonizadores son denominados como “comunidades interculturales”.

me... todo. Entonces conocía tanto los árboles maderables, los de remedio, los de fruta, los árboles donde paraban los monos, los manechi, estaban en los almendrillos, en la lúcuma, en el bibosi (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Mis hermanos se han ido al cuartel y mi papá me ha llevado a cazar, me llevaba para que le ayude. - A ver si cazas, me decía. Y así cazábamos (Casilda, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Como dicen las mujeres, “todo estaba a la mano”. El monte les ofrecía todo lo necesario para vivir y para curar el cuerpo:

Ha llegado la viruela loca, con hojas de guineo nos frotaban para que no se pegue a la ropa, para la fiebre... muchos morían, con pura plantas no hemos curado, para la tos también el aceite de caimán es bueno (Carmen, comunicación personal, 26 de julio de 2022).

La autonomía en el abastecimiento de los insumos necesarios para el sustento diario permitía una subsistencia al margen de las políticas económicas de los gobiernos de turno. Sobre todo porque la economía monetizada no estaba totalmente desarrollada:

Antes se comía bien, saludable podemos decir, o sea, no comprábamos casi nada porque todo teníamos, de los mismos animales sacábamos la grasa, carneaba chancho, guardaba manteca, hacíamos chancaca y ya teníamos para el azúcar ¿no? Ahora tenemos que estar comprando de la tienda muchas cosas (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Antes no necesitábamos comprar nada, todo fresquito teníamos. Querías carne se iba a cazar marimono, tropero, pescado. Lindo había, plátano, maíz, todo teníamos, la chancaca era nuestro azúcar. No como ahora que todo hay que comprar (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Este tipo de economía circular permitía a las mujeres tener un estatus diferenciado en función de ciertas destrezas como, por ejemplo, la elaboración de la chicha:¹⁴

Desde chiquilla se aprende a hacer chicha, hay que remojar el maíz dos días, luego se bota el agua y se tapa con hojas de japaína tres días y luego todo se muele y hay que hacer hervir. Trabajo es y cada día hay que hacer, porque si no se fermenta mucho. A mí bien rico siempre me sale (Felipa, comunicación personal, 27 de julio de 2022).

Ya indicamos que las mujeres participaban activamente de la recolección y la caza. Situación que cambió con la instalación de tiendas comerciales por parte de sus nuevos “vecinos”, los colonizadores. Esto influyó en acelerar el cambio de vida de las mujeres tacana y su incorporación en desventaja a un proceso de transacción económica. La adquisición de productos básicos que las ha llevado a depender en gran medida del trabajo asalariado de los hombres.¹⁵

Yo me acuerdo cómo sabían decirme, cuando me he casado triste era. - Vos no traes ni un peso a la casa, no trabajas, así me decía, grave siempre he llorado (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Realmente como mujeres no nos valoran. Nosotras trabajamos igual o más que los hombres, la diferencia es que la mujer está en la casa pero no retribuye, no es retribuida económicamente. Pero hacemos muchas cosas y de eso nos hemos dado cuenta, hacemos más que el hombre y somos menos valoradas (Mariane, comunicación personal, 9 de agosto de 2022).

La carne más que todo escasea ya uno tiene que comprarlo. Muy caro es para poder comer un pedazo de mono, de jochi... A veces uno

¹⁴ El wiñapo o chicha es una bebida tradicional del pueblo tacana que está presente en todas las festividades celebraciones durante el año; además, se sirve cuando se realizan los trabajos de siembra y cosecha, entre otras actividades. También quita la sed y evita el hambre.

¹⁵ El trabajo asalariado de los hombres ha sido también precario e informal, incurcionaba e incurcionan aún hoy como personal temporal para los desmontes en la apertura de caminos, en las asociaciones forestales y otras.

quiere comer una petita y te venden a un precio sumamente alto. Es un lujo comer una petita ahora, un mono asado (Juana, comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Lo descripto evidencia cómo en medio siglo cambiaron las formas de vida de las mujeres tacana en relación a su forma de socialización con el territorio que suponía una serie de conocimientos sobre medicina, alimentación y manejo de los recursos naturales, lo que garantizaba la sobrevivencia de sus familias y comunidad. Y, también, la inserción a una economía monetizada que significó la dependencia del salario de los varones.

a) Cuerpos adoloridos - Territorios adoloridos

Se comprenden los territorios no solo en su dimensión biofísica y geográfica, sino como espacios sociales de vida y espacios corporales (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2018). Desde esa posición, el territorio-cuerpo de las mujeres rompe el esquema de comprensión individualista y la división cartesiana de la relación ser humano-naturaleza.

El territorio no termina ni comienza en los límites establecidos por las divisiones político-administrativas. Para las mujeres, el territorio es un todo que va de la cocina al chaco, del chaco al monte, del monte a los ríos. Territorio donde se suscitan una serie de relaciones sociales, culturales, políticas, de cuidado y reproducción de la vida. Bajo esta lógica, un territorio adolorido se refleja en un cuerpo adolorido y viceversa.¹⁶

Los dolores físicos en los cuerpos de las mujeres vienen de las actividades que ellas realizan, actividades vinculadas en gran medida a las tareas del cuidado. Pero, también son ocasionadas por diferentes tareas, entre ellas algunas de producción:

¹⁶ Usamos la palabra adolorido, en su definición según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua que lo define como el que “siente o sufre dolor (sensación aflictiva), sea de carácter físico o emocional”.

Me duele la cintura y la espalda, estoy cansada... hemos ido al chaco a traer papaya. La papaya ahí mismo en el árbol se está pudriendo, por eso hemos ido a traer para hacer mermelada, 3 hora caminando, a las cinco de la mañana hemos salido y todo el día caminando y en la noche a cocinar, más bien estoy vendiendo (Karen, comunicación personal, 23 de julio de 2022).

En el pasado, las zonas de producción eran más cercanas a sus zonas de vivienda. En la actualidad, por la creciente urbanización, los chacos quedan más lejos de las viviendas de las mujeres y supone más esfuerzo físico y tiempo en su atención. Esfuerzo que se refleja en una serie de dolencias corporales.

El creciente despojo y pérdida de los bienes comunes genera también una sensación de desasosiego y culpa, además de la pérdida de redes sociales de colaboración entre mujeres, por ejemplo el lavado de ropa colectivo. Las mujeres no han sido partícipes de las decisiones asumidas por los representantes políticos y los líderes indígenas al momento, por ejemplo, de permitir el asentamiento del aserradero en la población de Tumupasa. El primer aserradero se instaló en el año 2000 por la familia Ramos. El 2003 y el 2021 la familia Fernández instalaron otros dos aserraderos. Estas familias tienen tierras en la población y son parte de los colonizadores:

Ya no hay agua en el arroyo, antes bien bonito era, había siempre agua y peces, no había el aserradero, como se han cortado los árboles, el agüita se ha ido, dan ganas de llorar, pero es nuestra culpa también (Neiza, comunicación personal, 18 de julio de 2022).

Con la madera rápido se gana plata, yo soy nacida aquí, no sé cómo se ha hecho el aserradero, da pena como se bajan los árboles, mucha pena, ya no hay nada, para mi está mal lo que se hace (Juana, comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Es recurrente mencionar “la pena” que les significa a las mujeres el despojo del territorio, la pena es un “sentimiento de tristeza y ternura

producido por el padecimiento de alguien”;¹⁷ la pena, en ese sentido, se refiere a reconocer el dolor del otro que es en definitiva un igual. Por lo tanto, no se trata solamente de evidenciar la pérdida de un recurso, sino más bien de evidenciar la pérdida de la relación entre el territorio y las mujeres:

Nosotros íbamos y parece que andábamos todo el día, pero llegábamos con carne, encontrábamos manechi, marimono, el silbador, anta también, peta, chanco de tropa, taitetú, tejón, lo que podíamos cargar y necesitábamos matábamos y si seguía habiendo ya no matábamos (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Haciendo chaco ahora todo tumban, el azaí más que todo lo tumban, antes no, antes se cuidaban las plantas (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Hacíamos chaco también, pero cuidábamos los árboles, el majillo, el azaí, se cuidaba pues, igual cuando íbamos a cazar para comer al día no más matábamos, no pues ahora, sacan madera y todo matan y venden, no pues así no puede ser, muy dañina la gente es (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Estamos describiendo una lógica de cuidado, que no se circunscribe a la definición clásica del cuidado familiar y comunal. Sino de cuidados de interdependencia con ciclos de reproducción de la naturaleza (Cielo y López, 2017; Turner y Brownhill, 2006; Shiva, 1995). La ruptura en el cuidado interdependiente da paso a una serie de incertidumbres:

Ahora de todo nos enfermamos, eso también del Covid que dicen, todo aparece, debe ser porque tanto daño hacemos, la tierra ya está cansada, eso pienso, ¿por qué siempre tantas cosas aparecen? La tierra debe estar cansada (Marine, comunicación personal, 12 de agosto de 2022)

¹⁷ Oxford Language. <https://languages.oup.com/google-dictionary-es/>

¿Cómo será no? Antes me contaba mi abuela que había así, como duendecillos podemos decir... ellos te castigaban si hacías daño. - No hay que ser dañino, - me decía. Pero ahora, metes no más sierra y no pasa nada, tal vez por eso nos enfermamos. ¿Cómo será? Para pensar es... (Juana, comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Los cambios que las mujeres han vivido en sus cuerpos y territorio en un período de 50 años han sido radicales y han determinado su actual forma de vida. Estos cambios han sido guiados por un despojo colonial sostenido a lo largo de los años, fundamentalmente por los gobiernos de turno que promueven una economía extractiva de desarrollo, pero también influenciados por las demandas económicas propias.

b) La descomposición del tejido social

El despojo sistemático del territorio y las formas de vida tienen una consecuencia directa con la descomposición del tejido social (Navarro, 2019). Lejos de ser una consecuencia fortuita es en realidad una consecuencia directa buscada por las empresas y estados. En este caso, como estrategia que permite consolidar los proyectos extractivos (OCMAL, 2015). En la última década, dos actividades extractivas han generado tensiones a nivel de la organización de mujeres tacana: la instalación de la Empresa de Azúcar San Buenaventura (EASBA) y la acelerada deforestación del territorio.

EASBA desde la lectura de las mujeres

EASBA es una empresa que fue proyectada en la década del setenta y se consolida en el año 2006 bajo el gobierno del MAS. Todo el proceso de instalación de la empresa se basó en el discurso de desarrollo económico de la región, pero no ha incluido, y mucho menos tomado en cuenta, la participación del pueblo tacana. En ese sentido, no se ha cumplido con lo establecido en la Constitución Política del Estado

Plurinacional de Bolivia en lo referente al proceso de realización de la Consulta Libre, Previa e Informada:¹⁸

En realidad nunca hubieron negociaciones, siempre hubieron imposiciones, cuando nosotros supimos de la empresa, ellos estaban ya asentados, otra cosas es que nos hubieran hecho partícipes y que fuera para beneficio de toda la región (Cartagena, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

La instalación y puesta en marcha de EASBA es un ejemplo claro del neoextractivismo contemporáneo y de los mecanismos de despojo que lo caracteriza. La exclusión del pueblo tacana no solo es una violación a lo establecido en la CPE, sino también una violación a las funciones mismas de los estados como garantes de los derechos de los pueblos indígenas. Lo que se concreta en una afirmación recurrente de las mujeres sobre la situación de indefensión en la que se encuentran:

¿Quién va ver, pues, por nosotros?... para el indígena no hay ley, nadie nos mira, en vano no más nos quejamos, en vano las leyes, mira cómo estamos, encerrados como animales (Marina, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

El incumplimiento de la norma sobre los derechos de los pueblos indígenas, accionan como un dispositivo de control a través de un conjunto de estrategias que incluyen discursos, instituciones, leyes, medidas administrativas e infraestructura. Este tipo de dispositivo termina de demostrar que los indígenas no tienen derechos. Las acciones descritas profundizan los procesos de fractura de las relaciones sociales y propician una serie de conflictos internos:

¹⁸ El artículo 30, numeral 15, de la CPE, define como derecho de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos “ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles”. Reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, donde la consulta previa e informada se aplica antes de la explotación de recursos naturales.

La empresa ha creado problema en lo social, en lo cultural y también en el medio ambiente que es lo más grave, pero también ha traído el problema de la división entre todos los que somos del territorio, tanto entre comunidades, familias y las mismas poblaciones se han dividido (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

La división de pensamiento surge con el discurso de desarrollo económico ofrecido por la empresa a las comunidades aledañas; contratación directa de mano de obra, incentivos para la siembra de caña de azúcar y la compra de la misma. El abastecimiento de caña de azúcar a la empresa EASABA siempre ha sido un conflicto; es por ello que a medida que pasan los años aumentan las áreas destinadas a la siembra de caña en toda la provincia Abel Iturralde (Fundación Tierra, 2021), y por lo tanto se promueve la participación de las comunidades en la siembra de caña.

Por ello, y a pesar de las denuncias sobre los impactos ambientales y la vulneración de derechos, las denuncias de las mujeres no logran tener eco. Y con “resignación” aceptan los acuerdos realizados entre sus esposos y la empresa:

Estamos esperando el turno para sembrar caña, ¿qué vamos hacer?, nos toca todavía el 2023, pero lo bueno es que todo será comprado ¿cómo le explico? La empresa va comprar todo (Marina, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

De qué nos ha servido el ingenio, pues para nada, ahora mis compañeras no me van a dejar mentir, me estoy preparando para sembrar caña, pero de qué sirve un cañaveral, si acaso eso es mensual lo que nos dan, no es pues, es anual, aunque te den 20,000, esos 20,000 no los vas a vivir en un año, por eso me pregunto ¿qué es lo que hemos hecho? (Juana, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

Incorporarse a la dinámica de la empresa supone comprometer sus derechos y posibilidades de denuncia. Pero a la vez supone aceptar las condiciones en las que se ha incorporado la empresa en la dinámica local:

Notros ya no tenemos territorio, ahora aquí, miré, no tenemos espacio, los niños van creciendo, necesitan hacer su casa, necesitan hacer su chaco, ahora estamos cabeza con cabeza, ya no podemos hacer chaco, si alguien se alarga un poquito, ya es conflicto, ya nos peleamos, después de tanto territorio decían que teníamos, ahora ¿dónde estamos quedando? Entonces, esa es una preocupación para mí, la verdad me molesta esta situación (Elsi, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

Es una pena pues lo de EASBA, las comunidades de Alta María y Tres Hermanos han quedado encerradas ¿no? Les han quitado gran parte de sus territorios. Trajo problemas más que desarrollo (Candelaria, comunicación personal, 19 de agosto de 2022).

Nosotros mismos nos hemos puesto la soga al cuello y ahora lo que tenemos que hacer es sacar la lengua y resistir, cerrar y apretar los dientes y ahí estar porque no hay otra manera más, porque nosotros mismos lo hemos avanzado (Marina, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

En definitiva, EASBA es la muestra más clara de la violación de los derechos de los pueblos indígenas; como dicen las hermanas tacana, en estos últimos años se sufrieron retrocesos en los derechos ganados.

Deforestación y sobrevivencia

El documento “Sistematización de la Reglamentación del Acceso y Uso de los Recursos Naturales en la TCO TACANA I-2016” realizado por un equipo multidisciplinario a la cabeza de Zulema Lehm, en el marco de una alianza entre el CIMTA y la institución de cooperación Wildlife Conservation Society (WCS), determina que los conflictos al interior de la TCO Tacana I registrados en el período 2001-2006 relacionados con la pérdida de fauna silvestre son los siguiente en orden de prioridad: 1) Nuevos asentamientos; 2) Actividades de vecinos; 3) Caza y pesca; Deforestación; 4) Tala Ilegal de Madera y Cacería.

En el presente documento, el problema al que hacemos mención se ubicaba en el último lugar. Quince años más tarde (en el informe al que hacemos mención), el problema central que enfrenta la TCO Tacana I es el referido a la tala ilegal de madera.¹⁹ En este caso, el conflicto tiene un sesgo económico, la preocupación no está centrada en la deforestación como tal, sino más bien en el “Tráfico ilegal de la madera”.

El “Reglamento de Acceso, Uso y Aprovechamiento de los Recursos Naturales Renovables” establece los mecanismos de aprovechamiento “sostenible” de los recursos forestales, en base a planes de manejo y permisos de la Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra (ABT).

En la práctica, el control del uso y cumplimiento de su reglamento solo es posible a través del control social del nivel comunal que, por tratarse de un amplio territorio (más de 20 comunidades), no es fácil realizar. En la TCO existen o ingresan los denominados “pirateros”²⁰ que literalmente roban los árboles muchas veces en complicidad con indígenas y/o personeros de la ABT. La madera se transporta por la noche de manera ilegal, pero pasa las trancas de forma legal, en base a una red de corrupción.

Esta acelerada deforestación afecta significativamente el acceso a recursos de bosque y promueve el cambio en hábitos y forma de vida:

Ya no ha sostenibilidad en nada, lo más triste es que no solamente hay un exterminio de las especies forestales ¿no? Se ha afectado el tema de la fauna, porque mientras más lejos se ha ingresado a hacer el aprovechamiento de madera, han facilitado el ingreso para la caza excesiva, para la pesca excesiva y entonces es bosque, es fauna está en una crisis, ya nuestra gente no puede cumplir su dieta alimentaria (Tío Cartagena, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

¹⁹ Información facilitada por la Fundación UNIR Bolivia en el marco del proyecto “Fortalecimiento de capacidades en gestión de conflictos a pueblos indígenas y comunidades locales (PICL)”, financiado por Conservación Internacional 2022.

²⁰ Pirateros, en referencia al término “piratas”.

Eso había antes harto pues, maderables al menos había harto, pero hoy en día ya no hay. Había mara, el roble, el cedro, el palo María, el almendrillo y así muchas especies ¿no?, que hoy en día han desaparecido, ya no hay (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

A pesar de que el aprovechamiento social de la madera debería ser sostenible y por lo mismo debería haber reforestación. Lo cierto es que el grado de deforestación es muy alto, convirtiéndose en una actividad extractiva. Siendo así que la regeneración de las zonas deforestadas es muy lenta y en muchos casos inexistentes porque las zonas deforestadas se convierten en nuevos asentamientos:

Por ejemplo una semilla es mara, y mi papá me dice, yo le pregunté cuánto tarda en crecer el árbol y me dice “no, estas novan a ver ni tus hijos” o sea se tarda añisimos, o sea, para que un árbol de mara pueda dar de nuevo madera vamos a esperar entre 50 y 70 años, tarda muchísimos años (Fulvia, comunicación personal, 15 de julio de 2022).

Al igual que en el caso anterior, la intensificación del extractivismo forestal genera una serie de conflictos internos, con procesos judiciales entre comunarios por el robo de madera. Así como desencuentros con la autoridad de bosques y divergencias dentro del Consejo Indígena del Pueblo Tacana. Lo cierto es que la venta de madera se ha convertido en una de las principales actividades económicas de la población, actividad en la que tienen protagonismo los hombres.

a) Machismo y *continuum* patriarcal del territorio

La colonización se concreta con la invasión y la dominación física del territorio y del cuerpo territorio de las mujeres. Lo que deriva en una perpetuación de las desventajas múltiples que tienen que afrontar las mujeres (Cabnal, 2010; Begoña, 2010). Desventajas que se suscriben a los principios de una colonización extractivista patriarcal. Por ello las múltiples violencias que sufren las mujeres indígenas no solo vienen de fuera, también se generan dentro de sus propias comunidades.

En palabras de la feminista antirracista y decolonial Ochy Curiel (2007), “el feminismo indígena cuestiona las relaciones patriarcales, racistas y sexistas en Latinoamérica y cuestiona también los usos y costumbres de los pueblos indígenas que mantienen subordinadas a las mujeres” (p. 99, citado por Begoña, 2010). Por ejemplo, en los pueblos indígenas y campesinos de la zona andina es común excluir a las mujeres del derecho a la tierra, en tanto que en tierras bajas o de Amazonía las mujeres que acceden a tierra a través de la asignación comunal no cuentan con las condiciones materiales para realizar el laboreo de las mismas (Fundación TIERRA, 2022).

Fundación TIERRA indica también que en el año 2018, a nivel nacional, se habrían entregado 78 títulos agrarios a mujeres y 93 a varones, en tanto que en 2019 la cifra sería de 118 títulos agrarios a mujeres y 142 a varones. Las tierras a las que acceden las mujeres suelen ser marginales. Un mayor acceso a la tierra no significa que mejoren sus condiciones de vida y se disminuya la brecha de género, puede significar más bien una feminización de la agricultura familiar por el abandono del varón (Fundación TIERRA, 2022).

La situación actual de las comunidades indígenas en cuanto a las relaciones entre los hombres y las mujeres no está equilibrada. Esto conlleva a que las mujeres sufran tanto la violencia externa como la interna (Begoña, 2010):

Nosotras no hemos avanzado como debiéramos²¹, la verdad es que es una cosa injusta que nos quieran hacer a un lado, somos un sector de puras mujeres, somos madres de familia, yo la verdad un poco siento molestia por esa parte, por qué ellos, cómo varones de dónde salieron ¿acaso no salieron de una mujer? ¿Por qué no sienten por nosotras como mujeres que tenemos tantas necesidades? Porque no solo luchamos por la familia, por los esposos, también para nuestros hijos (Marina, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

²¹ En referencia a que el trámite de personería jurídica del Consejo Indígena de Mujeres Tacana se encuentra estancado hace unos años, frente al Consejo de mixto y liderado por hombres que ya cuentan con una personería jurídica.

El reclamo por la falta de apoyo de la representación orgánica a las demandas específicas de las mujeres, acerca de proyectos concretos para mejorar su calidad de vida y la de sus familias. Pero si bien el reclamo es actual, la violencia hacia las mujeres es parte de la memoria de las mujeres:

Mi papá era bien malo, hemos vendido chanchos y nos hemos escapado con mi mamá, mis abuelos no nos querían, nos hemos venido a Tumupasa con mi mamá, yo tendría 10 años (Juana, comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Los hombres nos han hecho sufrir, pobres mujeres, han muerto. No, Dios mío, yo he visto todo, cómo les sopapeaban, les arrastraban del cabello... no pues así, Dios está mirando todo, el último de su agonía pagará todo eso. Hasta la chica que tengo ahora, mi nuera, yo le digo así, no te dejes. Halla el modo posible de pelar con el hombre (Carmen, comunicación personal, 26 de julio de 2022).

En mi casa harto he sufrido, yo me he callado, era una sonsa más antes, podía estar pegándome ahí y yo no decía nada. La verdad es que me he dejado harto (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Las mujeres tacana no han escuchado de feminismo y mucho menos de sus varias corrientes. Pero de manera intuitiva reconocen que la violencia hacia ellas no está bien y que “los tiempos han cambiado”, ahora hay leyes que las protegen. Por lo tanto, son sujetas de derechos:

Toda mujer, también las mujeres indígenas tienen el mismo derecho que todas, tienen derecho al trabajo, a ser respetadas, a ejercer un cargo, tienen derecho también a tener la libre expresión, tienen derecho a contar con un terreno, con una tierra propia... o sea, igual que los varones (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Sin embargo, son conscientes de que la promulgación de leyes no cambia las realidades concretas y que por lo mismo tienen que pelear por sus derechos:

Si bien están escritos los derechos de las mujeres, pero en la práctica no hay como quisiéramos que sea, ¿no?, siempre van a ser las mujeres indígenas menos valoradas, menos tomadas en cuenta (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Todas reconocen que viven en una sociedad machista, compartida por todas las mujeres, el trabajo del cuidado les es designado de manera obligatoria, los matrimonios tempranos²² les impiden continuar estudios técnicos o universitarios, las que logran ocupar cargos políticos u orgánicos tienen la doble misión de realizar las tareas de cuidado y la responsabilidad social asignada.

El abandono masculino es una constante; como dicen algunas mujeres, “no se puede confiar en los hombres, cualquier rato se van”; se ha naturalizado el “abandono” como una característica de los hombres indistintamente de que sean tacana o colonos. A la par, se ha naturalizado considerar a las mujeres como “fuertes y valientes”²³ y que por lo tanto pueden “sacar a sus hijos adelante”:

La mujer Tacana es pues esa mujer emprendedora, luchadora que no se doblega, no se hace dominar y cree en su propia personalidad. La tacana es una mujer que hace todo lo que puede (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

A lo largo de los relatos, las compañeras nos muestran que no existen impactos aislados, eso quiere decir que la clasificación de los mismos corresponde a un tema metodológico, con la finalidad de organizar y visibilizar de mejor manera las múltiples afecciones. Tampoco existe un nivel cronológico, varios se dan de manera simultánea; y por último no existe una clasificación valorativa, unos afectan más a algunas mujeres que a otras, ello depende de la historia y realidad de cada una. Evidentemente existen otros impactos del extractivismo en las mujeres a los que hemos hecho mención al inicio de este apartado.

²² Por tradición las mujeres contraen matrimonio muy jóvenes, entre los 17 y 20 años; muchas ya tienen al menos un hijo/a, en tanto que sus esposos fácilmente les llevan al menos 10 años.

²³ Respetamos el uso femenino del término, tal cual las mujeres lo usan.

No obstante, nos basamos en los elementos que las mujeres parte de este estudio reconocen en su cotidianidad.

Las realidades descritas nos dejan claro que el sistema de despojo en el que se sostiene el capitalismo desde sus orígenes se mantiene con sus características coloniales y patriarcales, y en ese escenario son las mujeres las que lo enfrentan y cuestionan desde sus organizaciones y apuestas a formas de vida sostenibles. En estas condiciones de sobrevivencia, con un abandono sistemático del Estado, es que las mujeres desarrollan formas de resiliencia activa.

Mujeres y resiliencias ante el despojo

La resiliencia es un término que viene de las ciencias físicas y hace referencia a la capacidad de un elemento para que ante un golpe pueda volver a su estado original. Este concepto ha sido extrapolado a otras ciencias como la ecología, donde es usada para definir la capacidad que tiene un ecosistema de recuperarse de una situación de perturbación como, por ejemplo, la erupción de un volcán o un tsunami. En las ciencias sociales se usa el concepto de resiliencia para establecer la capacidad que pueden tener o desarrollar los individuos o colectividades humanas para enfrentar situaciones conflictivas o traumáticas. Entonces, entendemos la resiliencia como la capacidad de sobreponerse a situaciones de crisis y construir sobre ellas nuevas formas de vida; se trata, en definitiva, de poder enfrentar la adversidad de una manera consciente y activa.

En términos de Yayo Herrera (2020) de lo que se trata es enfrentar la crisis desde la precariedad instalada. Como hemos descrito a lo largo del documento, el despojo instaurado por el modelo de desarrollo extractivista patriarcal y colonizador, no ha derivado en enfrentamientos directos o resistencia violenta de las mujeres del pueblo tacana; como veremos a continuación, el proceso descrito las ha llevado a desarrollar una serie de estrategias de resiliencia activa y organizada desde el cuidado politizado.

La formación del CIMTA como una estrategia de resiliencia

El CIMTA fue fundado el 14 de marzo de 1996, en la población de Tumupasa y esta entidad agrupa y tiene representantes de las 22 comunidades tacana dispersas entre Tumupasa e Ixiamas. El objetivo con el que ha sido fundada es el de:

Mejorar la calidad de vida de las mujeres y sus familias, promoviendo la participación y toma de decisiones activa, solidaria y coherente, con apoyo de políticas regionales y estatales que favorezcan el desarrollo integral de las mujeres indígenas, orientada al crecimiento, empoderamiento, desarrollo y preservación ambiental integral, a nivel comunal, TCO/TIOC, Municipal y departamental (Acta de fundación CIMTA, 1996).

El Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA) fue creado en el año 1992 y la Central de Pueblos Indígenas de La Paz (CPILAP) que aglutina a todas las organizaciones indígenas del Norte Amazónico en el año 1997. En ese marco, la creación del CIMTA es un hito importante tanto para las mujeres tacana como para las de otras naciones indígenas. En esos años aún no se había fundado la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB).²⁴ Una de sus fundadoras y primera presidenta recuerda:

No, no ha sido fácil, hemos organizado sin saber realmente que rumbo vamos a tomar ¿no? Hemos empezado de a poquito y las señoras iban participando, toda institución cuesta formarla, consolidarla, ha sido bien complicado. Pero creo que lo más importante es que la organización se ha mantenido y sigue y va seguir funcionando (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Una de las tareas fundamentales asumidas al momento de consolidar la organización fue iniciar procesos de formación con las mujeres. Esto, debido a que desde su reflexión y análisis las mujeres eran sistemáticamente excluidas de los procesos deliberativos, tanto por

²⁴ La CNAMIB tuvo un proceso singular y fue fundada once años después del CIMTA.

no tener acceso a información, por hablar en su idioma madre, por expresar emociones y no poder concluir su intervención o simplemente porque no las escuchaban. A esto se sumaban los bajos niveles de formación escolar y el empobrecimiento al que son sometidas.

Quando yo estaba como dirigente se ha trabajado para hacer conocer sus derechos y hacer que participen y puedan ser ellas las que tomen sus decisiones y también lanzarse a ocupar un cargo, hemos hecho conocer sobre todo que no es solo el hombre el que puede tomar decisiones y ocupar cargos (Neide, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Yo he sufrido el tema de violencia psicológica en el tema de reuniones, me han querido hacer daño, me han gritado, me han dicho cosas... ha habido muchas mujeres, yo he visto que les han hecho llorar... (Mariane, comunicación personal, 9 de agosto de 2022).

En los espacios orgánicos liderados por hombres, las mujeres enfrentan relaciones de poder. En dichos espacios, las jerarquías patriarcales tienen el control y deciden sobre las atribuciones y sobre los cuerpos de las mujeres.

Nuestra organización mayor es el CIPTA, nos debemos al CIPTA pero, ¿qué ha hecho pues el CIPTA para las mujeres?... nada, para la cocinar en la fiesta, para mostrar artesanía, para eso nos llaman, ¿cuándo pues una mujer va ser presidenta del CIPTA? (Mariané, comunicación personal, 5 de agosto de 2022).

Cuestiona abiertamente el sistema patriarcal inserto en las mismas organizaciones indígenas, lo que les impide desarrollar proyectos integrales de beneficio colectivo. En ese sentido, una dificultad para trabajar con los hombres es su falta de mirada integral de los problemas que enfrentan las mujeres, muchos relacionados a la reproducción de la vida y los cuidados. Entonces, la organización de mujeres es una respuesta a un sistema de exclusión, violencia y dominación.

En ese marco, los espacios en los que se mueven las mujeres son altamente politizados (Ulloa, 2021). Permanentemente cuestionan las formas de opresión y violencia que sufren en la cotidianidad:

Hemos hecho un taller con los hombres sobre los trabajos que hacemos, tanto hombre, como mujer. No han podido creer que todo lo que trabajamos, cocinamos, lavamos, vamos al chaco... hasta profesoras para los hijos somos, todo, todo hacemos y no podías creer que eso era trabajo y que nos cansamos (Neyde, comunicación personal, 3 de agosto de 2022).

Siendo dirigente es grave, primero tienes que dejar cocinando en tu casa ¿acaso el marido entiende? No entiende, si llega y no hay comida ya es pelea y a veces eso las señoras no entienden también y exigen no más (Mariané, comunicación personal, 2 de agosto de 2022).

La organización de mujeres resulta no solo una respuesta a un sistema de exclusión y violencia. Sino, también, como una apuesta a la construcción de redes de solidaridad entre mujeres y desde sus necesidades concretas. De esta manera proponer acciones y agendas propias.

Lo que más me gusta del trabajo del CIMTA es que siempre se están preocupando porque las mujeres tengan algo para sobrevivir, sobre tejidos, artesanía y muchas otras cosas que hacen para nosotras (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Yo ya soy vieja, pero me gusta venir a participar... cuando era joven no había nada, la mujer calladita en su casa, qué pues la mujer va estar como dirigente, hablando, viajando, no, no señor, por eso también nos abusaban pues, no teníamos derecho (Rosita, comunicación personal, 4 de agosto de 2022).

La autoorganización es la clave para construir sociedades resilientes (Herrera, 2020). Los espacios orgánicos son el resultado de un proceso profundo de autorreflexión, en el que es fundamental desnaturalizar las formas de vida aprendidas o instauradas a través de la colonización. La formación y consolidación de las organizaciones de mujeres, como en el caso del CIMTA, son una expresión contundente de la politización de lo cotidiano, puesto que nacen precisamente del análisis de su cotidianidad, complejizan los escenarios de acción desde la inclusión de nuevos tópicos de discusión como el racismo, el

patriarcado y el cuidado. Por ello es que permiten sostener las luchas de resistencia resiliente a la profundización del extractivismo en todas sus formas.

Micropolítica del saber y el vivir

Existe una relación casi directa entre el trabajo informal y el trabajo precario (Barragán, 2019), pero no son lo mismo. El trabajo precario se refiere tanto a las condiciones desfavorables como a la inestabilidad y la irregularidad salarial, en tanto que la informalidad está vinculada a la gente que trabaja por cuenta propia. Desde una “perspectiva feminista”, la precariedad y la informalidad a lo largo de la historia están muy relacionadas con el trabajo de las mujeres (Barragán, 2019).

En la última década los movimientos de lucha y resistencia a proyectos extractivos han visibilizado a múltiples actoras que los protagonizan: mujeres negras, indígenas, migrantes, campesinas que, entre otras, son las protagonistas de cientos de historias que cuestionan el sistema mundo capitalista, desde sus propios territorios. Es una forma de vincular en ese sentido dos dimensiones: la estructural (macropolítica) y la particular (micropolítica).

Para Silvia Rivera (2019), la micropolítica tiene que ver con acciones concretas, acciones corporales que permiten “florecer espacios de libertad”. En tal sentido, se trata de “repolitizar la cotidianidad”, de tal manera que se constituye también en un espacio de lucha e interpelación. La apuesta a los micro proyectos concretos vinculados a las tareas del cuidado pero que también responden a problemas macro, como el cambio climático y la carencia de alternativas económicas, es una forma de generar comunidades más resilientes ante la crisis ecosocial que enfrentamos (Herrera, 2020).

Para Yayo Herrero (2020), la esperanza extraviada confía en que otros agentes produzcan lo que deseamos, mientras la esperanza activa nos obliga a hacernos cargo de nuestras vidas, de *los malestares del presente y cómo repararlos*; para ello, nos invita a movernos de la

culpa tan presente en las narrativas catastrofistas, pues *la culpa es triste y paralizante y genera ansiedad. La responsabilidad es fuerza, potencia y capacidad de hacer* y nos habla de una esperanza que no se desentiende del dolor, de la fragilidad e incertidumbre, pero invita a crear espacios desde el reconocimiento del miedo e incertidumbre y con ellos desarrollar acciones de esperanza activa.²⁵

Lo dicho se refleja en la formulación de la misión con la que se ha creado el CIMTA hace más de 25 años.

- a) Luchar por defender los derechos de la mujer, para hacernos respetar y escuchar.
- b) Trabajar juntos con nuestra organización matriz para mejorar la situación de vida en nuestra familia y en la comunidad (educación, salud y situación económica).
- c) Promover la organización de las mujeres Tacanas, en cada comunidad y apoyarlas para trabajar unidas y para poder solucionar problemas (Acta de Fundación).

Postulados que reflejan sus apuestas concretas ante el abandono sistemático de los gobiernos de turno y las agendas macroeconómicas de desarrollo, apuestas que de por medio ratifican el cuidado familiar, comunal y territorial, así como la importancia de la sororidad desde la acción concreta. Las tareas asumidas por el CIMTA desde su creación han respondido a esas inquietudes. Es así que luego de su fundación a finales de la década del noventa, se inició con un proyecto de recuperación de los saberes sobre diversos tipos de tejido tradicional:

El primer proyecto que hicimos, era para recuperar el tejido, las mayores han enseñado a tejer a las más chicas, bonito era, me acuerdo de cómo han aprendido a hilar, teñir y tejer... hasta niños había (Rosita, comunicación personal, 4 de agosto de 2022).

²⁵ Herrero (2020). Ausencia de responsabilidad y extravío de la esperanza. <https://ctxt.es/es/20210801/Firmas/36967/shelley-frankenstein-responsabilidad-esperanza-ya-yo-herrero.htm>

Esa iniciativa en particular ha sido acogida muy bien por las mujeres que al día de hoy sostienen la producción de artesanía en telar. Otros proyectos desarrollados por las hermanas a lo largo de los años son, por ejemplo, las cocinas solares, los talleres de capacitación en la transformación de productos como mermeladas y dulces con frutos de temporada, la elaboración de bisutería con materiales biodegradables, el mejoramiento de cocinas de tierra para optimizar el uso de combustible, pequeños huertos hortícolas, entre otros. Últimamente han desarrollado una serie de talleres sobre autocuidado y roles de género.

Para concretar sus iniciativas, las mujeres realizan alianzas con organizaciones no gubernamentales, fundaciones y diversas agencias de cooperación en micro financiamientos.²⁶ Es importante destacar que estas alianzas evidencian la cohesión orgánica y la capacidad de gestión desarrollada por las mujeres, puesto que no cuentan a la fecha con infraestructura para oficinas y menos con un equipo técnico que las apoye en la gestión de sus iniciativas. La estructura interna del CIMTA se compone de una presidenta, una vicepresidenta y tres secretarías: economía y desarrollo; comunicación y organización; y educación, salud y cultura. Entonces, toda la organización cuenta con cinco mujeres.

En ese sentido, se trata de un continuo entre el trabajo del cuidado y lo productivo, no hay seguro social o de salud y menos vacaciones, es una forma de sobrevivir al margen de la atención de los Estados. La capacidad de desarrollar nuevas estrategias o formas de generar ingresos, combinando sus destrezas en las tareas de cuidado y la generación de ingresos económicos, es parte de la politización de la vida y lo cotidiano.

²⁶ No se ha podido acceder a un detalle de los proyectos. Por información de las mujeres se sabe que los mismos oscilan entre los 5.000 y 10.000 dólares.

Entre la incertidumbre y la esperanza: la reproducción de la vida

En la primera parte del presente documento se ha realizado una profunda discusión sobre el rol de los estados en el incentivo y la profundización de las matrices primario exportadoras. En ese proceso, los estados tienen un doble accionar; por un lado, están presentes en los territorios a través de planes de desarrollo, educación, construcción de infraestructura, permisos de deforestación, otorgamiento de permisos mineros, etc. Pero, por otro lado, están ausentes al momento de garantizar los derechos de las poblaciones y las mujeres que son avasallados por los proyectos económicos basados en la mirada extractivista.

Es precisamente frente a la exacerbación de ese tipo de proyectos, con alto impacto ambiental y social, que las mujeres se plantean la “reproducción de la vida” (Federici, 2013) referido fundamentalmente al ámbito no mercantil; son las tareas de cuidado las que permiten que las comunidades se reproduzcan y sobrevivan. En ese sentido, poner la reproducción de la vida en el centro de la resistencia cotidiana, relacionado con algo tan vital como la permanencia en el territorio es en sí una forma sostenible de generar alternativas al modelo de desarrollo hegemónico y es ante todo una acción colectiva de producción de lo común. Nos interesa visibilizar las voces de las mujeres sobre el particular y por ello nos hemos preguntado: ¿será posible seguir viviendo y sobreviviendo en las actuales condiciones en el territorio? ¿Cómo nos imaginamos el futuro ante tanta devastación? ¿Tenemos la capacidad de generar formas de vida sostenibles comunitarias?

La reflexión conjunta sobre lo expuesto nos acerca a dos líneas de reflexión: por un lado, la incertidumbre que viene de la consciencia de la realidad situada y, por el otro, la esperanza y apuesta a la reproducción de la vida.

Ser consciente de la realidad

Las mujeres del CIMTA son conscientes de los múltiples desafíos que afectan su territorio; reconocen, por ejemplo, que se ha roto el equilibrio en la interrelación con los habitantes del territorio:

Ya no hay sostenibilidad realmente, lo más triste es que no solamente hay un exterminio de la especie forestal, ¿no? Se ha afectado el tema de la fauna, porque mientras más lejos han entrado para hacer el aprovechamiento de la madera han facilitado el ingreso de la caza y la pesca excesiva, es una crisis que se siente cada vez más, la dieta alimentaria de nuestro pueblo ya no está completo, esta disminuido (Cartagena, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Se está empezando a hacer un saqueo de nuestras palmeras, frutas de palmera; tenemos el azaí, tenemos el majo, tenemos el majillo que han sido afectados por la explotación forestal (Rosita, comunicación personal, 4 de agosto de 2022).

No solo se ha exterminado a gran parte de la fauna y flora local, que durante cientos años ha sido parte de su dieta alimenticia, sino que también se ha transformado radicalmente el paisaje y las formas de vida. Como hemos mencionado, esto supone una pérdida de la autogestión territorial y de la vida. Un actor que ha sido clave en este proceso son los colonizadores, un incremento de los mismos podría significar un cambio aún más radical:

Si nos invaden todos esos (los colonizadores) ¿qué podemos hacer?, es una pregunta que tenemos que responder todos, al menos yo escuché decir que quieren que la TCO se deshaga, que los reparta, y qué vamos a hacer nosotros que estamos acostumbrados a esta vida, en vano va a ser la lucha (Marina, comunicación personal, 30 de julio de 2022).

Lo cierto es que los procesos de colonización con las denominadas comunidades interculturales se facilitan con la apertura de caminos:

El camino que están haciendo a Ixiamas está trayendo problemas, están vendiendo los lotes, nosotros no podemos comprar porque fal-

ta económico, pero los que vienen de otros lados están comprando, atrás nos están votando a nosotros (Carmen, comunicación personal, 26 de julio de 2022).

Los cambios constitucionales y la denominación del Estado como Plurinacional no ha cambiado la situación de despojo y marginación a la que son sometidos los pueblos indígenas y mucho menos las mujeres.

La esperanza organizada

La esperanza activa y organizada nos lleva a profundizar sobre las resiliencias desarrolladas por las mujeres y su apuesta a la acción organizada. En ese sentido, no se trata de sostener un proceso de *resistencia*, como hemos constatado a lo largo del relato, el tipo de despojo institucionalizado ha obligado a las mujeres a generar formas permanentes de recrear la vida. Esto es lo que el geógrafo brasileño Carlos Walter Porto Gonçalves denomina como la *re-existencia*.

Para Gonçalves (2009), la resistencia supone un proceso de acción y reacción ante un hecho pasado, es un acto *reflejo* en tanto que la *re-existencia* se refiere a esas otras formas de vivir que se construyen desde las miradas y hechos situados:

Sigo sembrando, sosteniéndome, haciéndome chaco, aunque no grande pero da para comer, para el consumo (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Una alternativa sostenible que se puede dar justamente, pero no hay mucho interés es el turismo, tenemos naturaleza tan importante justo en nuestra región, pero no todos somos igual, mira, tenemos el jardín botánico para estudiar nuestras especies y saber qué tenemos, pero que ha sido afectado por explotadores de manera, eso desanima ¿no? (Cartagena, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

En el caso concreto que estudiamos, las varias formas de re-existencia pasan por una apuesta al fortalecimiento y reconstrucción de los tejidos sociales a través del fortalecimiento orgánico:

Yo creo que vamos a mejorar, tanto hemos luchado, vamos a seguir pues, ya va salir la personería jurídica del CIMTA con eso vamos a poder conseguir apoyos, vamos a canalizar fondos (Yudmila, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Es necesario fortalece la organización, ahí es importante que la organización camine bien, el CIPTA, el CIMTA, la CPILAP, ellos tienen que ser la cara de trabajo, un solo bloque, ahí tenemos que exigir (Mariane, comunicación personal, 9 de agosto de 2022)

Se apuesta tanto a la formalización de la entidad orgánica representativa de las mujeres como es el CIMTA, como a la necesidad de fortalecer la coordinación inter organizacional en la que se incluye a la Central de Pueblos Indígenas de La Paz, entidad que aglutina a todos los pueblos indígenas del Norte de La Paz. De hecho, ya existen reflexiones sobre los problemas de representatividad y pérdida del territorio:

Los problemas entre dirigentes tienen que ver también con los dirigentes que son de origen migrante, que favorecen al avasallamiento, por eso como estrategia de resistencia hemos decidido que solamente pueden ser dirigentes los nacidos “tacana”. Eso para frenar la pérdida del territorio (Cartagena, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Lejos de ser una estrategia que promueve la discriminación, es una respuesta concreta al avasallamiento al territorio; se parte de la lógica de reconocer las visiones y miradas diferentes que se tiene sobre el territorio. Es importante que las formas de resiliencia y re-existencia estén estrechamente vinculadas al fortalecimiento orgánico puesto que ello tiene que ver con la politicidad de lo cotidiano.

A modo de conclusiones

Como la investigación ha sido realizada desde un enfoque *colaborativo*, se han privilegiado el uso de herramientas metodológicas participativas con la finalidad de generar procesos de diálogo que lleven a la discusión y auto reflexión. Todas las discusiones y conversaciones realizadas han logrado en gran medida interpelar la naturalización de formas de violencia cotidiana, visibilizar y registrar la memoria parcelada de estas mujeres, los conocimientos, apuestas, temores y esperanzas. En una suerte de tejido que estas memorias nos permiten armar un tejido que describe la situación actual del pueblo tacana y las mujeres, luego de un despojo histórico y sistemático de su territorio y formas de vida.

Hemos logrado establecer también los diversos mecanismos de resiliencia y re-existencia por el que transitan las mujeres, desde una apuesta permanente al fortalecimiento de los tejidos sociales y orgánicos. Por lo mismo, el presente informe no es un documento conclusivo, sino que refleja una parte de la historia de estas mujeres y junto a ello recoge situada y coyunturalmente sus apuestas. Con la finalidad de responder a los objetivos de la investigación organizamos el esbozo de conclusiones en tres puntos.

Sobre el patrón colonial y patriarcal del extractivismo

Se ha discutido ampliamente sobre las características de la matriz económica extractiva, tanto en su condición histórica con patrones coloniales y patriarcales, como en su mutación en el marco de los nuevos discursos de los gobiernos progresistas que como en el caso boliviano exaltan tanto los derechos de la madre tierra, como los derechos de los pueblos indígenas. Los diversos aportes teóricos nos permiten comprender la dinámica macroeconómica, ideológica y geopolítica de lo que implica la apuesta al extractivismo.

La investigación nos permite evidenciar que en el caso de la Amazonía la profundización de las matrices primario exportadoras, se

sostienen en una concepción colonial que define a esta región como un territorio de riquezas infinitas y por lo tanto en permanente conquista. Esa definición tiene su correlato en la apuesta para generar “polos de desarrollo” que desarrollen al país y las regiones amazónicas mismas. Esta mirada se sostiene en una negación de los pueblos indígenas, en tanto sujetos de derecho, con formas propias de interrelación con el territorio y los elementos que componen estos territorios (animales, plantas, divinidades).

En ese sentido, los planes de desarrollo para la región amazónica, que tienen un *continuum* colonial, excluyen a los pueblos indígenas que la habitan. Cuando nos referimos a “pueblo” nos referimos a todos sus habitantes, hombres y mujeres; sin embargo, existen particularidades de género en cómo se vive y reacciona ante la exclusión.

Sobre la politización intuitiva de la cotidianidad

La politización intuitiva de la cotidianidad ha permitido a las mujeres generar procesos de auto reflexión sobre sus condiciones de marginación y exclusión histórica de la vida política de su comunidad; les ha permitido también comprender como su condición de género las excluye de un sistema económico basado en el salario; por último, han logrado reconocer las múltiples violencias que han enfrentado a lo largo de sus vidas.

Ante esa realidad, las mujeres han optado por reivindicar sus tareas de *cuidado extendido*. Para ello ha sido importante la creación de la organización de mujeres (CIMTA) como entidad que las representa y que tiene legitimidad y voz, es la organización la que por mandato ha buscado alianzas para la realización de proyectos que responden a las necesidades inmediatas y mediatas de las mujeres. En ese sentido, actúan desde la *esperanza activa* y el ejercicio del *micro poder* que politiza la cotidianidad en la búsqueda de garantizar la sobrevivencia y re-existencia de la familia y la comunidad. La conformación del CIMTA es en sí misma una acción resiliente en el sentido de encontrar un mecanismo de participación y de visibilizar a las mujeres

desde una voz orgánica y todos los planes generados enfocados en las líneas de trabajo identificadas por ellas.

El despojo sin fin

Los procesos de despojo están vivos en la memoria de las mujeres y nos permiten comprender la sistemática invisibilización del sujeto mujer indígena de los programas de desarrollo económico de los gobiernos, pero también de los espacios de decisión de la comunidad. La reconstrucción de la *memoria fragmentada* de las mujeres, reconstruye el cómo ellas han vivido en sus cuerpos los episodios de despojo de sus territorios y formas de vida; las mujeres reconocen que ellas no tenían –ni tienen– derechos y por lo mismo han generado una serie de estrategias de resiliencia que les han permitido permanecer en el territorio. De hecho, las mujeres a través de su organización aún demandan el derecho a ser escuchadas y el cumplimiento de las leyes que las protegen.

Desde la visión de las mujeres, son sobrevivientes al olvido, afirmación que tiene absoluta relación con las formas de imposición de las diferentes iniciativas de desarrollo económico impuestas por los gobiernos de turno, que si bien se han acercado a la organización mixta, han excluido de manera sistemática a la organización de mujeres. Son dos las actividades que demandan mayor preocupación de las mujeres: las operaciones de la empresa azucarera (EASBA) y la acelerada deforestación, ambas vinculadas a las políticas de desarrollo del gobierno.

En tal sentido, podemos afirmar que históricamente las políticas de resguardo y protección desarrolladas por los diferentes gobiernos desde la fundación de la república, no han tomado en cuenta las realidades, necesidades y complejas situaciones de las mujeres indígenas, ni de sus organizaciones y territorios. Son las mismas mujeres las que tienen que desarrollar mecanismos de resiliencia y sobrevivencia ante un despojo sin fin.

Finalmente, como hemos mencionado, no es un documento cerrado, quedan aún varias cosas a profundizar, por ejemplo, la situación y relación del CIMTA con otras organizaciones administrativas como el municipio y la gobernación, o con ONG. En ese sentido, queda aún abierta la pregunta de cuánto es posible permanecer en el territorio y desarrollar planes sostenibles en medio de intereses y agendas de terceros.

Además, cuánto de lo aprendido y reflexionado es posible de comunicar a las generaciones más jóvenes tan influenciadas por los procesos de las poblaciones colonas y los nuevos actores que se asientan en la región. Sin lugar a dudas, son temas importantes que deben ser desarrollados y encarados por la misma organización.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2011) *Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. Más allá del desarrollo*. La Paz, Bolivia: Ediciones Abya Yala.

Acosta, Alberto (2015) Amazonía. Violencias, resistencias, propuestas. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*. <https://journals.openedition.org/rccs/6004>

Antonelli, Mirta (2014). Elementos para el análisis del discurso extractivista. En: *Memoria Seminario Internacional "Extractivismo en América Latina... Agua que no has de beber"*. Chile: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA) y Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL).

Barragán, Rossana (2019). Women in the Silver Mines of Potosí: Rethinking the History of "Informality" and "Precarity" (Sixteenth to Eighteenth Centuries). *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis*, 1-26. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/DDD6EAB29255C2C34F189A6A83129200/S0020859019000555a.pdf/women_in_the_silver_mines_of_potosi_rethinking_the_history_of_informality_and_precarity_sixteenth_to_eighteenth_centuries.pdf

Bautista, Ruth; Bazoberry, Oscar y Chumacero, Juan Pablo (2015). Amazonía transfronteriza dinámicas poblacionales, identidades y disputa por los recursos naturales. En *Investigaciones Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural*, (pp. 179-306). La Paz.

Begoña, Dorronsoro (2013). El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. https://www.academia.edu/8440641/El_territorio_cuerpo_tierra_como_espacio_tiempo_de_resistencias_y_luchas_en_las_mujeres_indigenas_y_originarias

Bermúdez, Rosa Emilia (coord.) (2011). *Mujer y minería: Ámbitos de análisis e impactos de la minería en la vida de las mujeres-Enfoque de derechos y perspectiva de género*. Bogotá: CENSAT.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR Las Segovias.

Cano, W. et al. (2015). *Aprovechamiento y mercados de la madera en el norte amazónico de Bolivia*. CIFOR.

Carvajal, Laura (2016). *Extractivismo en América Latina. Impacto en la vida de las mujeres y propuesta de defensa del territorio*. Bogotá: Fondo de Acción Urgente para América Latina.

CEDIB (2012). *Minería en tierras bajas de Bolivia*. La Paz.

CEDLA (2015). *El oro en Bolivia: Mercado, producción y medio ambiente*. La Paz, Bolivia.

CEDLA (2019) *Agroindustria y Amazonía boliviana: el caso de la Empresa Azucarera San Buenaventura*. La Paz.

CEJIS (2020). Situación de los pueblos indígenas del norte de La Paz durante la cuarentena por el COVID-19. <http://www.cejis.org/situacion-de-los-pueblos-indigenas-del-norte-de-la-paz-durante-la-cuarentena-por-el-covid-19/>

Cielo, Cristina y López, Elizabeth (2017). El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana. En: *Experiencias y vínculos*

cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa (pp. 75-96). Madrid: Traficantes de Sueños.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito, Ecuador.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2018). (Re) patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*.

Composto, Claudia y Navarro, Mina (comps.) (2014). *Territorios en disputa: Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/app/webroot/archivos/CONSTITUCION.pdf>

Delbene, Lucia. (2015). Extractivismos y mujeres en América Latina: el ecofeminismo latinoamericano. https://www.academia.edu/24541044/Extractivismos_y_mujeres_en_Am%C3%A9rica_Latina_el_ecofeminismo_latinoamericano

Derechos Humanos sin fronteras (19 de septiembre de 2019). Mujeres, Minería y Salud Mental en Espinar. En: *Afectaciones psicoemocionales en las mujeres en comunidades del entorno minero Tintaya*. https://es.scribd.com/document/440278023/Mujeres-Mineria-y-Salud-Mental-en-Espinar?fbclid=IwAR0Th5IU3KfL_6Z2axVmLGOI2qhCABJ9PqrAwSVVK-jPcSjpvHz7UocGd84

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

FOSPA (2020). Así va el mapeo de Covid 19 en la Cuenca Amazónica. <https://www.forosocialpanamazonico.com/asi-va-el-mapeo-de-covid-19-en-la-cuenca-amazonica/>

Fundación Jubileo (2018). Reporte de Industrias Extractivas: Minería recursos no renovables. Boletín 8. La Paz, Bolivia.

Fundación Tierra (2012). Observatorio de territorios indígenas. http://www.territorios.ftierra.org/index.php?option=com_content&view=category&id=41&Itemid=109

Fundación Tierra (2021). Guía de género en defensa de los derechos territoriales. Cuadernos para empoderamiento rural. La Paz, Bolivia.

García Linera, Álvaro (2012). “Geopolítica de la Amazonía, Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista” y algunos textos críticos de análisis; aportes necesarios para el debate. Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Gonzálves, Bertha (2018). Dinámicas de ocupación del territorio amazónico del Norte de La Paz. En: *El Norte Amazónico entre la encrucijada de la integración: Juegos de actores y de escala en un margen boliviano*. <https://books.openedition.org/irdeditions/19463>

Gudynas, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Extractivismo, política y sociedad. <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasNuevoExtractivismo10Tesis09x2.pdf>

Gudynas, Eduardo (2010). “¿eres tan progresista ¿por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismos izquierda y alternativas. En: *Ecuador Debate. Conflictos del extractivismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, (79), 61-82.

Gudynas, Eduardo (2011). Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. En: Fernanda Wanderley (coord.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: Oxfam y CIDES UMSA.

Gudynas, Eduardo (2017). Extractivismos y corrupción en América del Sur Estructuras, dinámicas y tendencias en una íntima relación. *Rev IISE*, 10(10), 73-87.

Gudynas, Eduardo (22 de agosto de 2018). Entrevista. ANF. <https://www.noticiasfides.com/economia/eduardo-gudynas-mineria-ilegal-de-oro-en-bolivia-avanza-como-lepra-390602>

Harvey, D. (2014). *17 contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN.

- Herrero, Yayo (2020). Ausencia de responsabilidad y extravío de la esperanza. *Contexto y Acción*. <https://ctxt.es/es/20210801/Firmas/36967/shelley-frankenstein-responsabilidad-esperanza-yayo-herrero.htm>
- Lander, E. (2013). Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela. En C. Arze et al. (comps.), *Promesas en su laberinto: cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*. La Paz: IEE; CEDLA; CIM.
- Lander, Edgardo (2014). El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones. Berlín, 13-14 de mayo 2014. Heinrich Boll Stiftung.
- Lander, Edgardo (2022). Neoextractivismo y alternativas: debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramérica. Heinrich-Böll-Stiftung. <https://mx.boell.org/es/2015/09/29/neoextractivismo-y-alternativas-debates-y-conflictos-en-los-paises-con-gobiernos>
- Lehm, Zulema (2016). *Sistematización de la Zonificación de la TCO TACANA I*. Wildlife Conservation Society (WCS) y Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA).
- Lehm, Zulema (2018). *Sistematización de la reglamentación del acceso y uso de los recursos naturales en la TCO Tacana I*. Wildlife Conservation Society (WCS) y Consejo Indígena del Pueblo Tacana (CIPTA)
- Méndez, C. (2021). Ganadería en Bolivia: se amplía la exportación, se reducen los bosques. Biodiversidad en América Latina. <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Ganaderia-en-Bolivia-se-amplia-la-exportacion-se-reducen-los-bosques>
- Mercado, Jimena (2020). Las cooperativas devoran el oro amazónico. *Revista virtual La Brava*. <http://revistalabrava.com/reportaje.html>
- Prada, Raúl (2017). *Ecología compleja. Sistema mundo extractivista*. La Paz: s/d.
- Rivera, Silvia (2019). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Editorial Tinta de Limón.
- Rodríguez, Ana Lía (2020). Guía metodológica de la práctica del auto cuidado comunitario como un mecanismo de planificación comunal. Documento de trabajo de la organización Somos Sur. Cochabamba, Bolivia.

Salinas, Manuel (2020). Informe de diagnóstico Ámbito Ambiental, en el marco de la “Estrategia regional para enfrentar la presencia de actividad minera aurífera ilegal a nivel de los corredores del CEPF en los HOSPOT Andes Tropicales de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú”. Wildlife Conservation Society.

Segato, Rita (2017). Cinco debates feministas. Temas para una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres. En: Rita Segato, *La guerra con las mujeres*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.

Seoane, José (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theomai*, 26.

Soliz, Tito; Bazoberry, Oscar y Vos, Vicente (2020). ODS y Desarrollo Territorial: Medición Experimental en el Norte Amazónico de Bolivia. La Paz: IPDRS.

Svampa, Maristella (2013). Consenso de los *Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, (244).

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. México: CALAS.

Ulloa, Astrid (2014). Escenarios de creación, extracción, apropiación y globalización de las naturalezas: emergencia de desigualdades socioambientales en América Latina. En Barbara Göbel, Manuel Góngora-Mera y Astrid Ulloa (eds.). *Desigualdades socioambientales en América Latina*. Bogotá: Editorial UN, Universidad Nacional de Colombia.

Producir alimentos, reproducir la vida y organizarse tras la pandemia

El caso de las familias chacareras de la UTT Mendoza (Argentina)

Silvia Moreno y Daniela Pessolano

Introducción

En este escrito nos dispusimos a estudiar los cambios y continuidades en las formas de organización del trabajo en el contexto pandémico y pospandémico, a partir de un estudio de caso en el cinturón verde de Mendoza (Argentina), con familias chacareras¹ oriundas de Bolivia y sus descendientes nacidos/as en Argentina, organizados/as en la Unión de Trabajadoras y Trabajadores de la Tierra (UTT), Regional II. Las áreas que abordamos son la producción y comercialización de hortalizas a pequeña escala, y el trabajo de cuidados no remunerado de alcance familiar y comunitario. En pos de dicho objetivo, conformamos un equipo de investigación que convocó a docentes

¹ “Chacareros”, “medieros”, “porcentajeros” son términos que aluden a la modalidad contractual de la aparcería difundida en la horticultura, cuyas características describimos en la tercera sección de este escrito.

investigadoras de la Universidad Nacional de Cuyo y a militantes de la UTT que, a su vez, fueron acompañadas de la colaboración de distintas personas de la organización y de otras instituciones.¹

En Mendoza, la horticultura se caracteriza por la producción especializada y de cinturón verde orientada al mercado local, nacional e internacional. Es la actividad agrícola de la provincia que mayor cantidad de mano de obra requiere y se inició tempranamente por migrantes españoles/as, reemplazados/as desde la década de ochenta por migración boliviana. En los últimos años han crecido sensiblemente las investigaciones sobre la horticultura en la provincia; sin embargo, se centran en indagar las transformaciones territoriales más amplias y dejan de lado las preguntas por los sujetos y familias que día a día sostienen con su trabajo la producción.

La difusión del COVID-19 junto a las medidas de aislamiento y luego distanciamiento social, preventivo y obligatorio (ASPO y DISPO) a partir de marzo de 2020, plantearon una coyuntura inédita.² El Decreto N° 297/2020 del Gobierno Nacional exceptuó de dichas medidas a una serie de actividades y servicios, catalogados como “esenciales” y dentro de ellas incluyó la producción de bienes agropecuarios y de alimentos. Esto permitió que las familias agricultoras

¹ Agradecemos muy especialmente a las compañeras Ninfa Carrizo y Gisela Tintilay, de la base Km 31, junto a quienes proyectamos esta investigación. También a Eliana y Roli, de la base Ruta 31, y a Tamara y Emanuel Riera, de la base de Beltrán. Valoramos además la colaboración de algunas referentes como Daiana Ontivero, de Género; Eliana Fernández, de Salud, y Clara Suárez, de Proyectos. Nuestra gratitud con ellas y todas las personas que participaron voluntariamente de los talleres y entrevistas.

² El período de aislamiento (ASPO) en Argentina se inició el 19 de marzo por DNU 297-2020. Este decreto determinó que todas las personas que habitaban, o se encontraban temporalmente en el país, deberían permanecer en sus domicilios habituales, solo pudiendo realizar desplazamientos indispensables. En un primer momento se estableció el período vigente de esta normativa entre el 20 y el 31 de marzo. Sin embargo, luego se fueron fijando sucesivas prórrogas bajo diferentes modalidades (fases), de acuerdo con la situación epidemiológica de cada jurisdicción. Y a partir de junio de 2020 comenzó a regir el Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DiSPO-Decreto Provincial N° 1078), que establecía la apertura paulatina de actividades, respetando un distanciamiento personal de 2 metros, medida que se mantuvo vigente hasta abril de 2021.

mantuvieran sus fuentes de sustento, al tiempo que las expuso –más que a otras– a contraer la enfermedad, considerando además la precariedad de sus ocupaciones.

Una pregunta matriz de nuestro abordaje es “cómo se reproduce la vida”. Esta inquietud lleva consigo una idea amplia de trabajo que nos permite atender los aportes a la economía de distintos sujetos, en especial de las mujeres. En este sentido, nos centramos en examinar la forma en que la producción hortícola y la reproducción de la familia se apoya en la doble presencia de las mujeres, particularmente en su rol protagónico en las labores domésticas y de cuidados. En las zonas rurales los servicios de cuidado estatales son limitados, las distancias son más pronunciadas y los bajos ingresos dificultan el pago de servicios mercantilizados. La llegada de la pandemia indujo una reestructuración de las responsabilidades de cuidado de las familias, en especial por el retraimiento de las instituciones sanitarias y educativas que tomó un curso singular en la ruralidad.

A partir de estas consideraciones nos hemos propuesto analizar específicamente la organización del trabajo agrícola y del trabajo doméstico y de cuidados que desempeñan las familias migrantes, como áreas fundamentales de la reproducción de la vida; identificar cambios y continuidades de estas áreas de trabajo en el contexto pandémico y pospandémico; y evaluar los alcances y limitaciones de las estrategias colectivas que surgen de la mano de la UTT, en el campo de la producción y comercialización hortícola y de los cuidados comunitarios.

Partimos del supuesto de que la UTT abre posibilidades para un sector que no ha atravesado experiencias previas de organización colectiva de base y su desarrollo puede vehicular preocupaciones del orden de la satisfacción de las necesidades de las personas, especialmente relevantes para mejorar las condiciones de vida de las mujeres trabajadoras.

Recurrimos al estudio de caso como estrategia metodológica, que se circunscribe a los distritos de Rodeo del Medio y Fray Luis

Beltrán, del departamento de Maipú, área de influencia de la Regional II de la UTT.

En términos teóricos, nos apoyamos en distintas perspectivas que transversalizan la temática: por un lado, los desarrollos sobre la participación de migrantes bolivianas/os en la producción hortícola de Argentina, considerando los contratos de aparcería y los rasgos campesinos subsumidos por el capital; luego se retoman los aportes feministas en el campo de la interseccionalidad y de la economía; y finalmente, los estudios sobre economía popular y cuidados comunitarios en organizaciones del campo popular.

El informe se estructura en distintas secciones. Un primer apartado está dedicado a realizar algunas precisiones sobre el proceso metodológico y la forma que adquirió en vínculo con objetivos de conocimiento y de cambio social. Luego, buscamos dar cuenta de los principales antecedentes de estudio y algunos conceptos relevantes asociados a la mano de obra en la horticultura y los tipos de relaciones laborales predominantes, los rasgos campesinos vinculados al trabajo familiar y a las relaciones de parentesco y formas de reciprocidad en poblaciones andinas; al trabajo doméstico y de cuidados en la ruralidad, especialmente el que realizan las aparceras; a las relaciones sexo-genéricas y la división sexual del trabajo en poblaciones andinas; junto a aquellos desarrollos sobre la economía popular y sus lazos con el cuidado comunitario.

A continuación, avanzamos con los principales resultados de la investigación, comenzando por la descripción del caso de estudio en el contexto de la configuración territorial y agropecuaria de la provincia de Mendoza. Las dos secciones siguientes se centran en revisar las formas de producción y comercialización hortícola, de organizar el trabajo y las particularidades de las labores domésticas y de cuidados, haciendo especial referencia a los cambios introducidos por el contexto de pandemia. Luego indagamos sobre la UTT, su constitución en la provincia y las estrategias que impulsa con relación al trabajo y los cuidados en sentido amplio, para finalizar con un apartado de reflexiones finales.

Metodología

Para cumplir con los objetivos planteamos un tipo de investigación descriptiva-exploratoria de diseño flexible, a partir de la estrategia metodológica del estudio de caso (Yin, 2003; Neiman y Quaranta, 2013).

Inicialmente ampliamos la revisión bibliográfica y de antecedentes de investigación con el objeto de establecer comparaciones con otros territorios y sujetos con rasgos similares y de identificar categorías importantes sobre las cuales indagar empíricamente. Buscamos triangular distintas fuentes de datos, proceso que se fue (re) definiendo con la participación de las referentes de la organización.

Mantuvimos algunas reuniones grupales de planificación y diálogos constantes, necesarios para la elaboración del informe final en tiempo y forma, como para aportar a la dinámica de la UTT, organización que en Mendoza se encuentra en proceso de crecimiento.³ En definitiva, la propuesta metodológica buscó ajustarse a las posibilidades y tiempos de las familias chacareras.

Las técnicas desplegadas fueron diversas y se llevaron a cabo entre los meses de mayo y agosto del año 2022. Por un lado, diseñamos una encuesta para relevar información sobre la composición y estructura familiar, ocupaciones, ingresos, producción y comercialización hortícola y algunos datos sobre pandemia. Este instrumento se convirtió en una herramienta útil para conocer, con un alcance mayor, la población estudiada. Se relevaron 42 familias que integran la Regional II. Este trabajo se llevó a cabo aprovechando los momentos de concentración y trabajo de

³ La UTT llega a Mendoza luego de transitar un proceso de organización que se remonta a 2010 y se sitúa en diferentes localidades del cinturón frutihortícola del Gran La Plata, ubicado al sur del área metropolitana de la provincia de Buenos Aires. A raíz de fuertes vientos que derribaron postes y nylon en los invernaderos de hortalizas, muchas familias quinteras de procedencia boliviana comenzaron a participar convocadas por militantes locales, y a partir del “boca en boca” lograron que otras personas adhirieran, se sintieran reconocidas e integraran algunas de las acciones de la organización de productores/as, como asambleas, movilizaciones y “verdurazos”. De la mano de esta participación muchos/as pasaron posteriormente a integrar las filas de delegados/as de las nuevas bases que se fueron abriendo en distintos puntos del país, entre ellas la de Mendoza a fines de 2019.

la UTT, y los resultados sistematizados de las encuestas quedarán a disposición de la organización, para el diseño de proyectos y para entablar demandas y reivindicaciones socio-productivas ante agentes estatales.

Fotografía 1. Verdurazo⁴ por una Ley de Acceso a la Tierra. Casa de Gobierno de Mendoza. 08/06/2022



Fuente: Archivo personal del equipo de trabajo.

Por otro lado, nos servimos de técnicas participativas (Geilfus, 1997) para realizar 2 talleres de diagnóstico sobre el impacto de la pandemia. El primer taller convocó a 20 integrantes de la Regional II y buscó recuperar vivencias en el ámbito de la producción y de la comercialización hortícola, en las labores domésticas y de cuidados, y en el trabajo en general, durante el ASPO y el DISPO provocado por COVID-2019. En el segundo taller participaron 6 mujeres integrantes de la base Km. 31 y se focalizó especialmente en el trabajo de cuidados y sus transformaciones por la pandemia. La metodología de los encuentros se basó en una perspectiva diacrónica que revisaba y comparaba estas áreas de la vida en tres temporalidades: prepandemia, pandemia y pospandemia. La selección de los/as participantes fue realizada por las integrantes del equipo de investigación que también son parte de la UTT, tomando como referencia criterios consensuados previamente.⁵

⁴ “Verdurazo”, “zapallazo”, “feriado” son expresiones de lucha emblemáticas de la UTT, que consisten en regalar las verduras o venderlas a precios populares o “de chacra”, para visibilizar las demandas de este sector de trabajadores/as agrícolas.

⁵ Entre los más importantes destacamos: participación voluntaria, pertenencia a distintas familias, ser productoras/es hortícolas mujeres y varones, jóvenes y adultos/as.

Fotografía 2. Primer taller de diagnóstico participativo. 17/06/2022



Fuente: Archivo personal del equipo de trabajo.

Además, desarrollamos 8 entrevistas en profundidad dentro del ámbito municipal y a chacareros/as que nos habilitó un conocimiento más minucioso sobre algunos procesos. A estas instancias sumamos observaciones participantes en asambleas de base, capacitaciones y 3 verdurazos, lo que favoreció el acercamiento a las familias, a sus demandas y realidades. Por último, este corpus de datos de primera mano se complementó con la revisión de fuentes secundarias y la sistematización de las publicaciones de la organización desde la apertura de su perfil en Facebook –en abril de 2021– hasta el mes de septiembre de 2022.

Hechas estas aclaraciones, quisiéramos visitar brevemente el proceso de coinvestigación entre docentes y activistas sociales, considerando las negociaciones y acuerdos en torno a qué datos construir y qué experiencias sistematizar, en tanto que insumos al doble servicio de contribuir en la producción de conocimiento científico,

y de sustentar empíricamente las demandas y reivindicaciones socio-productivas de una organización procedente del campo popular. En este sentido, los intercambios mantenidos permitieron la socialización de datos disponibles, así como la producción conjunta de nuevas fuentes de información, con perspectivas de continuar el trabajo colaborativo en el mediano plazo. Gran cantidad de resultados exceden el Informe Final y buscan plasmarse en otros productos (infografías, *podcast*) para difundirlos con las/os integrantes de la UTT y el público en general.

Nos interesa mencionar los procesos de negociación y mutua adecuación entre docentes y activistas en función de poder compatibilizar “la academia y sus plazos” con “la militancia y sus posibilidades”. Dadas las múltiples obligaciones asumidas por las integrantes de este equipo, en muchas ocasiones se tornó un desafío acordar espacios colectivos de encuentro y trabajo conjunto. Sin embargo, consideramos que el respeto mutuo, el diálogo permanente y los compromisos asumidos como trabajadoras y feministas habilitaron alcanzar cierto equilibrio que supuso de nuestra parte reducir en alguna medida las expectativas iniciales; y de parte de las compañeras, sumar a su ya apretada agenda nuevas tareas de planificación, convocatoria y participación en las diversas instancias de investigación. Valoramos lo construido como un proceso de aprendizaje y mutuo enriquecimiento de todas las involucradas del equipo, a partir de estas experiencias de trabajo colaborativas.

*Fotografía 3. Equipo de Trabajo: Ninfa, Daniela, Gisela y Silvia.
29/03/2022*



Fuente: Archivo personal del equipo de trabajo.

Antecedentes de investigación y categorías teóricas relevantes

En este apartado hacemos un repaso conceptual por algunos antecedentes relevantes sobre las tres grandes temáticas que transversalizan el informe. Es preciso aclarar que se trata de una investigación empírica, por lo cual priorizamos las secciones abocadas al análisis de los datos obtenidos.

La mano de obra en la producción hortícola. Migración boliviana, contratos de aparcería y rasgos campesinos

Dentro del cúmulo de trabajadores/as que se desenvuelven en la actividad hortícola en Argentina identificamos trabajadores/as asalariados/as de forma mensual, por jornada (“jornaleros/as”) y “tanteros/as”, que reciben pago a destajo; familias medieras o aparceras que obtienen para subsistir un porcentaje de las ventas o la producción; arrendatarios/as y propietarios/as que cuando son pequeños suelen usar también mano de obra familiar propia y de terceros/as (Neiman, 2010; García, 2010).

Tal como señalan distintos autores/as argentinos (Benencia 1997, García, 2010), la horticultura está organizada principalmente a partir de la figura de la mediería (una modalidad de aparcería), la cual constituye un contrato agrario asociativo entre un aparcerero dador que aporta la tierra y capital, y un aparcerero tomador que se hace cargo de la mano de obra y del resto de los insumos, para distribuir sus frutos al finalizar la cosecha según las partes convengan (García, González y Lemmi, 2015). La modalidad en que se desarrolla la mediería en la actualidad difiere del carácter que ha asumido tradicionalmente, en el que la producción se distribuía en mitades; asimismo, se diferencia de lo que establece la legislación, pues lejos está de ser un “vínculo asociativo” entre partes equivalentes. Debemos indicar que, si bien no existe hoy una regulación específica para la horticultura, este tipo de asociaciones están amparadas por la Ley N° 13.246 de Arrendamientos y Aparcerías Rurales y sus modificaciones posteriores (García, González y Lemmi, 2015; SAF, 2016; Carballo Hiramatsu e Ivars, 2018).

Un aspecto relevante es que, desde los años setenta y ochenta, se asiste a una transformación en los actores involucrados, dando paso a un proceso de “bolivianización” de la horticultura (Benencia, 1997), es decir, de segregación de estos mercados de trabajo por etnia y nacionalidad a partir de la racialización de la fuerza de trabajo (Caggiano, 2005; Pizarro, 2009, 2010, 2011), situación que ha sido

analizada en diversos territorios del país.⁶ En este escenario, los antiguos productores –habitualmente de origen europeo o “los criollos”–⁷ se orientaron a otra actividad, no lograron darles continuidad generacional a las explotaciones o permanecieron como administradores, “patrones”, sin asumir tareas productivas físicas (Salatino, 2020; García et al., 2015).

En este marco, Benencia (1997) se focalizó en forma pionera sobre algunos casos de movilidad “ascendente” de los/as migrantes que calificó como “escalera boliviana”.⁸ En este y en posteriores trabajos el autor concluyó en que la capitalización de estos actores derivaba del mantenimiento de lógicas campesinas combinadas con otras de tipo capitalista. La presencia de rasgos campesinos resulta fundamental para la persistencia en la actividad, y refiere, por un lado, a que la familia desempeña funciones productivas, por lo tanto, su capacidad productiva está sujeta directamente a su composición y estructura (Balazote y Radovich, 1992; Schejtman, 1980; Archetti y Stölen, 1975). Y por otro, a que bajo esta modalidad se emplea mano de obra de mujeres, niños/as, adolescentes y adultos/as mayores que no puede valorizarse en otros contextos productivos (Schejtman, 1980).

⁶ Estos procesos han sido estudiados en los cinturones verdes de Buenos Aires (Benencia, 1997), Mar del Plata (Lucífora, 1996), Salta (Ataide, 2019; Benencia y Ataide, 2015), Tucumán (Rivero Sierra, 2019), Córdoba (Río Cuarto/Benencia, 1997; Benencia y Geimonant, 2005; Villa María/Pizarro, 2009, 2011b; Criado, 2015), el Alto Valle de Río Negro y Neuquén (Ciarallo, 2014; Trpin, Abarzúa y Brouchoud, 2016) y Chubut (Trelew/Sassone, Owen y Hughes, 2004).

⁷ La clasificación “criollo” alude a la noción de “nacido en el lugar”, incluyendo por ello mismo a aquellos nativos argentinos descendientes de europeos que hoy forman parte de la clase trabajadora rural.

⁸ Refiere al proceso por el cual un mismo sujeto social se iba haciendo lugar en los distintos estratos de la estructura. El modelo original de Benencia (1997) contemplaba cuatro estadios. Un primer escalón constituido por el trabajador asalariado (“peón tantero”). El segundo por el trabajador “mediero”. El tercero por el productor “arrendatario”, en donde el migrante adquirió el conocimiento para gestionar una chacra, así como capital para alquilar una tierra y ponerla en producción. Un cuarto escalón está reservado para el migrante boliviano que ha conseguido convertirse en propietario y a veces también en comercializador de su producción.

Desde estas perspectivas analíticas se remarca la importancia de las relaciones de parentesco y las redes de paisanaje,⁹ en tanto estructuradoras de los intercambios involucrados en los procesos de reclutamiento, remuneración y movilidad de la mano de obra (Benencia, 2005; Herrera Lima, 2005). En el caso específico de las familias de procedencia andina, se alude a las relaciones de parentesco patrilineal y patrilocal real y ritual (padrinazgo/compadrazgo) (Albó, 1975; Albó y Mamani, 1980)¹⁰ y a las formas de reciprocidad y ayuda mutua bajo el sistema de ayni (Murra, 1975; Albó, 1975)¹¹ como factores de gran relevancia. Es desde estas miradas que las redes sociales, en especial las de tipo familiar, dejan de analizarse internamente como instituciones únicamente armónicas e igualitarias que habilitan el acceso a oportunidades, para ser reconocidas también como ámbitos de interacción social abiertos al conflicto y a la jerarquización (Pedone, 2010; Pizarro, 2010).

En Mendoza, los antecedentes son reducidos; por una parte, los trabajos de Pedone (1999, 2000) sobre productores hortícolas de Tupungato establecen que son portadores de una racionalidad económica resistencial, que se articula y diferencia de la racionalidad económica empresarial característica de los grandes productores

⁹ En el sistema de clasificación local el término “paisano” refiere a las personas nacidas en la región andina, especialmente en Bolivia –a veces también en Perú– y sus descendientes argentinos, que se vinculan a través de relaciones de parentesco y vecindad.

¹⁰ Para Albó y Mamani (1980), el padrinazgo (vínculo padrino/ahijado) y compadrazgo (vínculo padrino/padres del ahijado) son formas de parentesco ritual en las comunidades andinas, que instituyen una red infinita de “favores” mutuos que siguen en condiciones asimétricas un patrón de reciprocidad. El compadrazgo puede adoptar una modalidad horizontal (entre familias de la misma clase) o vertical (entre familias de diversas clases sociales), donde tiene lugar una fuerte relación patrón-cliente en favor del padrino. Entre parientes (reales o rituales), los inferiores (de menor clase y/o edad) tienen más obligación de ayudar a sus superiores (de mayor clase y/o edad), y cada uno tiene su forma específica de ayuda (Albó, 1975).

¹¹ Más allá de la acepción clásica “de trabajo recíproco”, autores como Murra (1975) y Albó (1975) han destacado la ambivalencia en las prácticas históricas del ayni, que han comprendido tanto “el deber de vengar” como el de “prestar ciertos servicios” (Murra, 1975, p. 307), que en ciertos casos han adoptado modalidades de intercambio muy estrictas (Albó, 1975, p. 568).

integrados a los mercados ampliados. Además, distingue a aquellos que frente a los procesos de descapitalización y pérdida de tierras se dedican a la aparcería –haciendo un uso intensivo de la mano de obra familiar como forma de sobrevivir dentro de la actividad hortícola–, de aquellos que logran conservar sus tierras a costa de la diversificación extrema de su producción y del uso intensivo del recurso trabajo dentro y fuera de la unidad productiva (Pedone 1999, 2000).

Carballo Hiramatsu e Ivars (2018), por su parte, revisan cómo se ha constituido históricamente la aparcería en Mendoza, señalando que hasta mediados del siglo XX la producción hortícola se sostenía en altos requerimiento de mano de obra y una muy baja dotación de capital, lo que habilitaba acuerdos más favorables para las familias aparceras –en ese momento, criollos o inmigrantes europeos, especialmente españoles– que lograban retener entre el 65 y el 80% de la producción, fenómeno que luego cambia rotundamente con el ingreso de productores/as bolivianos/as.

Trabajo de cuidados y doméstico en la ruralidad. Algunas particularidades de las trabajadoras hortícolas de origen andino

Para el desarrollo de esta investigación nos serviremos en parte de las contribuciones de la economía feminista, por tanto, recuperamos el concepto de sostenibilidad de la vida que refiere, en términos de León (2011), al cuidado de la vida humana pero también de otras formas de vida, bajo el supuesto de que constituye una responsabilidad que debe asumir la sociedad en conjunto. En este sentido, adoptamos una mirada amplia de la economía y del trabajo, que contempla particularmente la manera en que las mujeres con sus labores domésticas y de cuidados no remuneradas sostienen el funcionamiento del sistema mercantil (Carrasco, Borderías y Tornes, 2011), y con ello subsidian la acumulación capitalista (Rodríguez Enríquez, 2015). Existen una variedad de estudios, en especial estadísticos de uso del tiempo, que corroboran la vigencia de una división sexual del trabajo en el marco de la cual las mujeres continúan

asumiendo las mayores cargas del trabajo reproductivo (Kergoat, 2003; Carrasco, 2009; Federici, 2013), inclusive en un contexto de incremento de la tasa de participación laboral femenina en América Latina (Rodríguez Enríquez, 2019).

Pero cuidar no es para todas igual, ya que constituye una experiencia que conjuga relaciones de clase, género, raza, edad, etnia/nacionalidad, entre otras, que se materializa en la pluralidad de las mujeres y sus diferencias (Quiroga Díaz y Gómez Correal, 2021; Quiroga Díaz, 2009).

En efecto, pensar la división sexual del trabajo en poblaciones de origen andino nos lleva a recuperar los debates entre las posturas que sostienen la complementariedad de los trabajos y posiciones de varones y mujeres en la cosmovisión andina, que supone relaciones simétricas de género; y aquellas otras que, al contrario, postulan el ejercicio de la dominación masculina bajo dicha cosmovisión (Echeverría Turres, 1998; Carrasco Gutiérrez y Gavilán Vega, 2014; De la Cadena, 1991). La complementariedad *chacha-warmi*, según los aportes del feminismo comunitario, establece una relación jerárquica y verticalista en perjuicio de las mujeres, pues los roles que desempeñan son considerados de menor valor que los masculinos, lo que habilita además una mayor explotación de su trabajo (Paredes, 2008). En esta dirección elaboran el concepto de entronque patriarcal que reconoce la existencia de un patriarcado precolonial y las alianzas tejidas entre varones indígenas originarios e invasores colonizadores contra las mujeres, que se mantiene hasta nuestros días (Paredes, 2008; Paredes y Guzmán, 2014).¹²

Distintos estudios en poblaciones aymará del norte de Chile, por ejemplo, reconocen la importancia que presentan las relaciones de parentesco, fraternales y el momento del ciclo vital en la definición

¹² Habría que destacar que Paredes (2017) establece grandes diferencias entre el patriarcado colonial y el precolonial. A diferencia de las europeas, en Abya Yala entre los siglos XIII-XV, las mujeres tenían derecho a la tierra, disponían de medios de subsistencia, eran legítimas poseedoras de saberes medicinales, rituales y podían ser autoridades políticas y militares.

del estatus de varones y mujeres; el mayor prestigio del que gozan los esposos en la relación *chacha-warmi* (Carrasco Gutiérrez y Gavilán Vega, 2014; Echeverría Turres, 1998) y la recarga de trabajo femenina, puesto que las mujeres asumen la mayor parte de las tareas socialmente necesarias –productivas y reproductivas–, lo que permite sostener que el rol de proveedor asignado a los varones no opera para estas poblaciones (Gavilán Vega, 2002).

Partir de una perspectiva interseccional nos permite aprehender las relaciones de poder y las diversas formas de desigualdad que se configuran en cada territorio (Kergoat, 2003; Davis, 2005; Viveros Vigoya, 2016; Magliano, 2021). En contextos rurales y agropecuarios de Argentina distintas investigaciones coinciden en señalar que el trabajo reproductivo insume más tiempo y energía que en las zonas urbanas, debido a las jornadas dedicadas a la producción para autoconsumo (cuidado de huertos, animales de corral, búsqueda de leña, elaboración de conservas, etc.), la menor disponibilidad de servicios básicos y de tecnologías domésticas, así como por las mayores distancias y problemas de accesibilidad a servicios de cuidado públicos y privados (Marco Navarro y Rico, 2013; Linardelli y Pessolano, 2021; Pessolano y Linardelli, 2021; Herrera, 2016; Alberti-Manzanares et al., 2014). Lo cierto es que la organización del cuidado en nuestras sociedades es injusta, pues las responsabilidades están depositadas en las familias y, dentro de ellas, en las mujeres, y las desigualdades se agudizan aún más por las diferencias territoriales y socioeconómicas entre los hogares (Rodríguez Enríquez, 2019).

Ahora bien, ¿qué características presenta el trabajo de las mujeres dentro de la horticultura? En el caso de Mendoza, no existen antecedentes que profundicen sobre las relaciones de género dentro de esta actividad, constituyendo un área de vacancia, aun cuando disponemos de pesquisas sobre trabajadoras –algunas de ellas bolivianas y nortenas– en otras actividades agrícolas y agroindustriales (Pizarro y Moreno, 2016; Linardelli, 2019, 2020; Mingo, 2011, 2015). Otros datos importantes son, por un lado, que la horticultura no ha atravesado procesos de feminización de su mano de obra –como en

la producción frutícola y agroindustrial– y, por otro, que las contribuciones productivas de las mujeres a la actividad se encuentran altamente invisibilizadas (Linardelli, 2020; Ataide, 2019; Trpin, Rodríguez y Brouchoud, 2017).

Los antecedentes directos relacionados con la división sexual del trabajo que nos gustaría resaltar aquí pertenecen en gran medida al cordón hortícola de La Plata. Las autoras describen que gran parte de las familias viven en la chacra¹³ donde trabajan y que dicha contigüidad espacial facilita que las quinteras junto a sus hijos/as circulen fácilmente y en corto tiempo entre la vivienda y los cultivos. Esto posibilita la intensificación del tiempo de trabajo de las mujeres, de tal modo que logran responder a los requerimientos de mano de obra agrícola y a las exigencias domésticas y de cuidado, que ocurren muchas veces en simultáneo (Martínez et al., 2019; Ambort, 2019, 2022). Insaurralde y Lemmi (2018) agregan que, a esa doble presencia productiva y reproductiva, se les adicionan las tareas comunitarias que terminan por configurar una triple jornada laboral.

Ataide (2019) explica que las mujeres migrantes bolivianas ingresan a un nicho laboral segmentado por etnia/nacionalidad y género, que las ubica en lugares desventajosos con relación a sus patrones, pero también a sus parejas en el ámbito del hogar. Todas estas autoras coinciden en resaltar la potencia y las posibilidades que abren los procesos colectivos, las redes, la contención y reflexión entre mujeres –comadres, vecinas y amigas– para contrarrestar las desigualdades de género que viven cotidianamente (Insaurralde y Lemmi, 2018; Ataide, 2019; Ambort, 2022).

¹³ Chacra es el término español tomado del quechua *chakra/chaqra* que significa “Terreno labrantío, campo o tierra de labor, tierra sembrada” (Laimé Ajacopa, 2007). En la actualidad se la suele asociar a la producción de hortalizas en explotaciones de pequeña escala que rodean y abastecen a las ciudades.

Economía popular, producción de alimentos y cuidados comunitarios

En Argentina, el sector de la Economía Popular (EP), donde se ubica la UTT, ha sido impulsado en el devenir político de muchas de las organizaciones de desocupados/as fruto de la crisis en 2001 y, en la actualidad, presenta una fuerte composición migrante (Gago, Cielo y Gachet, 2018). Aúna una población muy heterogénea de trabajadores/as no asalariados, habitualmente definidos como informales y precarios/as, que han tenido que “inventarse su trabajo” para vivir e incluye a una gran diversidad de actores, desde recolectores/as de residuos urbanos, costureros/as, campesinos/a, hasta quienes atienden comedores, merenderos y realizan apoyo escolar (Fernández Álvarez, 2020).

En este contexto, la ampliación de las políticas públicas relacionadas con las contraprestaciones monetarias ha dado un fuerte impulso al sector (Gago, Cielo y Gachet, 2018). En su definición y puesta en valor resulta clave la conformación de la Central de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP) en 2011 y, en 2019, la Unión de Trabajadores/as de la EP (UTEPE). Ambas organizaciones han reivindicado a sus afiliados/as como trabajadores/as, a sus actividades como trabajo y a su organización como sindicato, disputando las clasificaciones de los organismos internacionales (Bertolotti, Ortubia y Ramírez, 2021).

En este recorrido, la Agricultura Familiar (AF) pasó a conformar un sector estratégico dentro de la EP, como base de la soberanía alimentaria de la población rural, periurbana y urbana (CIPAF, 2006), aún frente a los constreñimientos que impone el modelo de desarrollo agrario asentado en la producción de bienes exportables, tecnología intensiva de insumos y capital, que favorece a las economías de mayor escala. Numerosos estudios en América Latina y en Argentina (Schivavoni, 2010; Fornari, 2008; Feito, 2014) han puesto de manifiesto que la AF tiene el potencial necesario para aumentar la oferta de alimentos y mejorar las condiciones de vida de las poblaciones rurales. En este marco, la AF puede asumir un rol fundamental en la diversificación de la matriz productiva nacional y de los actores que en

ella participan (Manzanal, 2005), así como en la difusión de la agroecología y las cadenas cortas de comercialización, que otorgan a los consumidores garantía de acceso a productos saludables, mediante nuevas estrategias de abastecimiento (Feito, 2021).

Además, debemos señalar que los movimientos sociales de la EP forman parte del diamante de cuidado, es decir, son actores del ámbito comunitario que, junto con las familias, el Estado y el mercado, producen y distribuyen cuidados de forma interrelacionada (Rodríguez Enríquez, 2015). Es más, estas organizaciones cubren, a partir de estrategias colectivas, parte de las insuficiencias de las políticas estatales en este campo. De allí que en Argentina una gran cantidad de jardines, guarderías, centros comunitarios, comedores, merenderos y cooperativas son impulsadas en el marco de redes y organizaciones de la EP (Zibecchi, 2015, 2022; Causa y Ojam, 2008; Campana y Rossi Lashayas, 2020), que durante la pandemia fueron catalogadas como esenciales (Gavazzo y Nejamkis, 2021).

Todo esto se enmarca en una resignificación de la noción de trabajo que acompaña la EP. El trabajo no se limita a la capacidad de generar un ingreso, sino que se asume como la posibilidad de “mejorar la vida” de quienes forman parte de la organización y sus familias, de vecinos/as y barrios (Zibecchi, 2015; Fernández Álvarez, 2019). El cuidado se torna visible como un trabajo de sujetos colectivos, que se orienta a sostener la vida cotidianamente (Vega Solís y Martínez Bujan, 2017).

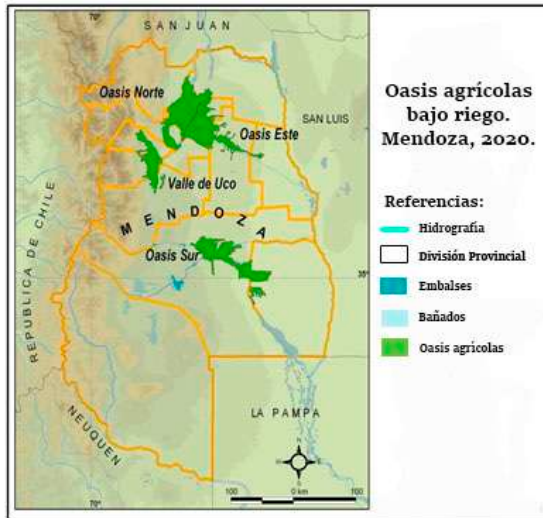
Las modalidades de cuidados comunitarios son fundamentales, especialmente para mujeres migrantes que tienen mayores dificultades para acceder a servicios de cuidado de distinto tipo (Magliano, 2020; Rosas, 2018) y, en términos de Zibecchi (2022), abre la puerta a una forma de politicidad específica que habilita inscribir acontecimientos y experiencias de la vida privada y personal en un proyecto público y colectivo, donde los cuidados están en el centro de las preocupaciones.

Descripción del caso y de los/as actores/as involucrados/as

Horticultura en Mendoza, sus dinámicas territoriales

Para una comprensión situada de la horticultura y sus actores, es necesario considerar las particularidades territoriales de Mendoza. La escasa disponibilidad de recursos hídricos asociada a las condiciones ambientales restrictivas de las regiones secas, junto a decisiones y proyectos político-económicos que se sucedieron en gran medida desde la conformación del Estado nación, ha derivado en una configuración territorial segmentada. De esta manera, se conformaron, por un lado, pequeñas superficies de oasis irrigados (en la actualidad representan el 4,8% del total de la superficie), que concentran la actividad agrícola y la mayoría de la población. Y por otro, zonas no irrigadas, desprovistas de cursos superficiales de agua, lo que las vuelve inadecuadas –dada su baja productividad– para la agricultura comercial. Este extenso territorio es habitado principalmente por población rural dispersa, en parte dedicada a la ganadería extensiva (Montaña et al., 2005).

Carta 1. Oasis agrícolas bajo riego



Fuente: SIG DESER, LADYOT-IADIZA, CCT CONICET, Mendoza.

Asimismo, desde finales del siglo XIX la imagen e idea de prosperidad provincial se construye paulatinamente alrededor de la actividad vitivinícola, aun cuando la economía agropecuaria sobrepasa sus límites, e incluye otras producciones y agroindustrias que se despliegan en territorios irrigados –la horticultura y la fruticultura, por ejemplo– y no irrigados, tales como la ganadería de cría.

Si bien los antecedentes de la horticultura en Mendoza son de larga data –desde finales del siglo XIX– (Carballo Hiramatsu, 2021), la década del ochenta fue particularmente relevante pues, contra la tendencia de los fenómenos ocurridos a nivel nacional, la superficie hortícola crece en la provincia y le gana terreno a la vitivinícola en un contexto de crisis de esta última actividad (Carballo Hiramatsu e Ivars, 2018). Los aumentos se registran en Maipú, Lavalle y Guaymallén. Otros aspectos que contribuyen en esa dirección son la expansión del oasis hacia la frontera entre Maipú y Lavalle por la posibilidad de aprovechar fuentes hídricas subterráneas y el crecimiento próspero del cultivo de ajo para exportación (Carballo Hiramatsu, 2019, 2021).

Actualmente, es la tercera actividad agrícola por superficie –luego de la vid y de la fruticultura–, no obstante, es la que mayor cantidad de mano de obra requiere (SAF, 2016; Salatino, 2020). Para 2018, la superficie hortícola era de 32.054,4 ha. y existían 2.724 Explotaciones Agropecuarias (EAP) en producción (CNA, 2018, datos provisorios).

El Oasis Norte y el de Valle de Uco son los que concentran la mayor superficie implantada. El primero de ellos se caracteriza por una horticultura de perfil de cinturón verde. Allí, Maipú condensa la mayor superficie (6.862 ha.), seguido por Lavalle (3.518 ha.), Luján (2.861 ha.) y Guaymallén (1.998 ha.). En el segundo, la producción es especializada en hortalizas pesadas (ajo, papa, zapallo, tomate, zanahoria y choclo) y son San Carlos y Tupungato los departamentos que resaltan con 4.167 ha. y 3.810 ha. en producción respectivamente (CNA, 2008 según análisis de Carballo Hiramatsu, 2021, 2019; Salatino, 2020). Estos 6 departamentos concentran aproximadamente el 78% de la superficie provincial total (29.860 ha.).

Las principales dinámicas territoriales que identifican distintos/as investigadores/as en la horticultura en el Oasis Norte –y en su interior, en nuestra zona de interés– refieren a distintos procesos: la escasez hídrica que limita la cantidad de tierra productiva; el avance urbano sobre los contornos rurales que promueve la relocalización de los productores; procesos de reconversión hacia la horticultura; expansión de la frontera agrícola-hortícola y aumento de la concentración de la producción junto a la tendencia creciente hacia la horticultura especializada con destino agroindustrial y al mercado exterior (SAF, 2016; Dalmasso y Musetta, 2020; Carballo Hiramatsu, 2021, 2019; Dalmasso, Aloy y Vitale, 2019; Van den Bosch y Brés, 2021).

La expansión urbana sobre tierras de cinturón verde que se encuentran próximas al Área Metropolitana de Mendoza, es una problemática relevante. Tal como sostiene la SAF (2016), es un asunto que compromete no solo a productores/as hortícolas, sino las posibilidades y costos de abastecimiento de alimentos frescos de la población que reside en la ciudad. Afecta con fuerza desde los años noventa por la proliferación de barrios cerrados, en los departamentos de Luján y Maipú, y en áreas de Guaymallén, con el agravante de que constituyen tierras de gran riqueza agroecológica (Carballo Hiramatsu, 2021).

Respecto de los distritos que conforman el caso de estudio, los antecedentes informan que Rodeo del Medio, por su proximidad y conectividad, ha surcado procesos de urbanización que impactaron fuertemente en zonas agrícolas (Van den Bosch y Brés, 2021); no así Fray Luis Beltrán, donde Dalmasso y Musetta (2020) señalan que la urbanización sucedió “en el suroeste del distrito, permitiendo conservar el uso del suelo agrícola en el noreste” (p. 74).

Los estudios también indican que gran parte de la expansión agrícola del Oasis Norte se localizó en la frontera entre Lavalle y Maipú, proceso que involucra a los distritos en cuestión. Según Carballo Hiramatsu (2021), la expansión agrícola en los bordes del Oasis sucedió en el norte de Fray Luis Beltrán (Maipú), en La Holanda y en Paramillo (Lavalle). Medianos y grandes empresarios hortícolas expandieron

su actividad, en gran medida especializada en hortalizas pesadas y dando lugar a procesos de concentración de la producción.¹⁴ El corrimiento de la frontera agrícola en Beltrán está corroborado por datos censales pues en el período 1988-2008 la superficie implantada se incrementó un 29% (Van den Bosch y Brés, 2021). Otra investigación de cambio en el uso del suelo que utiliza como herramienta imágenes satelitales confirma este mismo proceso para Rodeo del Medio (Rojas et al., 2020, en Dalmasso y Musetta, 2020).

Un aspecto adicional para destacar es que ambos distritos en el período intercensal 1988-2008 fueron perdiendo su vocación vitivinícola, y, en una parte de los casos, las fuentes señalan que la horticultura avanzó sobre explotaciones con vid (Dalmasso y Musetta, 2020). En Beltrán, las explotaciones vitícolas se redujeron casi a la mitad y se pasó de un sistema hortícola vitícola a otro hortícola diversificado. Rodeo del Medio está caracterizado como una zona de tradición hortícola, históricamente compuesta además por EAP vitícolas, que también perdieron relevancia en el período analizado (Van den Bosch y Brés, 2021).

En síntesis, la horticultura viene surcando distintos cambios y enfrenta los desafíos que impone la configuración territorial de Mendoza. La actividad se mantiene, inclusive crece pese al avance urbano, promueve la extensión del oasis y absorbe explotaciones vitícolas. En las últimas décadas, además, ha posibilitado para algunos productores y empresas procesos de concentración.

Con la pretensión de avanzar sobre un campo poco explorado por la producción científica local, sostenemos que “la prosperidad” económica de algunos pocos, y quizás el mantenimiento en la actividad de los propietarios de explotaciones pequeñas, se apoya en el predominio de una relación laboral que permite desentenderse de

¹⁴ Dalmasso y Musetta también refieren a esta expansión y la definen como “diseminación por concentración” que significa “que las explotaciones de mayor tamaño amplían sus superficies implantadas en los lugares de reciente expansión de cultivos, sin necesariamente mudar sus explotaciones cercanas al AMM, y a costa de la pérdida de explotaciones pequeñas” (2020, p. 66).

los principales riesgos productivos y de comercialización, y por ese motivo es importante hablar de las familias que afrontan cotidianamente la (re)producción, a partir de formas de organizar el trabajo con rasgos campesinos.

Caracterización de las familias que integran la UTT (Regional II)¹⁵

El caso de estudio se sitúa en los distritos de Rodeo del Medio (RM) y Fray Luis Beltrán (FLB) del departamento de Maipú, área de influencia de la Regional II de la UTT, que cuenta con un aproximado de 290 asociados/as y que se compone de 5 bases: Ruta 31, Km. 31, Zona Este, General Ortega y 4 de Abril.¹⁶ Esta organización surge ligada a los y las trabajadoras del cinturón verde en el AMBA hace 12 años. En la actualidad, nuclea alrededor de 20.000 familias de 18 provincias argentinas, entre ellas Mendoza, donde tiene presencia desde 2019.

Estos dos distritos forman parte del Cinturón Verde u Hortícola de la provincia¹⁷ que se destaca, como otros del país, por constituir producción agrícola diversificada y por abastecer con verdura en fresco a las zonas urbanas cercanas, en este caso el Área Metropolitana de Mendoza, y a otros mercados de origen nacional. Pese a ello, se advierte el incremento de la horticultura especializada en variedades pesadas, con destino agroindustrial y al mercado exterior (Carballo Hiramatsu, 2021; Dalmaso y Musetta, 2020).

¹⁵ Para la caracterización general del caso retomamos los resultados de la encuesta realizada que, si bien no constituye un muestreo representativo, brindan información extendida y válida, si la ponemos a dialogar con otras fuentes primarias y secundarias.

¹⁶ Debemos aclarar que General Ortega y 4 de abril son de reciente creación y tienen muy pocos asociados.

¹⁷ El cinturón verde comprende, además, a San Roque y parte de Coquimbito (Maipú), a las áreas agrícolas de Guaymallén y a los distritos de La Pega y Las Violetas (Lavalle) (Van den Bosch y Ruggeri, 2014; Dalmaso y Musetta, 2020).

Carta 2. Área de estudio



Fuente: Elaboración propia, 2022.

Según lo investigado, la población encuestada nacida en Bolivia alcanza el 50%, mientras que el porcentaje restante nació en Argentina y en gran proporción descende de migrantes bolivianos/as. Las zonas de residencia más habituales son Los Álamos y Km. 31 en FLB, y Ruta 31 y Colonia Bombal en RM. Respecto de la estructura y composición familiar, predominan familias nucleares de entre 4 y 6 integrantes (25 casos), con hijos/as (33 casos), en edad pre-escolar (11 casos) y escolar primaria y secundaria (18 familias tienen integrantes de entre 5 y 9 años y 18 tienen de entre 10 y 17 años). Este dato es relevante puesto que nos indica el peso de las responsabilidades de cuidado, en especial de chicos/as menores de 4 años, y la disponibilidad de mano de obra para el trabajo en la chacra. Según manifiestan las/os encuestados/as, los niveles de escolarización son altos, y solo se registran algunos adolescentes que trabajan y no continuaron sus estudios medios.

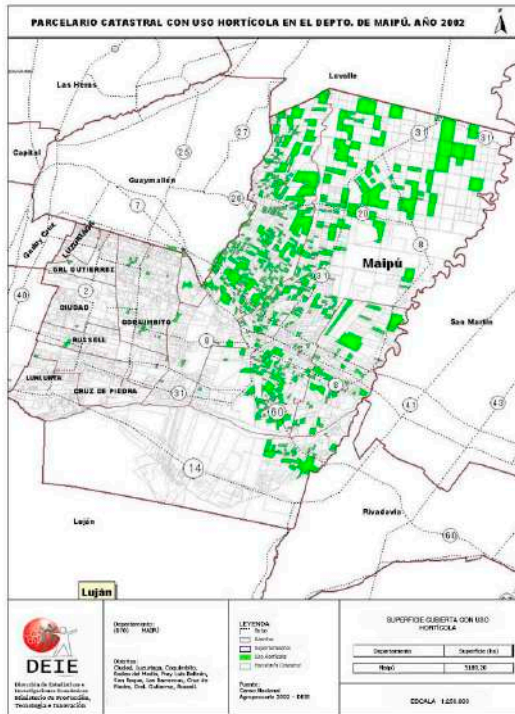
Los ingresos mensuales derivados de prestaciones estatales devienen principalmente de la AUH extendida en los hogares, hecho asociado a la cantidad de niños/as y adolescentes escolarizados/as. Le siguen en orden el “Potenciar Trabajo” (anteriormente Salario Social Complementario), y en 7 casos se manifiesta no recibir ninguna prestación estatal mensual, mientras que 6 encuestados/as no responden.

La ocupación más difundida de los/as integrantes jóvenes y adultos/as es “chacarero/a” o bien “agricultor/a”, según sus propias expresiones. También encontramos personas que se identifican como

obreros/as rurales y es común que los/as mismos/as chacareros/as desarrollen aparte trabajo agrícola estacional en distintos momentos del año.

Observamos que del total de encuestados/as (42), 35 forman parte de familias agricultoras; de estas, el 80% (28 casos) reside en la misma explotación agropecuaria y el 77% (27 casos) laboran la tierra bajo contratos de aparcería que se caracterizan por destinar entre el 20 y el 30% de la producción a la familia productora, y el resto al propietario de la tierra, salvo arreglos excepcionales.

Carta 3. Uso del suelo hortícola y rutas, Maipú (2002)



Fuente: Dirección de Estadísticas e Investigaciones Económicas, Gobierno de Mendoza.

En todos los casos relevados, salvo uno de ellos, la producción es tradicional, por lo que se hace uso de agro insumos, y en su mayoría está destinada a la producción de variedades pesadas (zapallo, cebolla, ajo, zanahoria, papa) y hojas verdes (lechuga y acelga, especialmente).

La superficie trabajada por las familias aparceras varía entre 1 y 23 hectáreas, aunque la mitad de los encuestados/as se hace cargo de entre 2 y 4 hectáreas, en las que en un 50% de los casos son atendidas en forma permanente por una pareja de chacareros (17 casos), que a su vez recibe ayuda de otros/as integrantes a través de redes de parentesco (turna-vueltas 20 casos), o contrata a trabajadores/as estacionales (15 casos).

En cuanto a la maquinaria, el 70% utiliza tractor provisto por el patrón o empresa, y se descuenta del porcentaje que recibe al finalizar la cosecha. Otro 17% lo alquila y asume su costo, mientras que en un 13% de los casos se trabaja “con burro”, “mular” o “a mano”.

La información sistematizada pone de relieve la ausencia de injerencia en los procesos de comercialización en casi un 70% de los casos, donde se ocupa el dueño de la tierra, mientras que en un 25% se ocupa la familia chacarera y solo en un 5% tiene injerencia en la decisión sobre la venta. Esta última se efectúa en chacra casi en un 60% de los casos (26), mientras que en 6 casos (17%) la venta se realiza en mercados cooperativos o ferias.

Sobre la base de esta descripción procedemos a sintetizar los resultados más importantes de nuestro diagnóstico sobre los cambios y continuidades en estas áreas de la vida durante la pandemia.

“La gente que compra verduras no ve el sacrificio que el agricultor hace”

Como hemos referido previamente, los contratos de aparcería constituyen un mercado de trabajo segregado por clase, raza y etnia/nacionalidad, donde se ha concentrado la migración andina –especialmente boliviana– y sus descendientes, que cuentan con 2 y 3 generaciones abocadas a esta producción:

Si vos escuchas por la radio que buscan chacareros se especifica: “familia boliviana y familia grande”... “familia boliviana, peruana” (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Es que la mayoría de los que agarran chacra son todos paisanos (comentario de asistente, taller 2).

En chacra criollos yo no he visto (comentario de asistente, taller 2).

Estas formas de segregación permiten explicar el proceso mediante el cual la dinámica del capitalismo moderno conduce a que las actividades más inestables y peor remuneradas tiendan a ser ocupadas por trabajadores/as migrantes, aspectos analizados en Argentina por algunos autores a partir de las categorías de ‘etnicización de las relaciones de producción’ (Halpern, 2005) y ‘racialización de las relaciones de clase’ (Margulis, 1999). En el caso de referencia, este mecanismo permite contar con el aporte de una mano de obra especializada en la producción hortícola, que adquiere estos conocimientos en largas trayectorias que se remontan a sus pueblos de origen y se robustecen por sus experiencias adquiridas en su articulación como mano de obra estacional (Trpin y Pizarro, 2017).

Lo cierto es que esta clase de relaciones laborales bajo contrato presentan un conjunto de particularidades que tornan compleja su demarcación, al tiempo que vuelven muy precarias las condiciones de trabajo y de vida de las familias chacareras.

En primer lugar, porque las familias se comprometen a aportar todo el trabajo necesario para llevar adelante los cultivos. Ello implica poner a disposición la capacidad de trabajo de todo su grupo familiar y en los momentos de mayor demanda, movilizar, además, trabajo adicional a través de la contratación de trabajadores/as, o recurriendo al sistema de “torna-vuelta”, versión local del *ayni* andino que se sustenta en base a vínculos de reciprocidad y paisanaje. Este sistema funciona como sostén adicional ante los momentos de mayor demanda de trabajo, apelando a la vivencia de comunidad y

a prácticas de ayuda mutua¹⁸ (Carballo Hiramatsu e Ivars, 2018; Schejtman, 1980; Moreno, 2017).

Por otro lado, como ya señalamos, la modalidad de aparcería permite eludir el costo en mano de obra ante inclemencias climáticas o dificultades en la venta, circunstancias ambas muy frecuentes, en que las familias chacareras quedan sin remuneración alguna, después de meses y temporadas enteras de trabajo. Frente a este riesgo es que muchos/as asocian la actividad a un juego de azar:

Es una lotería la chacra (Fabricio, 28 años, RM, taller 1).

Porque la chacra es como una lotería o una quiniela, vos sacás y vos decís le voy a apuntar a este numerito (Rafael, 54, RM, entrevista).

La lógica que subyace en la predisposición de asumir este riesgo se basa en la posibilidad de multiplicar los frutos del trabajo y alcanzar un capital que permita hacer algún progreso:

Uno cuando planta en la chacra... invertís todo, que te quedás seco, te quedás corto, con la fe de que vas a recuperar el doble o el triple después de esos meses (Emilia, 22, RM, entrevista).

No obstante, aun en contextos favorables de “buenas cosechas” que logran venderse, el porcentaje recibido por las familias viene en franco retroceso y cubre cada vez menos necesidades cotidianas:

Si, todo te descuenta. El veneno, ponele, vendió tal cosecha: es tanto, menos esto, esto, esto. Y uno, también cuando va, cuando va a cobrar, tiene anotado y más o menos sabe un cálculo de todo el descuento que nos hacen, y decís “bueno, esto es lo que te queda” (Olivia, 35, FLB, taller 1).

Esta situación ha llevado a algunos autores a plantear que esta forma de organización del trabajo se asemeja mucho a una asalarización

¹⁸ John Murra sostenía que “el hombre andino poseía como un recurso económico a otros seres humanos ligados a él por lazos de parentesco y reciprocidad” (1975, p. 117).

encubierta y fuertemente precarizada, indisociable de la tolerancia estatal a la degradación de las condiciones generales del trabajo y de vulneración de derechos de muchas familias migrantes (García, et al., 2015; Carballo Hiramatsu, 2019):

Vos quieres entrar como chacarera en una finca, y ellos te dicen “bueno, tu porcentaje va a ser de 17%”. Entonces, si de toda la cosecha se vende y se paga 1 millón. De ese millón solamente tenés el 17% de ganancia, por la mano de obra que vos pusiste. Por todos los días que vos estuviste ahí trabajando. Porque son ellos los que se encargan de poner maquinaria, y mientras más máquinas y más trabajo ellos ponen, menos es tu porcentaje. Entonces es difícil para las compañeras (Mariel, 20 años, RM, taller 1).

Para afrontar estas dificultades, muchas familias recurren cada vez más a la diversificación de ingresos frente a una inserción que no brinda estabilidad ni garantiza la reproducción cotidiana del grupo doméstico. Por este motivo, los momentos de menor actividad en las propias parcelas suelen complementarse con inserciones estacionales extraprediales de parte de los/as integrantes activos/as del grupo familiar:

Sí, se sale a buscar changuitas, en eso sí (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Mi hermana que lleva chacra, por ahí, ella siempre necesita ayuda, entonces voy (Daiana, entrevista).

Por ejemplo, ahora, estos 2 días estaba atando viña (Natalia, 40, FLB, taller 2).

Según estos contratos, los dueños de la explotación se comprometen a ofrecer una vivienda; sin embargo, en muchos casos son reducidas en tamaño, no cuentan con gas natural y deben compartir el baño entre varias familias. El hecho de incluir “la casa” añade un plus que resta autonomía a las familias aparceras, ya que en muchos casos aceptan malos tratos por temor a perder la vivienda –“el hogar”– del grupo familiar:

[¿Y cómo son las casas?] “Precarias”. “Hay que pelearles para que más o menos te remodelen” (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Nomás 2 habitaciones les dan. Y un solo baño para compartir con un montón de familias. Y el baño afuera en otro lado, compartido (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

¿Y qué haces si tenes hijos? ¿A dónde te vas si no tenés otro lugar? Uno se asegura lo que ya tiene (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Patrones, arreglos y territorios

Surge de nuestras indagaciones la posibilidad de diferenciar dos territorialidades en el caso de estudio. Por un lado, zonas periurbanas como Colonia Bombal (RM), conformadas por explotaciones pequeñas, una porción de ellas con derecho a riego y dedicadas en parte a las hojas verdes. En estos lugares tienen problemas relativos al avance urbano sobre tierras productivas y a la inseguridad ciudadana, sufren robos en sus viviendas e inclusive en sus cultivos:

*Fotografía 4. Colonia Bombal y el avance urbano, trabajo de campo.
12/08/2022*



Fuente: Archivo personal del equipo de trabajo.

Bueno, pero ahora va a quedar todo cerrado. Es un barrio privado eso, lo están cerrando, ahí en la orilla... bueno esto lo van a hacer más para fin de semana me parece. Y bueno y otros para vivir, como ellos que están ahí [¿Y estas son todas tierras con derecho a riego también o no?] sí [...] Y acá por ejemplo... tenés loteo acá, tenés loteo allá, te conviene hacer loteo acá, en vez de chacra. No... pero la tierra es muy buena (Fabricio, 28, RM, entrevista).

Nosotros allá nos robaron tres veces, pero nos dejaron todas las veces sin nada. Nos desvalijaron la casa mientras que trabajábamos acá y... nos vinimos acá, pero por los chorros, nos robaron tres veces ¿vos sabés lo que es llegar a tu casa y no tener nada? (Mercedes, 44, RM, entrevista).

Pese a esto, tienen una mayor cercanía a los mercados concentradores y es por donde circulan habitualmente acopiadores que compran la producción en chacra. También se encuentran más conectados, por la cercanía y por las mejores vías de comunicación, con comercios y distintas instituciones públicas y privadas (bancos, municipalidad, escuela, efectores de salud):

Es el tema de la distancia, porque los que más se manejan con el tema de la verdura ¿quiénes son? Los ferieros ¿y qué es lo que les conviene? ¿Comprarte una verdura acá en la Bombal o allá donde viven ustedes? Es obvio que van a venir acá (Fabricio, 28, RM, taller 1).

El tamaño de la explotación incide diferencialmente en otros aspectos de la organización del trabajo ya que, en fincas más pequeñas y bajo relaciones de parentesco consanguíneas o rituales (Albó, 1975; Albó y Mamaní, 1980), priman los arreglos “de palabra”:

Mis hermanos, los mayores, ellos alquilan a otra persona. Y a la vez, ellos cuando alquilan, nos dan parte de la tierra a porcentaje (Emilia, 22, RM, entrevista).

La información recabada hasta el momento alude a contextos en que los arreglos pueden ser “más charlables” y las familias tienen una mayor incidencia en la fase de comercialización. En las encuestas realizadas, el 10% de las familias asociadas manifestó en esta línea: “algunas veces vendemos juntos y otras separados”, “tengo opción de vender por mi cuenta”, “buscamos precio con mi patrón”, lo que demuestra en estos casos una mayor autonomía en la comercialización de su porcentaje:

Es según el patrón como te digo, hay patrones buenos. Mi papá lleva 23 años en la finca, pero es charlable. Ellos te dicen, si encontró un precio y él se queda ahí, y vos lo podés vender, véndelo dice “si no encontrás lo vendemos juntos”, pero es como dice él, hay gente que vos lo charlas y lo podés vender, pero hay gente así que no (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Por otro lado, las zonas que se extienden desde la Ruta 20 hacia el norte de estos dos distritos, llegando a los límites con el departamento vecino de Lavalle presentan un panorama diferente. En estas latitudes es donde se expandió la frontera agrícola con inversiones en los sistemas de riego, tal como indicamos anteriormente. Nos referimos, por ejemplo, a las familias que residen en FLB, que se hallan más distantes de los principales dispositivos de acopio y de comercialización local.

En estos territorios predomina la concentración de la producción en explotaciones de gran tamaño, que alojan a cientos de familias chacareras. Se dedican a la horticultura especializada en variedades pesadas, con utilización de agua subterránea. Existe una mayor escasez hídrica expresada en términos como “en esta parte nos corre el desierto”, dificultando aún más las condiciones de reproducción:

De igual manera para la zona más alejada no hay ningún productor propio, ninguno. Allá son capaz que 5 nada más los patrones que controlan toda la zona. 5 personas. Tenés: Morales, Sane, tenés Rich, que son 4 de los más grandes. Después tenés, frente a la finca Cartelone,

que también pertenece al hermano de Sanes, Campo Grande, que es herencia (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Aparte la producción depende de la zona. Por ejemplo, allá donde vivimos nosotros, que es ruta 31, por ahí mucha hoja no tienen, es más zapallo [¿Es la disponibilidad de agua, no?] Claro, la calor también (Natalia, 40, FLB, taller 1).

En estos casos, las familias paisanas establecen arreglos con figuras empresariales que involucran la formalización de contratos con patrones criollos. De todos modos, que los contratos resulten más o menos formalizados no redundan en mejores condiciones de trabajo y contratación, ya que se encuentran lejos de garantizar los derechos como trabajadores/as de las familias chacareras:

Se hacen contratos, porque el contrato a vos te asegura que, por un decirte, al patrón le agarra la loca y te echa. Y si vos no tenés un papel que diga que estás ahí, te pueden sacar, si total la tierra y la casa son de ellos (Marisa, 29, FLB, taller 1).

El cierre de Marisa es contundente, ya que plantea que la firma de un contrato permite salvaguardarse frente a ciertas situaciones “extremas” como un desalojo repentino de un patrón “que le dio la loca”.

Asimismo, existe un manejo diferente con relación a la provisión de mano de obra estacional en los momentos de mayor demanda, ya que en fincas grandes se contratan cuadrillas “y eso lo pone el patrón y después te descuenta en el porcentaje” (Marisa, 29, FLB, taller 1). Aunque reciben mayores descuentos, las entrevistadas manifestaron que el hecho de vivir y trabajar en una gran explotación les permitía acceder a muchas fuentes de trabajo estacional con las cuales complementar los ingresos diarios, a pesar de recibir ingresos levemente menores que los/as trabajadores/as “de afuera” contratados/as en forma estacional:

En nuestro caso llevamos chacra, y cuando tenés un tiempito, trabajamos en otra cosa “al tanto” o “al día”, porque hay mucho trabajo,

pero siempre te pagan menos [...] Así que trabajo siempre hay, que nunca te falta trabajo, como que te garantizan el trabajo, aunque el pago es menos (Mariela, 50, RM y Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Las empresas grandes de este sector ostentan una posición que les permite cerrar la cadena de valor abarcando los eslabones de producción, acopio y distribución/venta a supermercados, ferias y el mercado internacional. De esta forma se pone en evidencia que cada porción extra apropiada de los momentos del proceso les favorece, información que aparece en las entrevistas donde se indica que los patrones grandes bajo ninguna circunstancia permiten vender de forma autónoma la producción:

No porque él lo hace todo. Él tiene su galpón, lo embala, lo exporta. Él no pierde porque de ahí va para la empresa de ellos. Él hace todo el circuito. Vos lo que hacés es: lo cuidás y ya está. Él cosecha, él lo saca, él lo vende y él lo exporta (Mariela, 50, RM, taller 1).

Incluso no podés. Él te puede sacar el zapallo a \$7, vos conseguís otro comprador que te pague más y no podés. Te dice “separa tu parte” o capaz ni te da tu parte “y te me vas”, “te hago la liquidación y te vas”. No tenemos ese derecho para hacerlo (Mariela, 50, RM, taller 1).

Podemos pensar que estas condiciones pueden conllevar al establecimiento de relaciones de poder más abusivas, ya que se les paga siempre una proporción mucho menor que los precios de mercado. En ello inciden otros factores como la transparencia en los términos de la venta, ya que las familias desconocen los precios reales de intercambio de sus productos:

Te sacan la siembra sin precio, vos te enteras cuando te hacen la liquidación. Vos te enteras, averiguas en otro lado, y más o menos... y no te pagan ponele que en la otra finca de al lado están pagando el kilo de zapallo a \$18. Pero a vos te lo van a pagar a \$7 (Mariela, 50, RM, taller 1).

Asimismo, los plazos entre la venta y el cobro suelen dilatarse hasta un año, lo que en países de alta inflación como Argentina licúa las retribuciones. Esta prolongada espera obliga a muchas familias a solicitar adelantos para cubrir gastos básicos, exponiéndolas a malos tratos y arbitrariedades de toda clase:

Al año a veces, en la finca en la que nosotros estamos, que somos tres compañeras, al año, nosotros sacamos zapallo en enero y vamos a cobrar recién en el otro enero (Mariela, 50, RM, taller 1).

[¿el tema de los adelantos es algo habitual?] Es habitual, más si tiene hijos y un padre que si le falta comida ¿Qué vas a hacer? Le vas a ir a pedir adelantado para darle al hijo para la escuela, para que coma, para que se vista. Y le vas a pedir. Y cuando vas a cobrar la cosecha.

En definitiva, se trata de relaciones marcadamente asimétricas entre familias aparceras y patrones “menos charlables” que socavan aún más las condiciones de reproducción de las familias chacareras:

Hay otros patrones que son muy gronchos, son muy malos, muy toscos y no (Marisa, 29 años, FLB, taller 1).

Pero él siempre te paga menos, toda la producción que nosotras tenemos, siempre es menos. Vos la peleás pero igual salís perdiendo, porque se hace lo que el patrón dice, porque él te tiene que pagar... Y si reclamás, está mal visto, te dice “bueno ¿no te gusta? Te vas”, “Termina el contrato y anda buscándote otro lugar” (Mariela, 50, RM y Marisa, 29, FLB, taller 1).

Vemos entonces que la lógica económica de perfil campesino que ponen en funcionamiento estos grupos domésticos es subsumida por los procesos de acumulación en destino y provoca la superexplotación de la fuerza de trabajo familiar expresada en remuneraciones por debajo del salario mínimo e informalidad laboral (Ambort, 2019), que suelen combinarse en muchos casos con el trabajo extrapredial de una parte de sus miembros para diversificar las fuentes de ingreso.

Bajo este contexto de gran precarización, aunque con matices diferentes, en marzo de 2020 se desató la pandemia de COVID-19 que expuso a las familias aparceras a una situación sin precedentes. A continuación, daremos cuenta de esta experiencia particular de la actividad hortícola en nuestras áreas bajo estudio.

Incidencia de la pandemia en la producción y comercialización hortícola

“Acá la pandemia no afectó mucho”, “seguimos trabajando igual”, “chacra no espera, hay que trabajar” (encuestas Regional II). Algunas de estas frases se han reiterado como mantras tanto en las encuestas como en los talleres que realizamos, a propósito del impacto de la pandemia en la producción de hortalizas. Por ejemplo, Marisa nos señalaba en la apertura del primer taller:

En la finca no se sintió tanto [...] por lo menos mi papá con mis hermanos no lo sintieron tanto, porque ellos siguieron trabajando normal (Marisa, 29 años, FLB. taller 1).

Es decir que al tornarse central la provisión de alimentos en pandemia, el trabajo de las familias chacareras se volvió “esencial” y ello les permitió continuar al menos con la rutina diaria de trabajo. Además, por el hecho de vivir en zonas rurales con una menor concentración poblacional, se percibió un menor temor de contagio y “encierro” respecto de los habitantes de áreas urbanas. Sin embargo, a medida que avanzaba el tiempo y el virus se esparcía progresivamente, esta suerte de protección por el mayor aislamiento comenzó a tambalear:

Pero si yo vi que se sintió normal, más ir y trabajar, estar. No era lo mismo que acá [el pueblo], que venías y estaban los locales cerrados (Mariel, 20, RM, taller 1).

Porque después te enteras que el padre o la madre de él, de ella, se enfermó, y que está mal. Y ahí puta, ya empezaron a caer un poquito más en que había que cuidarse ¿me entendés? (Fabricio, 28, RM, taller 1).

En este contexto, la continuidad laboral implicó una mayor exposición a contraer la enfermedad y, dada la precariedad de sus condiciones de trabajo, a grandes limitaciones para afrontar problemas de salud y de otra índole relacionados al COVID-19. Para las familias trabajadoras esta situación significó transitar la disyuntiva entre la necesidad de trabajar y la necesidad de cuidar la salud:

No, insumos para el trabajo yo creo que ninguno lo ha tenido. Lo han tratado de pasar lo más normal posible por el tema del trabajo, que, si o si tenían que ir a ayudar, a sacar las cosechas y todo eso. No podías decir “yo me cuido y me quedo en mi casa” y no, la necesidad (Luciana, 27 años, FLB, taller 1).

Tal como se puso de relieve en los talleres y se replicó en otras fuentes, como la Encuesta Nacional Migrante (Debandi, Nicolao y Penchaszadeh, 2020), para muchas y muchos migrantes, “la necesidad” de trabajar fue más apremiante que el miedo a enfermarse.

Además, se pusieron de relieve las desigualdades interseccionales entre patrones y familias chacareras, dado que los primeros, al oficiar en la gestión y comercialización de la producción, continuaron trabajando por teléfono y desde la seguridad del hogar, mientras que a las segundas les tocó exponer sus cuerpos para mantener en funcionamiento el circuito productivo:

Allá en la finca yo lo que veía es que llamaba, allá son patrones grandes, entonces el patrón llamaba a un encargado y decía: “no, mañana tiene que regar fulanito, tiene que carpinar¹⁹ tal” y chau. Y el patrón que estaba aislado ahí en su casa, todo tranquilo sin enfermarse, mandaba a la gente, a los que viven en la finca, a que se pongan a trabajar (Mariel, 20 años, RM, taller 1).

En ningún caso se detectó que algún propietario o empresa entregaran elementos de higiene y seguridad, como barbijos o alcohol en gel, para las familias chacareras y las/os trabajadoras/es estacionales.

¹⁹ Sinónimo de “carpir”: Limpiar o escardar la tierra, quitando la hierba inútil o perjudicial.

Solo se detectó que algunas empresas grandes optaron por cerrar sus puertas y aislar a todo su personal para salvaguardar su salud:

El patrón no. Uno mismo se tenía que cuidar (taller 1).

No, nada, miserable (risas) (taller 2).

A ellos les pasó que el dueño de la finca les prohibía la entrada, entonces nadie que no vivía ahí adentro podía entrar a esa finca (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Para algunas de las participantes, este bloqueo no solo involucró el ingreso de personas ajenas al lugar de trabajo, sino además los permisos de salida “al médico” o para realizar compras de víveres:

Si porque ellos solamente podían salir cuando tenían que ir, qué sé yo, al médico (Mariel, 20, RM, taller 1).

Pero ya, en sí, ni al médico podías ir (Natalia, 40, FLB, taller 1).

En este contexto se tornó difícil la complementación de los ingresos de por sí inestables e impredecibles de la chacra, con cualquier clase de trabajo extrapredial que supusiera salir “afuera”. De los talleres de diagnóstico efectuados, podemos observar que muchas familias horticultoras experimentaron de forma variable las siguientes situaciones:

La mano de obra se paró mucho aunque en la feria se trabajó igual (taller 1).

La construcción paró porque no se tomaba como un trabajo esencial (taller 1).

Aminoraron los empleados de comercio (taller 1).

Pararon la construcción y la metalurgia durante la pandemia... el IFE²⁰ ayudó en ese sentido (encuestas Regional II).

²⁰ Ingreso Familias de Emergencia es un bono de dinero que se otorgó en 3 oportunidades durante la pandemia, destinado a trabajadores/as informales, a algunos/as

Dadas las dificultades en la circulación de trabajadoras/es, muchas familias chacareras resolvieron los altibajos en las necesidades de trabajo de la producción hortícola, apoyándose aún más en las torna-vueltas:²¹

Eso, los familiares o los hermanos que venían y trataban de ayudar, porque sabían que estabas ahorcado de trabajo, porque al patrón no le importaba, vos tenías que entregar o entregar... vender o vender (Marisa, 29, FLB, taller 1).

A pesar de que el eslabón de la comercialización es tarea del propietario de la tierra en un 60% de los casos encuestados, las vicisitudes de la comercialización en pandemia afectaron a las familias chacareras, dado que sus contratos quedan asociados a los riesgos y comparten los costos productivos y logísticos. Entre los principales inconvenientes se destacaron trabas y encarecimiento del transporte, así como la disminución de las exportaciones por el cierre de las fronteras internacionales, que afectaron inicialmente a los productores de mayor tamaño vinculados a estos circuitos comerciales:

Claro, entonces no se podía exportar. En fincas grandes pasaba que no se podía comercializar. Y están acostumbrados a vender todo. Y claro, cosechas completas se perdían y no había manera. No son dueños de la tierra, entonces no podían decidir cómo comercializar su producción. Si el patrón no podía vender, el patrón es el que menos pierde, porque él decía directamente: “no se vendió y pasó rastra”,²² hay muchos compañeros que se quedaban [sin cobrar], con todo el trabajo que ellos ponen, y no tienen cómo recuperarlo (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

monotributistas, al personal doméstico y a los/as beneficiarios/as de Asignación Universal por Hijo (AUH) o Asignación Universal por Embarazo (AUE) o Progresar (ver nota N° 24).

²¹ Versión local del ayni andino (ver punto 5).

²² Una rastra de discos o grada de discos es una máquina agrícola empleada para realizar labranza secundaria. En el caso bajo referencia indica el proceso de reinicio del ciclo productivo.

Podemos concluir que la supuesta normalidad que se vivió inicialmente en este sector, junto a la relativa “fortuna” de mantener sus fuentes de sustento, dio paso a una situación de profundización de las desigualdades, que recayeron sobre territorios y agentes sociales estructuralmente vulnerables, debido a que en sus experiencias se intersectan múltiples formas de desigualdad racial, de clase, étnico/nacional, de género y generación, que volvían ya difícil la reproducción de la vida antes de la pandemia.

En definitiva, de los talleres y entrevistas se desprende que, a pesar de esta sensación de normalidad, la pandemia los/as dejó a todos/as más empobrecidos/as, ganando menos y con costos productivos y de vida más altos. Esto ha supuesto para las familias chacareras una sobrecarga aún mayor de trabajo para alcanzar la subsistencia, aspectos sobre los cuales profundizaremos en el siguiente apartado:

Incluso los compañeros tratan de producir más porque, ponele, si antes trabajaban 2 hectáreas, ahora piden trabajar 4, porque sabés que te vas a tener que “matonear” [trabajar duro] un poco más, para aunque sea poder subsistir (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Formas de organizar el trabajo. El cuidado, lo doméstico y el rol de las mujeres

En esta sección vamos a analizar la manera en que se organiza y divide el trabajo en función de criterios género-sexuales y con ello las características del trabajo doméstico y de cuidados que se realiza para asegurar el bienestar y reproducción de las familias, rescatando especialmente las experiencias de las mujeres.

Como ya indicamos, es habitual que en la chacra se localice la vivienda cercana a los cultivos, la familia es la mano de obra principal y no se establecen límites rígidos entre “lo productivo y lo doméstico”, pues la domesticidad rural incluye habitualmente procesos productivos y el lugar de producción puede ser, al mismo tiempo, lugar de cuidados (Linardelli, 2020; Pessolano, 2020).

Al tomar como referencia los datos de campo junto a sistematizaciones de otros estudios (Ambort, 2022), las jornadas de trabajo diarias se componen de actividades productivas que demandan trabajo físico (cultivar, cuidar de los cultivos y las tareas posteriores a la cosecha);²³ actividades productivas que no requieren de trabajo físico directo, ligadas a la gestión de la explotación (comercialización, compra de insumos) y al trato con los patrones o encargados de la propiedad; y actividades domésticas y de cuidados, algunas de las cuales se desarrollan en la vivienda y sus inmediaciones (cocinar, limpiar la casa, lavar ropa, cuidar niños/as y acompañarlos con sus tareas escolares), mientras que otras implican movilidad espacial (llevar a niños/as a la escuela o al centro de salud, hacer compras, ir a reuniones, sacar turnos, etc.).²⁴

Respecto de las actividades productivas más bien físicas, en las entrevistas y los talleres los/as informantes indican que “todo se hace parejito”, que trabajan “todos por igual”; sin embargo, una parte de las entrevistadas señala que algunas tareas son realizadas solo por varones (cargar y descargar, fumigar, trabajar con la mula y regar), atribuyendo esta división a su fuerza física, habilidad o al conocimiento que ellos tienen acerca de las mismas. Otras entrevistadas, por el contrario, apuntan que con el tiempo las cosas han cambiado, que algunas mujeres “se la aguantan” y “hacen todo”:

La mula tenés que ser muy hábil para llevarlo... esta mula se te escapa o te lleva puesto (Mercedes, 44, RM, entrevista).

Si tenés que ir a arrancar ajo tenés que ir a arrancar... salvo en la cargada o en bajar guano, eso, después todo es parejo (Jimena, 26 años, FLB, taller 2).

²³ Este refiere al trabajo en la propia chacra e incluye el trabajo agrícola asalariado por jornada o al tanto en otros establecimientos.

²⁴ Es preciso aclarar que las personas realizan otras actividades como trabajo asalariado agrícola, gestiones diversas como parte de los requisitos de algunas prestaciones estatales que cobran (en la Administración Nacional de la Seguridad Social –ANSES– o en el banco, por ejemplo), y participan de la UTT que constituye una forma de trabajo comunitario.

En la chacra te puedo decir que antes no curábamos, lo que era ponerse la mochila no lo hacíamos, porque es pesado. Pero actualmente sí lo hacemos. Mujeres que te pasan el caballo (...) [¿Cargar también?] Ahora sí, se la aguantan. Hay mujeres, yo te puedo decir son gorditas, tienen la fuerza física, lo hacen (...) porque no se dejan menospreciar por el hombre. Porque, tiene esos pensamientos de que la mujer nada puede hacer. Que lo único que hacés es para la casa (Emilia, 22 años, RM, entrevista).

Pese al trabajo codo a codo, es improbable que las mujeres figuren como titulares de los contratos de aparcería y en caso de ser así, se abre la posibilidad de que se produzcan vínculos patronales más abusivos según la percepción de las entrevistadas:

Y porque en sí el patrón es un hombre muy machista y no hace trato con mujeres. Siempre prefiere hacerlo con los hombres (Natalia, 40, FLB, taller 2).

Es decir, si bien se han desdibujado un poco los estereotipos de género en el trabajo físico, las actividades productivas no físicas, de toma de decisiones, aunque restringidas, se encuentran aún bajo la potestad exclusiva de los varones. Si las mujeres quieren “agarrar contrato” sin tener pareja, necesitan de una figura masculina que puede ser un hermano, tío o su padre. En este sentido Daniela indica:

No he escuchado de ninguna [mujer que pueda ponerse en contrato], hemos escuchado de mujeres solas que llevan, pero siempre está el hermano o hay alguien siempre que decide (Daniela, 26, RM, entrevista).

Claramente lo relatado excede el caso concreto de estudio. Ataide (2019), en otra zona de mediería hortícola de Salta, sostiene que las mujeres se desenvuelven en un nicho laboral segmentado por etnia, nacionalidad y género, donde se naturaliza que los acuerdos y contratos –laborales, comerciales o de asesoramiento técnico– se celebren entre varones, circunstancia que propicia las desigualdades de

género dentro como fuera de la unidad doméstica y erosiona las posibilidades de autonomía económica de las mujeres.

Las actividades domésticas y de cuidados se desarrollan en gran medida en el contexto de la vivienda y de la chacra, y se presentan como un área de injerencia totalmente feminizada. La fuerte identificación como madres y cuidadoras les suma trabajo a las mujeres, al tiempo que las legitima como administradoras del dinero que se destina al hogar y a la satisfacción de necesidades de sus integrantes. Administrar el hogar chacarero es un asunto complejo puesto que suele ajustarse el consumo familiar, a fin de enfrentar las inversiones necesarias para iniciar y sostener los ciclos productivos. El dinero que ingresa, además, se encuentra sujeto a los tiempos cíclicos de las cosechas, aunque es habitual que pidan “adelantos” a sus patronos, que quedan sujetos a su posibilidad y buena predisposición:

La economía en las zonas rurales, yo lo que he visto, lo manejan más las mujeres (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Cuando cobran los maridos también, porque vos sabes más o menos administrar (...) algunas parejas te dicen “uh gastaste mucho” (...) yo se lo hacía así a mi hermano, “¿gasté mucho? Anda el otro fin de semana con lo que vos cobrás y comprame lo que yo te compro”, le salía el doble al burro. Iba a lo más caro, no le rendía nada la plata (risas) (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Dentro de los ingresos referidos se encuentra la AUH²⁵ que constituye, en muchos casos, el único ingreso estable, mensual y dinerario del que disponen y que habitualmente se entiende como un ingreso propio de las mujeres, que “no es mucho pero lo tienen seguro” y lo destinan “para comer y la ropa para los chicos” (Gimena, 26, FLB, taller 2).

²⁵ La AUH para protección social es un seguro social de Argentina que otorga a personas desocupadas, que realizan trabajo no registrado o que ganan menos del salario mínimo, vital y móvil un beneficio por cada hijo menor de 18 años e hijo con discapacidad.

Las mujeres deben responder a múltiples demandas. Se produce una fuerte intensificación de su jornada de trabajo, posible por la proximidad chacra-espacio doméstico y por el tipo de relaciones sociales que enmarca su actividad (presencia de rasgos campesinos). Como expresa Linardelli (2020), el pasaje de un ámbito a otro no implica para ellas la interrupción del trabajo, sino todo lo contrario, su continuidad, lo que genera grandes asimetrías con las experiencias laborales masculinas:

Los dos a la par, trabajan a la par, todo por igual, llegan a la casa y el tipo se baña y puede irse a jugar, a juntarse, a un asado, lo que sea. Pero mi hermana tiene que llegar a seguir limpiando, hacer la comida, cuidar a las niñas, bañarlas, la escuela, las tareas, todo, porque ella tiene tres niños también. Y él no, él trabajó y listo (Daniela, 26, RM, entrevista).

Ir a trabajar a la chacra, llevar a los/as chicos/as a la escuela, volver a cocinar, luego ir a buscarlos/as y volver a la chacra. Sino, cuidar en la misma chacra. O hacer el fin de semana lo que no se pudo hacer durante la semana (lavar ropa, hacer pan, limpiar), todo forma parte de la vivencia cotidiana de las aparceras:

En el verano a las 6 de la mañana ya tenés que estar allá en el fondo trabajando [en la chacra] porque en el verano el sol está por allá a las 6 de la mañana y después venir y llevar el niño a la escuela. Y después la comida... cuando está ella [mi hija] me ayuda, pero cuando ahora con el tema de la facultad... (Mercedes, 44, RM, entrevista).

Desde chiquita trabajaba en chacra, no sé, mirá si te digo. Como mi mamá decía, nosotros nacimos y ya estábamos en la chacra. Ella mientras trabajaba nosotros estábamos ahí tirados en el piso, qué sé yo, en una caja o algo así, porque yo ya tenía noción. En él [su hermano] que ya tiene diecisiete, mi mamá no sé si cuando nació mi hermanito, mi mamá no sé si se habrá cuidado una semana, ni eso. Y hasta pelando cebolla. Mi hermanito que se va dentro del bin,²⁶ porque era así antes (Emilia, 22, RM, entrevista).

²⁶ Un bin es un recipiente contenedor que sirve para acopiar las hortalizas.

El sábado, se junta una montaña así de ropa, de toda la semana. Los sábados a la tarde se suele lavar. Sí, llegás a lavar ropa, a hacer pan, todo eso. A atender los niños, bañarlos (Gimena, 26 y Marisol, 33, FLB, taller 2).

Ellas expresan que hay cosas de la casa y de los cuidados que los varones no saben hacer o que las hacen mal. Son el sostén del hogar y suelen reproducir los sistemas de género, pues son parte de sus trayectorias de vida y aprendizajes desde su infancia.²⁷ Como indica Magliano (2013), su fortaleza radica en demostrar la capacidad que tienen de asumir el trabajo reproductivo y además participar a la par, en la esfera productiva, o hacerlo siempre y cuando se vuelva apremiante. Todo para asegurar que la familia salga adelante.

Los roles que le corresponde a cada uno/a se transmiten desde la infancia, es algo aprendido desde pequeños/as:

Siempre se inculcó que los hombres no tienen que tocar ni un plato. Antes nosotros llegábamos los fines de semana porque trabajábamos hasta el sábado al mediodía. Y ellos llegaban, se bañaban y dormían. Y nosotras no, era mi mamá (Emilia, 22, RM, entrevista).

Mis dos hermanitos al ser hombres están en sus cosas, están en esa etapa de noviazgo. O le dan mucho al fútbol y se van. Y bueno, no puedo dejar a mis papás... como que me tengo que quedar yo acá (Emilia, 22, RM, entrevista).

“Jugar y cuidar en la punta del surco” es una práctica extendida, puesto que las infancias –en especial las niñas– también desarrollan funciones de cuidado, como parte de su socialización:

²⁷ Los estudios de Marisol de la Cadena (1991), Gavilán Vega (2002) y Echevarría Turren (1998) pueden ser valiosos para comprender en términos históricos estas prácticas, puesto que han abordado desde perspectivas etnográficas en pueblos aymaras y quechuas de los Andes, la manera en que se define el trabajo y el no trabajo, las relaciones de género y la división del trabajo, la importancia de las prácticas matrimoniales, las modalidades que adquiere la herencia, entre otras.

La mayor tiene 4 añitos, y tiene dos hermanos, una de 2 y el de 4 meses. Y ella se encarga de cuidar a los niños en la punta del surco hasta que los padres terminen. Es como la mamá de ellos. Sí, lo dejan en el cochecito [al bebe de 4 meses], si les pasa algo, ella es la encargada de ir a gritarle a la madre: “mamá, mamá pasó esto” y así (Daniela, 26, RM, entrevista).

Los cuidados en pandemia: tensiones, cargas de trabajo y desigualdad

Cuando preguntábamos por los impactos de la pandemia en su vida cotidiana, el primer dato que salía a la luz refería al cierre de las escuelas y a la necesidad de “continuar la educación en casa”. Efectivamente, esto se relaciona con que los cambios más rotundos no se registraron en la producción agrícola –“actividad esencial” que siguió funcionando–, sino en el área de los cuidados. Tal como sucedió en otros territorios rurales de Argentina (Kunin, 2022; Bidaseca et al., 2020), las mujeres debieron sortear toda una serie de obstáculos asociados a la brecha digital –a la carencia de dispositivos tecnológicos y de redes de Internet–, a la falta de herramientas para acompañar procesos educativos, la necesidad de reorganizar las rutinas diarias y el incremento de las cargas de trabajo. Esto llevó a dividir aguas entre aquellos/as niños/as y adolescentes que pudieron sostener sus estudios y aquellos/as que no:

Eso era una dificultad porque había algunos que no sabían, o sabían lo básico y te exigían más de lo que vos podías llegarle a enseñar a tu hijo (Luciana, 27, FLB, taller 1).

Acompañar las tareas escolares acarreó dificultades de orden pedagógico, relacionadas a cómo enseñar a leer, por ejemplo, y vinculadas a los conocimientos específicos que se ponían en juego. En este sentido, el apoyo se dio entre hermanos/as, los/as más grandes les explicaban a los/as más pequeños/as, considerando, además, que las trayectorias de las generaciones jóvenes incluyen mayor permanencia en el sistema educativo que las de sus padres y madres:

Y a la tarde y a la noche [yo los ayudaba] un ratito o entre ellos se ayudaban (Mónica, 42, FLB, taller 2).

Yo tengo mi hijo que recién... cuando la pandemia, lo agarró justo en primer grado, y yo no sabía tampoco cómo enseñarle. Por eso se atrasó, ahora va a tercero y recién está empezando a leer y... perdió los dos años (Natalia, 40, FLB, taller 2).

La pandemia instaló la necesidad de resolver distintos asuntos a través de medios digitales, y con ello la modalidad habitual de acceso a Internet “prepaga” se volvió insuficiente. En especial, las actividades escolares que las maestras enviaban a sus estudiantes por WhatsApp, pero también la gestión de turnos médicos, hacer compras e inscribirse para cobrar prestaciones estatales (IFE por ejemplo), llevó a muchas familias a colocar red inalámbrica de Internet (WiFi) en sus viviendas. Esto sumó un gasto extra a la economía familiar, por lo que muchas personas no lograron costearlo, teniendo que desarrollar estrategias alternativas. Otra dificultad de los territorios rurales es que “la red no llega”:

Allá en las zonas rurales niños que no tenían internet y vos no tenías un teléfono para darle y que haga las tareas. Era un niño que no aprendió, se quedó ahí estancado en lo que sabía y que no tuvo la oportunidad de aprender. Eso el Estado no lo previó, no generó un medio para que ellos puedan aprender en las zonas rurales (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Allá no hay señal, y allá tenías que buscar señal haciéndote lo que pudieras, para poder conseguir señal y descargar la actividad (Luciana, 27, FLB, taller 1).

Tenías que tener el teléfono, todo por teléfono, si no tenías teléfono no podía sacar turnos (José, 39, RM, taller 1).

En las zonas rurales yo creo que a algunos les costaba [tramitar el IFE] por el hecho de las inscripciones... todo por internet. Yo le tuve que cargar [el IFE] a mis hermanos, a mi papá, a los amigos, así, o a tíos que no saben manejar el celular, y los cargaba (Mercedes y Gabriela, taller 1).

Los cambios introducidos por la pandemia implicaron, para las mujeres, una reorganización diaria de sus tareas y una sobrecarga de trabajo, pues pese a la inédita coyuntura, la distribución de responsabilidades en el entorno doméstico no se vio alterada. Las demandas escolares coincidían con los mejores horarios para ir a la chacra –por el clima–, o las mujeres solo podían ayudar a los/as chicos/as muy tarde, cuando regresaban de trabajar:

Porque era toda la mañana estar con ellos... uno digamos aparte de que yo en la mañana en el campo es como más fresco para trabajar. Y yo en la mañana tenía que estar con ella porque llegaba matemática, llegaba lengua, llegaba el otro y todo o sea (Olivia, 45, FLB, taller 1).

Le generó más trabajo a la gente... eso generó mucho trabajo, como decir, más desigualdad en muchas familias (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

A mí se me complicó mucho por el trabajo. Tenías que llegar de trabajar, estudiar con él, agarrar pasárselo a la señorita, cocinar, limpiar, descansar y en la mañana volver a hacer lo mismo. Primero trabajaba a las 6 de la mañana y llegaba a las 8 de la noche. A esa hora con mi hijo a hacer 3 horas las tareas que le mandaban (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Un aspecto que puede haber descansado la responsabilidad de cuidar refiere a desentenderse de llevar y traer a la escuela, o de gestionar esos traslados. Además, si bien las infancias se vieron afectadas por los cambios en sus rutinas, se aburrían o tenían que ir a la chacra con su papá y mamá; a diferencia de los entornos urbanos, pasaron su aislamiento en espacios abiertos, con mayores posibilidades de circulación.

Es que ellos también perdían su rutina, porque los padres en la finca por lo menos tenían que adaptarse a cuidarlos y a llevárselos. Entonces ellos también, los niños se cansaban en el trabajo con los padres (Marisa, 29, FLB, taller 1).

No estaban tan encerrados, tenías espacio para ir a jugar a la pelota por ahí con otros niños... yo los veía que estaban más tranquilos allá, que los que vivían en barrios todo cerrados, yo veía que había un poquito más de libertad en la finca (Natalia, 40, FLB, taller 1).

Un campo afectado especialmente por la pandemia fue la salud. Según los relatos, atravesaron por distintos momentos: al comienzo pensaron que la enfermedad “no llegaría al campo” y, por tanto, no existía demasiado miedo al contagio. Luego, cuando efectivamente se diseminaron los contagios entre sus allegados y familiares, se extremaron las precauciones sobre todo para “proteger a los viejos”. Otro temor que se manifestaba era a quedar aislado/a por orden del personal sanitario, puesto que “cualquier síntoma era covid”, práctica que a veces se acompañaba de maltrato institucional:

Yo perdí a mi papá, lo perdí y él trabajaba en la finca. Él decía que nunca iba a llegar al campo el virus, estaba como despreocupado (Fabricio, 28, RM, taller 1).

Todo, te dolía la panza o tenías algo y decías no voy a ir porque me van a mandar a hacer un hisopado (Daniela, 26, RM, taller 1).

Uno tenía miedo por los padres. Yo vivo con mi mamá. Yo el primer año no salía nada, pero era por ellos. Por mí, bueno, si me agarra soy dentro de todo joven, entonces capaz que la iba a llevar. Pero yo no sabía cómo iba a afectarle a mi mamá (Luciana, 27, FLB, taller 1).

La especialización de los efectores de salud pública en el tratamiento del COVID-19 llevó a la desatención y suspensión de sus servicios básicos habituales. Frente a esta situación, la población se vio afectada, por ejemplo, respecto de los controles de embarazo y de niño/a sano/a, al tiempo que debió recurrir a la automedicación y a la medicina privada, adicionando un gasto nuevo a la economía familiar. En especial, los/as adultos/as mayores, recuperando saberes familiares, insistieron con el consumo de hierbas y otros productos de origen natural para fortalecer las defensas:

Yo tuve a mi hija cuando justo fueron las dos primeras semanas de la pandemia de encierro total... con la atención médica era lo mismo, no podías acercarte a los centros de salud por el control médico del niño sano... ahí nomás le tomaban la temperatura y si te pasabas un 1% de lo que tenías que tener, y chau, aislada (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

Y ahí se generó mucho los particulares. Como los hospitales se empezaron a dejar mucho, se manejó todo con particular, por ejemplo, yo a mi hijo los controles, cuando se sentía enfermo lo llevaba mucho a particular (Marisa, 29, FLB, taller 1).

Te automedicabas o ibas a un particular [...] pero por ahí no había plata y la guardabas para hacer los controles del niño sano... (Daniela, 26, RM, taller 1).

Tomábamos tecitos, manzanillas, eso se le daba mucho, té de cebolla... cebolla, ajo... A mí me dieron un jarabe que tenía ajo, limón, jengibre (Fabricio, 28, RM, y Marisa, 29, FLB, taller 1).

La UTT y los procesos de organización colectiva de las familias chacareras

Hasta aquí describimos las formas en que las familias chacareras organizan su trabajo, los cambios suscitados por la pandemia y hemos referenciado las desigualdades interseccionales que experimentan, analizando la subsunción del trabajo campesino al capital que se produce bajo los contratos de aparcería, y la división sexual del trabajo en actividades productivas y reproductivas. Es, en este contexto, que cobra relevancia la reivindicación de derechos históricamente vulnerados, desde la acción y organización colectiva.

En Mendoza, este proceso de organización se apoyó en redes previas de parentesco y paisanaje entre familias chacareras y sus descendientes argentinos/as, quienes por primera vez se han sumado a estas experiencias colectivas de organización popular, en

búsqueda de fortalecer la autonomía y soberanía, a partir de la lucha por el acceso a la tierra, la producción agroecológica, el comercio justo y los cuidados comunitarios, desde un enfoque integral del cambio social.

El proceso de expansión de la UTT en esta región coincidió con la pandemia de COVID-19, momento a partir del cual se multiplicaron las bases, tuvieron lugar los primeros talleres de agroecología, se crearon cooperativas y se construyeron circuitos nacionales y cadenas cortas de comercio justo. En la actualidad, la UTT cuenta con 700 asociados en Mendoza (incluyendo Regional I y II). La Regional II cuenta con 5 bases: Km 31 (con alrededor de 100 integrantes), Ruta 31 (con 130 integrantes), Beltrán (con 40 integrantes), General Ortega y 4 de Abril (ambas de reciente creación y con alrededor de 20 integrantes). Eliana, una de las referentes de base, menciona que en cada asamblea mensual se suman entre 10 y 15 compañeros/as nuevos/as, por lo que se trata de una organización nueva en proceso de crecimiento exponencial desde su llegada a la provincia.

Los motivos de esta gran participación son diversos, sin embargo, podemos sintetizarlos en la necesidad apremiante de acceder a una prestación estatal o a ayudas de distinto tipo que complementen los magros ingresos derivados de la producción agrícola y luego, la búsqueda de alternativas colectivas, de mediano plazo, para contrarrestar la marcada inequidad que atraviesa sus condiciones de (re) producción, tema que hemos caracterizado en este escrito:

Es un sacrificio que a veces muchos no lo ven. La gente que sólo compra la verdura no ve el sacrificio que el obrero, que el agricultor hace, para que ellos estén comiendo ese producto... Por eso es que estamos, más que todo, en la UTT. Para hacerles ver que todo cuesta, para que llegue el producto a las manos y después no valga nada (Eliana, 22, RM, entrevista).

Fotografía 5. Cierre del primer taller de diagnóstico participativo, 17/06/2022



Fuente: Archivo personal del equipo de trabajo.

Creo que todos queremos lo mismo. De querer tener un lugar donde podamos nosotros cultivar y sacar nuestra propia producción, para dejar de ser explotados. Todos creo que queremos lo mismo (Olivia, 45, FLB, taller 1).

Frente a las dificultades que presentan la producción y comercialización hortícola para las familias chacareras, la UTT ha elaborado proyectos y efectuado acciones de protesta en diversas ocasiones durante el 2022. Entre ellos, se destaca la “Propuesta de acceso a tierras ociosas para la creación de Colonias Agroecológicas de abastecimiento urbano de alimentos en el Gran Mendoza”, y “Propuesta para la creación de canales de comercialización directa en la ciudad de Mendoza”, desde una perspectiva de “precio justo” y orientada al acceso a alimentos frescos, sanos e inocuos.

Estas propuestas han sido presentadas ante las autoridades provinciales durante 3 jornadas de lucha en verdurazos frente a Casa de Gobierno. No obstante, hasta el momento, no se han ofrecido respuestas desde estos niveles.²⁸

Es que a nivel provincial es muy poco lo que se gana, porque cuesta, cuesta el doble moverse acá, por el hecho ese de que la pinta política no es la misma que a nivel nacional (Natalia y Gabriela, FLB, entrevista).

La difusión de la alternativa agroecológica es, hasta el momento, el área donde más desafíos se han presentado, debido a la mencionada ausencia de autonomía de parte de las familias chacareras para decidir sobre qué y cómo producir. También se destaca la mayor facilidad y el menor trabajo que supone la producción tradicional, así como las dificultades que conlleva la venta de frutas y verduras “menos vistosas”, y aquellos inconvenientes relacionados a la escala en la producción de insumos orgánicos, como el bokashi y el compost:

Fue difícil porque, la mayoría, íbamos convenciendo a los compañeros que sí se puede trabajar de esa manera [agroecológica], porque los insumos estaban caros. Pero los patrones, por ahí como ellos tenían para respaldar, dijeron no. La agroecología no, porque es más lento, no produce como tiene que producir, viene más chiquito. Entonces no permitían avances en la agroecología (Natalia, 40, FLB, taller 1).

Lo que hay que tener en cuenta es que uno ya está acostumbrado a la facilidad que va a la agroquímica y compra 10 bolsas de abono y ya está (Mercedes, 44, RM, taller 1).

²⁸ Las autoridades provinciales buscan canalizar las demandas de estos sectores a través del Ministerio de Desarrollo Social, y no del de Producción o Economía. Y Mendoza, a diferencia de otras provincias argentinas (La Rioja, San Juan, San LuísLuis, Neuquén, Buenos Aires, por ejemplo) no cuenta con ningún programa destinado específicamente al sector de la AF, que brinde financiamientos y recursos productivos (Diego Montón, referente de la Nueva Mesa Agroalimentaria Argentina, entrevista en Unidiversidad, 15/09/2022).

Yo le pregunté cuánto te rinde eso [compost] y me decían que una bolsa más o menos de 50 kg. te rinde un surco. Pero tenés que hacer muchísima cantidad si querés poner un surco de ajo, ¿cuánto tenés que poner? 100 bolsas de eso, y tenés que hacer ¿cuánto? Una pieza como está, más o menos (Fabricio, 28, RM, taller 1).

No obstante, el precio dolarizado de los agroinsumos replica la apuesta por la agroecología, sobre todo si se consideran los problemas de salud que los agrotóxicos han ocasionado en los cuerpos-territorios que trasuntan la horticultura comercial. Hasta el momento, la apuesta por la agroecología resiste de la mano de las experiencias que llevan adelante algunos referentes de la organización en distintos territorios:

Y después comenzó todo con la agroecología, cuando se dieron cuenta de que muchos compañeros se empezaban a enfermar porque eran muy tóxicos lo que utilizaban para curar las hortalizas y la producción. También con lo de las mujeres, se empezó con [la recuperación] de los saberes ancestrales, de remedios naturales (Natalia, 40, FLB, entrevista).

Así que bueno, por ese lado hay que seguir peleándola. Nosotros venimos trabajando una hectárea con tomate y pimiento agroecológico (Natalia y Gabriela, FLB, entrevista).

También en las reuniones de base se insiste con “probar” y dejar 1 o 2 surcos de lo que se esté produciendo para experimentar con la alternativa agroecológica. Para ello, se cuenta con el asesoramiento en la preparación y aplicación de fertilizantes y pesticidas naturales de parte del área del Consultorio Técnico Popular (CoTePo).

En el área de comercio justo, la UTT también ha efectuado progresos a pesar de los desafíos que el territorio y la pandemia impusieron. Entre ellos, en 2020 todas las bases de la Regional II abrieron el primer almacén campesino agroecológico en FLB, aunque luego de un año tuvieron que cerrar por falta de ventas en una zona de chacareros/as que producen y juzgan cara la producción agroecológica. En

2021 consiguieron un permiso de la Municipalidad de Capital para poner un puesto semanal en plaza Independencia, aunque luego de unos meses la falta de renovación de dicho permiso impidió continuar. No obstante, para el mismo período se estableció un convenio con el Municipio de Maipú para dar impulso a circuitos cortos de comercialización “de la tierra a la mesa” a través del Programa “Mercado en tu barrio”, que se ha mantenido y suma cada vez más plazas departamentales para vender productos agroecológicos durante el primer fin de semana de cada mes. Finalmente, se tiene previsto reabrir el almacén campesino de la UTT, pero esta vez se proyecta en el centro de la ciudad.

Una estrategia que rescatamos de esta organización, a propósito del derecho al hábitat que se plantea en esta convocatoria, es la compra colectiva de una finca de una hectárea entre los/as asociados/as de la base Km 31. Esta iniciativa tiene como propósito construir viviendas para familias chacareras de la UTT, así pueden incrementar de a poco su independencia:

Porque a la hora de querer salir y trabajar independiente, sale esa dificultad de que no tienen una casa propia para poder vivir. Donde poder estar y poder salir a trabajar donde ellos decidan (Gabriela, 25, FLB, entrevista).

Estas pequeñas/grandes conquistas del campo popular muestran la miopía de muchos programas de desarrollo rural, que en nuestro país han estado más preocupados por los corrales y la productividad, que por las condiciones de vida de las familias campesinas.

El crecimiento de los cuidados comunitarios de la mano de la expansión de la UTT

No solo se cuida en familia sino también en comunidad, y este intercambio recíproco es el que permite garantizar la sostenibilidad de la vida bajo un contexto atravesado por múltiples formas de desigualdad. El cuidado comunitario incluye un conjunto de prácticas

heterogéneas que reúne un amplio campo de experiencias que van desde la beneficencia hasta servicios de cuidados de gestión mixta (entre lo comunitario y el Estado, por ejemplo) con diversos grados de institucionalidad. No obstante, un rasgo en común que define a estas iniciativas es que son sujetos colectivos quienes las impulsan y sostienen (Vega y Buján, 2017).

Desde su corta estadía en Mendoza, la UTT ha avanzado en afianzar el tejido comunitario local, así como el diálogo e intercambio de saberes con campesinos/as de otros territorios del país. La UTT también ha entrado en diálogo con algunas instancias de los gobiernos locales para intermediar la entrega, por ejemplo, de insumos productivos (nylon, herramientas, mochilas, plantines) y bolsones de alimentos. También ha facilitado la inscripción al Registro Nacional de Agricultura Familiar (RENAF) y durante la pandemia, se colaboró intensamente con los/as compañeros/as que, por dificultades tecnológicas, no podían gestionar el IFE.

Nosotros en la organización también tratamos de ayudar. Yo lo hacía para ella, para mi familia. Y la compañera que se fue recién, ella lo hizo para varios compañeros. Sé que la compañera Eliana, que es la subdelegada de la otra base, también les hizo a varios compañeros de su base. Por eso mismo, es un sistema que no todos entienden y que capaz que están aptos para recibirlos, pero no pueden (Gabriela, 25, FLB, taller 1).

A nivel organizativo, se han conformado en la Regional II diversas secretarías que trabajan en equipo con el fin de resolver problemas y acercar ayudas en diversas áreas de la vida rural: jurídico, tierra,²⁹ género, producción, comercialización, CoTePo,³⁰ y recientemente se creó la de salud. Estos espacios, según observamos en las asambleas, están abiertos a quienes deseen participar. Las áreas directamente

²⁹ Desde tierras y área jurídica, por ejemplo, se acompaña con asesoramiento para evitar estafas y engaños en la compra de algún bien como tierra o vehículo.

³⁰ *CoTePo* se encarga de brindar talleres y formaciones para concientizar sobre ventajas y beneficios de los métodos agroecológicos.

vinculadas a los cuidados suman referentes que, en general, son mujeres. *Salud*, por ejemplo, tiene por objetivo generar un servicio propio para los/as integrantes de la organización, dada la deficiencia de los efectores públicos más próximos, que no abarcan distintas especialidades o dan muy pocos turnos por día, como el hospital de FLB. Esto posibilitaría cubrir, en principio, especialidades básicas como odontología y clínica general. Este espacio, por ejemplo, ha convocado a jóvenes enfermeras o estudiantes de esa carrera. *Género* busca visibilizar el trabajo de las mujeres y la división sexual del trabajo en la agricultura. También imparte talleres sobre el protocolo frente a situaciones de violencia de género que ha elaborado la UTT a escala nacional. La producción y comercialización de tinturas madres medicinales, que esta secretaría también lleva a cabo, traduce una concepción integral del cuidado de la salud a partir de saberes ancestrales:

La idea de nosotras con Género es hacer lo que es un refugio para las mujeres y la guardería para los niños, que mucho nos hace falta ahí. Llega la temporada y los niños ¿a dónde van a quedar? (Natalia y Gabriela, 40 y 25 años, FLB, entrevista).

Además, desde hace algunos meses, la Regional II inauguró un comedor comunitario en su nueva base de General Ortega, con los aportes de la organización y de algunas compañeras cocineras. Entre otros proyectos en curso, planean crear una secretaría de *educación*, cuya función sea acompañar con la realización de las tareas escolares y la apertura de un centro de educación popular para adultos/as.

De esta manera, la UTT a escala local, construye, no sin contradicciones y conflictos, desde las necesidades de reproducción cotidianas. Hacemos hincapié en la escala, en el territorio entendido en su dimensión relacional, puesto que las redes de parentesco y paisanaje son las bases sobre las que se ha extendido la organización hasta el presente. Los vínculos familiares que exceden y anteceden la conformación de la UTT imprimen un toque característico y se relacionan con el “habitus” singular de las poblaciones que aglutina, marcado por trayectorias migratorias de amplio alcance (Hinojosa Gordonava, 2009).

Los vínculos buscan fortalecerse, además, a través de la celebración regular de actividades recreativas en el día de las infancias, el padre, la madre, la mujer y los/as trabajadores/as, lo que permite acceder a otros espacios de contención grupal y comunitaria que son y han sido fundamentales en el contexto pandémico:

Nosotros siempre hacemos, cuando es el día del trabajador, día del padre, día de la madre, siempre estamos haciendo [¿Por qué creen que es importante hacer esas cosas?] Porque si es el día del trabajador, trabajamos todos. Si es el día del padre, siempre tenemos padres que están participando. Por ahí no van a las reuniones, pero llevan a las esposas, a las hijas, que están participando, siempre. Y el día de la madre, empezamos la organización puras mujeres, la mayoría son madres, y darles ese reconocimiento para mí es lindo. A mí me gusta, entonces, pienso que a las demás también. Sí, sí, siempre, el día del niño, lo mismo, nunca pasa desapercibido (Natalia, 40, FLB, entrevista).

Todas estas prácticas se complementan con actividades de acompañamiento hacia las madres solteras y migrantes víctimas de violencia, a partir de la organización de colectas de dinero y mercadería, o la búsqueda de un hospedaje transitorio.

Ehhh acá en el barrio, obviamente participo, cuando me dicen, colaboro. En este caso, de juntar un equipo [de fútbol femenino]³¹ o decir, mirá, tengo dos o tres equipos para que hagamos un cuadrangular, y colaborar con el tema de los premios y de la plata, se colabora (Emilia, 22, RM, entrevista).

Estas son iniciativas potencialmente enriquecedoras para la vida de las mujeres. En primer lugar, porque abren la posibilidad de socializar responsabilidades de cuidado que recaen con exclusividad en

³¹ Debido a la falta de espacio, no pudimos profundizar en algunos aspectos que surgieron en el trabajo de campo, como la conquista de algunos momentos de esparcimiento para las mujeres, que “se dedicaron más al fútbol después de la pandemia” (Natalia, 40, FLB, taller 2).

los hogares y en su interior, como ya analizamos, en ellas mismas. Luego, la pregunta por cómo se asegura lo necesario para vivir estructura las discusiones colectivas, constituyendo un proceso de politización de los temas de la reproducción, campo en que las mujeres están íntimamente involucradas. Por último, la participación femenina en distintos espacios y acciones colectivas puede significar una ampliación de sus vínculos y redes sociales, la reflexión y contención sobre las problemáticas que las atraviesa, más allá de sus relaciones vecinales y de parentesco.

Reflexiones finales

En esta investigación exploramos las formas de organización del trabajo en familias de procedencia migratoria, principalmente aparceras, que forman parte de la UTT Regional II (Mendoza). En esta dirección, describimos y analizamos distintas áreas de su vida cotidiana: la producción y comercialización hortícola y el trabajo de cuidados no remunerado de alcance familiar y comunitario. Buscamos conocer, asimismo, la manera en que la pandemia impactó su reproducción social y las alternativas y reivindicaciones políticas que se han abierto, ligadas a procesos de organización de base recientes.

Abordamos temas complejos que ameritan, en cada caso, un tratamiento específico y una mayor profundidad. Esperamos continuar con el trabajo iniciado.

Las familias de esta investigación son las encargadas de producir una parte destacada de los alimentos que consumimos los/as habitantes de centros urbanos de Argentina. Sin embargo, su centralidad en el funcionamiento del sistema agroalimentario no se traduce en visibilidad, ni en retribución económica, pues constituyen el eslabón más vulnerable en la actividad hortícola. En un contexto de precarización laboral, enmarcada habitualmente en los contratos de aparcería, las familias trabajadoras asumen considerables riesgos productivos y comerciales por contingencias climáticas y por la

variabilidad de los precios de mercado, absorben la demora en los pagos y resuelven los momentos álgidos de trabajo con relaciones de ayuda mutua vecinales, de parentesco y paisanaje. Los/as chacareros/as expresan sus deseos de progresar y el malestar por no poder lograrlo, en frases como “la chacra es como jugar a la lotería” o “la gente que compra verduras no ve el sacrificio que el agricultor hace”.

Como bien plantean otros/as autores/as, la lógica económica con rasgos campesinos que ponen en funcionamiento estos grupos domésticos –y que se vincula con los conocimientos adquiridos en sus lugares de procedencia y en sus trayectorias de migración– es subsumida por los procesos de acumulación, suscitando una explotación más profunda que la que se establece en la relación salarial, a través de la segregación y racialización de la mano de obra.

En este contexto se vuelve muy difícil ascender en la “escalera boliviana”. De hecho, en los pocos casos relevados en que las familias “ascendieron” en la horticultura o mejoraron relativamente su condición socioeconómica, la movilidad social fue posible por el acceso a medios de producción (tierra, equipamiento productivo como el tractor) a través de relaciones de parentesco, es decir, de la capitalización de generaciones anteriores; por la complementación de la actividad hortícola con otras inserciones laborales no agrícolas y/o por la obtención de ingresos monetarios provenientes de prestaciones estatales.

Las relaciones sociales y de producción que describimos, enmarcan y se ponen a jugar con relaciones de género y generacionales que se materializan en formas de organizar y dividir el trabajo. Los resultados de esta investigación señalan el protagonismo de las mujeres en el desarrollo de las tareas agrícolas; sin embargo, no son reconocidas en su rol productivo sino como “sostenedoras y administradoras del hogar”. Esto se expresa, por ejemplo, en que los contratos de aparcería solo se establecen entre varones.

Según nuestros análisis, las mujeres desarrollan jornadas de trabajo extensas entre tareas productivas y reproductivas, que se solapan unas con otras en tiempo y espacio. En la chacra cuidan a

sus hijos/as que se quedan “en la punta del surco”, al tiempo que las niñas –especialmente– aprenden a cuidar en esos contextos a sus hermanitos/as menores. Las particularidades de los territorios rurales, sumadas a los escasos recursos dinerarios y a las características patriarcales que prevalecen en las familias, depositan en las mujeres –también niñas, hijas, hermanas, abuelas– la carga doméstica y de cuidados. En dichas condiciones, las opciones para delegar estas tareas son limitadas, salvo a partir de cadenas y redes de cuidado feminizadas. De todas formas, las mujeres no viven los roles de género irremediamente como una sobrecarga, sino más bien que se valoran como el reflejo de la entereza y capacidad que tienen de enfrentar lo necesario para asegurar la prosperidad familiar.

No obstante, desde una mirada estructural, el trabajo no pagado que aportan las mujeres diariamente constituye, a la vez, un subsidio para quienes están en condiciones de acumular capital en el sector de la producción de alimentos. Importante es recordar que los procesos de segregación laboral y de explotación de la mano de obra, se apoyan también fuertemente en la desigualdad y discriminación por motivos de género.

Según los relatos y las experiencias acerca de la pandemia, la mirada retrospectiva permite visibilizar que contribuyó a acentuar la desigualdad sobre sectores ya estructuralmente segregados, como las familias chacareras, quienes a partir de entonces debieron “matonearse más” para seguir subsistiendo.

No obstante, la oportunidad de “seguir trabajando normal” llevó a que los cambios más rotundos no se registraran en la producción agrícola, sino en el área de los cuidados. Las mujeres se vieron sobrecargadas por demandas escolares que tenían que resolver en la casa, con serias limitaciones tecnológicas y de conectividad. La posibilidad de acceder a Internet y las múltiples estrategias que desarrollaron para hacerlo, dividió aguas entre aquellos/as niños/as y adolescentes que lograron sostener sus estudios y aquellos/as que no. Algunas expresiones como “se generó mucho trabajo” “fue muy frustrante” “hubo más desigualdad”, aluden al malestar y agobio ocasionados

por la sobrecarga y las dificultades asociadas a la reorganización de la rutina diaria en el entorno doméstico-chacra, ante la ausencia de cambios en la corresponsabilidad de género.

Otra área de gran impacto fue la salud, dada la especialización en el COVID-19 de los efectores públicos, que derivó en la desatención o suspensión de servicios básicos, como los controles de embarazo y del niño/a sano/a. En este marco, se recurrió a la automedicación y a las consultas privadas que adicionaron gastos a la economía familiar. También fue momento de recuperar saberes familiares vinculados al consumo de productos naturales como “tecitos” “manzanillas” y “jarabes” para calmar las dolencias e incrementar las defensas.

Otro conjunto de resultados se estructuró con relación a la UTT y las posibilidades que abre para un sector que no ha transitado por experiencias previas de organización colectiva de base. Esta investigación da cuenta de distintas acciones que se vienen desarrollando en el corto tiempo que lleva en la provincia, e indican sus potencialidades, apuestas y desafíos a fin de promover, entre otros aspectos, la agroecología, el comercio justo y el derecho al hábitat.

Sobre la base de una concepción y una práctica política que se centra en la reproducción de la vida, esta organización logra vehicular preocupaciones del orden de la satisfacción de las necesidades de las personas que se traducen en modalidades de cuidado comunitario, que contribuyeron en gran medida a sopesar el impacto del COVID-19. Este escenario puede convertirse en un lugar predilecto de organización política para mujeres, así como favorecer la colectivización de sus responsabilidades, a partir de procesos de corresponsabilidad social de los cuidados, que acompañen acciones concretas en vistas de problematizar su injusta distribución –especialmente– entre audiencias masculinas y el Estado.

Además, la UTT es un espacio fundamental para canalizar ciertas demandas de las familias chacareras, en especial aquellas vinculadas con la urgencia de “regular los contratos y los porcentajes”, en el marco de luchas amplias que exijan el compromiso del Estado en garantizar los derechos humanos básicos de estas poblaciones, a

partir de políticas orientadas a mejorar sus condiciones de trabajo y de vida.

No solo es urgente regular y reglamentar la actividad productiva, desde una perspectiva no estigmatizante de las familias migrantes, sino también asegurar servicios de cuidado estatales de calidad que contribuyan a equiparar las oportunidades de las mujeres que residen en áreas rurales. Dada la profundización de la precariedad laboral, cada vez se vuelven más necesarios los ingresos complementarios a los obtenidos exclusivamente con el trabajo. Si bien esto conduce a discusiones políticas que exceden al sector hortícola, es perentorio construir salidas colectivas acompañadas de un rol comprometido del Estado en la distribución de la riqueza social, que hasta al momento descarga los mayores costos de la reproducción del sistema, en las espaldas de los/as trabajadores/as, especialmente mujeres y niños/as.

En este sentido, y volviendo al caso de estudio, políticas como la AUH, que han buscado equiparar los derechos a la seguridad social de trabajadores/as registrados/as e informales, han tenido impactos positivos, contribuyendo en cierta medida a la autonomía económica de las mujeres.

Para finalizar queremos enfatizar que esta investigación exploratoria constituye un aporte a un área de vacancia en la producción científica local, en el campo de los estudios agrarios y de género; y en un sentido más amplio, significa una apuesta metodológica e ideológica por cuanto procura construir información a partir de experiencias de trabajo colaborativas, que llegue a ser útil y accesible para las personas y las organizaciones sociales.

Bibliografía

Alberti-Manzanares, P. et al. (2014). Género, economía del cuidado y pago del trabajo doméstico rural en Jilotepec, Estado de México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11(3), 379-400.

Albó, X. (1975). La Paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 8. La Paz.

Albó, X. y Mamani, M. (1980). Esposos, suegros y padrinos entre los Aymaras. En R. Bolton y E. Mayer (eds.). *Parentesco y Matrimonio en los Andes* (pp. 283-326). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ambort, M. (2019). *Género, trabajo y migración en la Agricultura familiar. Análisis de las trayectorias familiares, laborales y migratorias de mujeres agricultoras en el cinturón hortícola de La Plata (1990-2019)* [Tesis para Magíster en Estudios Sociales Agrarios] (inédita). FLACSO, Buenos Aires, Argentina.

Ambort, M. (2022). Vivir y trabajar en la agricultura familiar: una aproximación etnográfica a los roles de género en la horticultura platense (Buenos Aires, Argentina). *Trabajo y Sociedad*, (39).

Ataide, S. (2019). Género y migraciones. Un estudio sobre mujeres migrantes tarijeñas en torno al mercado de trabajo hortícola de Apolinario Saravia en la provincia de Salta. *Mundo Agrario*, 20(43).

Archetti, E. y Stölen, K. (1975). *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Balazote, A. y Radovich, J. C. (1992). El concepto de grupo doméstico. En H. Trincherio (comp.), *Antropología Económica II. Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: CEAL.

Benencia, R. (1997). De peones a patronos quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 35, 63-101.

Benencia, R. (2005). Migración limítrofe y mercado de trabajo rural en Argentina. Estrategias de familias bolivianas en la conformación de comunidades transnacionales. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 10(17), 5-30.

Benencia, R. y Quaranta, G. (2006). Mercado de trabajo y relaciones sociales: la conformación de trabajadores agrícolas vulnerables. *Sociología del Trabajo, Nueva Época*, otoño, España.

Benencia, R. y Ataide, S. (2015). Segmented labor market and migratory identity constructions in two horticultural areas in the province of Salta. En C. Pizarro (ed.), *Bolivian Labor Immigrants' Experiences in Argentina*. Nueva York: Lexington Books.

Benencia, R. y Geimonant, M. (2005). Migración transnacional y redes sociales en la creación de territorios productivos en la Argentina. Río Cuarto, Córdoba. *Cuadernos de Desarrollo Rural* (55), 9-28.

Bertolotti, M.F.; Ortubia, E. y Ramírez, C. (2021). Reflexiones teórico-metodológicas para el abordaje de la economía popular en Mendoza, Argentina. En *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 6(10).

Bidaseca, K. et al. (2020). *Resumen ejecutivo. Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19*. Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, CONICET en la unidad Coronavirus y Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad.

Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación, interculturalidad y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Campana, J. y Rossi y Lashayas, A. (2020). Economía Popular y Femenismo: articulaciones y nuevas demandas emergentes. *Otra Economía*, 13(23), 246-263. <https://revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14888/9521>

Carballo Hiramatsu, O. (2019). *Concentración y resistencias en la producción hortícola del Oasis Norte y Centro de Mendoza, Argentina* [Tesis doctoral] (inédita). Universidad Nacional de Córdoba.

Carballo Hiramatsu, O. (2021). Dinámicas espaciales de la horticultura en los oasis norte y centro de Mendoza, Argentina. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 41(1), 39-58.

Carballo Hiramatsu, O. e Ivars, J. (2018). Subsunción formal de formas de organización de trabajo recíprocas: el caso de las "turnas" en la horticultura de Mendoza en Argentina. *Boletín científico Sapiens Research*, 8(1), 71-83.

- Carrasco, C. (2009). Tiempos y trabajos desde la experiencia femenina. *Revista PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, (108), 45-54.
- Carrasco C.; Borderías C. y Torns T. (2011). Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales. En: C. Carrasco, C. Borderías y T. Torns (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas* (pp. 13-95). Madrid: Catarata.
- Carrasco Gutiérrez, A. M, y Gavilán Vega, V. (2014). Género y etnicidad. Ser hombre y ser mujer entre los aymara del altiplano chileno. *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, (45), 169-180.
- Causa, A. y Ojam, J. (2008). *Mujeres piqueteras: trayectorias, identidades, participación y redes*. Buenos Aires: Baobab.
- Censo Nacional Agropecuario (CNA) (2018). <https://www.indec.gov.ar>
- Ciarallo, A. (2014). "Se vamo' a la de dios". *Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados.
- CIPAF (Centro de Investigaciones para la Agricultura Familiar) (2006). *La Juntada. Microcrédito, tecnología y gestión asociada en la Agricultura Familiar*. Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Criado, S. G. (2015), El aprendizaje del oficio de horticultor, el acceso a los recursos agro-productivos y la comercialización de productos. Trayectorias laborales y migratorias de los bolivianos en Córdoba. En Cynthia Pizarro (ed.), *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa. Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*. Córdoba: EDUCC Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Dalmaso, C., Aloy y Vitale, J. (5 al 8 de noviembre de 2019). Cambio de uso de suelo agrícola en la provincia de Mendoza: avances sobre la dinámica hortícola y las estrategias de reproducción social de sus agentes. *XI Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales Argentinos y Latinoamericanos*. Buenos Aires.
- Dalmaso, C. y Musetta, P. (2020). La expansión agrícola en el cinturón verde de la Ciudad de Mendoza. Aportes sobre la trayectoria de las explo-

taciones agropecuarias en el caso de Fray Luis Beltrán. *Proyección: estudios geográficos y de ordenamiento territorial*, XIV(28), 62-89.

Davis, Á. ([1981] 2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Debandi, N.; Nicolao, J. y Penchaszadeh, A. P. (coords.) (2021). Anuario Estadístico Migratorio de Argentina. Buenos Aires: RIOSP DDHH -CONICET.

Decreto Nacional 297/2020. Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO).

Decreto Provincial N° 1078. Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio (DISPO).

De la Cadena, M. (1991). Las Mujeres son más Indias. Etnicidad y Género en una Comunidad de Cusco. *Revista Andina*, 9(1) 7-47.

Echeverría Turre, C. (1998). División sexual del trabajo y matrimonio ayмара contemporáneo desde una perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales*, 8, 97-108.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Feito, M. C. (2014). *Ruralidades, agricultura familiar y desarrollo. Territorio del Periurbano Norte de la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: La Colmena.

Fernández Álvarez, M. I. (2019). Relaciones de parentesco, corporalidad y afectos en la producción de lo común: reflexiones a partir de una etnografía con trabajadores de la economía popular en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, 70, 25-36.

Fernández Álvarez, M. I. (2020). Para una afirmación etnográfica de la noción de clase social: reflexiones a partir de un estudio con trabajadores de la "economía popular" en Argentina. En H. Palermo y M. L. Capogrossi (dirs.), *Tratado Latinoamericano de Antropología del Trabajo*. Buenos Aires: CONICET/CLACSO; Córdoba: CIECS.

Fornari, R. (2008). El rol de la agricultura familiar. *Prensa de Frente*.

Gago, V.; Cielo, C. y Gachet, F. (2016). Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada. Presentación del dossier. *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, (62), 11-20.

García, M. (2010). *Acumulación de capital y ascenso social del horticultor boliviano. Su rol en las transformaciones de la estructura agraria hortícola platense en los últimos 20 años*. FLACSO.

García, M; González, E. y Lemmi, S. (2015). Aparcería en la horticultura: Legislación necesaria -aunque insuficiente- para un acuerdo asociativo. *Revista Pilquen*, 18(3), 66-80.

Gavazzo, N. y Nejamkis, L. (2021). “Si compartimos, alcanza y sobra”. Redes de cuidados comunitarios entre mujeres migrantes del gran buenos aires frente al COVID19. *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, 29(61), 97-120.

Gavilán Vega, V. (2002). ‘Buscando Vida’: Hacia una Teoría Aymara de la División del Trabajo por Género. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 34, 101-117.

Geilfus, F. (1997). *80 herramientas para el desarrollo participativo*. San Salvador, El Salvador: IICA/Holanda.

Halpern, G. (2005). Neoliberalismo y migración: paraguayos en Argentina en los noventa. Política y Cultura. *Redalyc.org Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, (23), primavera, pp. 67-82.

Herrera, K. (2016). Da Invisibilidade ao Reconhecimento: mulheres rurais, trabalho produtivo, doméstico e de care. *Política e Sociedade*, 15.

Herrera Lima, F. (2005). *Vidas itinerantes en un espacio laboral transnacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Hinojosa Gordonava, A. (2009). *Buscando la vida. Familias bolivianas transnacionales en España*, La Paz: CLACSO; Fundación PIEB.

Insaurrealde, N. y Lemmi, S. (2018). Cuerpos productivos, cuerpos reproductivos. El caso de las mujeres productoras de hortalizas del Gran La Plata (2017). En F. González Maraschio y F. Villarreal (eds.), *La agricultura familiar entre lo rural y lo urbano*. Luján: UDUNLU.

Kergoat, D. (2003). Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. En Teixeira, Emílio, Nobre e Godinho (orgs.). *Trabalho e Cidadania Ativa para as Mulheres. Desafios para as Políticas Públicas* (pp. 55-64). São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo.

Kunin, J. (2022). Deudas, cuidados y vulnerabilidad: el caso de las mujeres de hogares rurales en la Argentina. Documentos de Proyectos (LC/TS.2022/45), Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

León, M. (2011). Redefiniciones económicas hacia el Buen Vivir: un acercamiento feminista. AWID. *Buen Vivir: experiencias en Bolivia y Ecuador desde una perspectiva de derechos de las mujeres*. fedaeps.org/IMG/pdf/Magdalena_Leon_buenvivir_economia.pdf

Linardelli, F. (2019). *Sostener la vida. Experiencias de salud, enfermedad y cuidados de mujeres migrantes que trabajan en el agro de Mendoza* [Tesis Doctoral]. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Linardelli, M. F. (2020). “Mujeres nada más quieren”. Condiciones de trabajo productivo y reproductivo de mujeres migrantes en el agro de Mendoza. *Revista Punto Género*, (14) 71-96.

Linardelli, F. y Pessolano, D. (2021). Mujeres rurales latinoamericanas y trabajo reproductivo. Debates actuales, hallazgos y problemáticas en discusión. En C. Anzorena; P. Schwarz y S. Yañez (coords.), *Reproducir y sostener la vida. Abordajes feministas y de género interdisciplinarios del trabajo de cuidados*. Buenos Aires: Teseo.

Lucifora, S. (1996). Presencias andinas en el Sudeste bonaerense: horticultores y ladrilleros. *Jornadas de Reflexión sobre los Bolivianos en la Argentina*. Instituto Gino Germani-CEMLA-IDES, Buenos Aires.

Magliano, M. J. (2013). Los significados de vivir múltiples presencias: Mujeres bolivianas en Argentina. *Migraciones Internacionales*, 7(1) 165-193.

Magliano, M. J. (2018). Mujeres migrantes y estrategias comunitarias de reproducción de la vida en contextos de relegación urbana. En: M. J. Magliano (comp.), *Entre márgenes, intersticios e intersecciones: diálogos posibles y desafíos pendientes entre género y migraciones* (pp. 87-120). Buenos Aires: Teseo Press.

Magliano, M. J. (2020). Cuando lo esencial se vuelve visible. *Atlas de las Migraciones Le Monde Diplomatique*, (3).

Manzanal, M. (2005). Regiones, territorios e institucionalidad del desarrollo rural. En: *Primeras Jornadas de Desarrollo Rural en su perspectiva institucional y territorial*. Buenos Aires: FLACSO.

Marco Navarro, F. y Rico, M. N. (2013). Cuidado y políticas públicas: debates y estado de situación a nivel regional. En L. Pautassi y C. Zibecchi (eds.), *Redefiniendo las fronteras del cuidado. Agendas, derechos e infraestructura*. Buenos Aires: Biblos.

Margulis, M. (1999). La racialización de las relaciones de clase. En Mario Margulis et al., *La segregación negada. Cultura y discriminación social* (pp. 37-62). Buenos Aires: Biblos.

Martínez, N. I. et al. (2019). *Feminismos en ronda. Diálogos para mirarnos hacia adentro de la piel*. Buenos Aires: Editorial del Bosque. https://issuu.com/editorasbosque/docs/feminismos_en_ronda_libro_completo

Mingo, E. (2011). Género y trabajo: la participación laboral de las mujeres en la agricultura del Valle de Uco, Mendoza, Argentina. *Papeles de Trabajo*, 4(7) 172-188.

Mingo, E. (2015). Resistentes, comprometidas y conflictivas: obreras de la agroindustria frutícola en Argentina. Una mirada desde la demanda de mano. En Riella y Mascheroni (comps.), *Asalariados rurales en América Latina* (pp. 95-110). Montevideo: CLACSO.

Montaña, E. et al. (2005). Los espacios invisibles. Subordinación, marginalidad y exclusión de los territorios no irrigados en las tierras secas de Mendoza, Argentina. *Revista Región y Sociedad*, 32(17), 3-32.

Moreno, M. S. (2017). "De pasaditas nomás voy". La participación de los migrantes bolivianos en las cosechas agrícolas de Mendoza. Estudio de caso a partir de una etnografía multilocal [Tesis de doctorado] (inédita). FCPyS, UNCuyo.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: IEP Ediciones.

- Neiman, G. (2010). Los estudios sobre el trabajo agrario en la última década: una revisión para el caso argentino. *Mundo Agrario*, 10(20).
- Neiman, G. y Quaranta, G. (2013). Los estudios de caso en la investigación sociológica. En I. Vasilachis de Gialdino (comp.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 213-238). Buenos Aires: Gedisa.
- Paredes, J. (2008). Hilando Fino desde el Feminismocomunitario. Lesbianas independientes y feministas socialistas (LIFS). <https://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julietta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>
- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, J. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1).
- Pedone, C. (1999). Territorios marginales y globalización. Organización social agraria en un área del margen del oasis norte, Mendoza (Argentina). *Scripta Nova*, 45(12).
- Pedone, C. (2000). Globalización económica y modernización agrícola conservadora. Vigencia de la aparcería en un área de margen del Oasis Norte de Mendoza (Argentina). *Doc. Anàl. Geogr.*, 36, 47-62
- Pedone, C. (2010). Cadenas y redes migratorias: propuesta metodológica para el análisis diacrónico-temporal de los procesos migratorios. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (19) 101-132.
- Pessolano, D. (2020). Sistema pastoril y división sexual del trabajo en el Este de Mendoza. *Revista Huellas*, 24(1).
- Pessolano, D. y Linardelli, F. (2021). El trabajo reproductivo en el medio rural. Puesteras y trabajadoras migrantes del sector agropecuario de Mendoza (Argentina). *Revista CUHSO*, 31(1) 47-76.
- Pizarro, C. (2009). "Olor a negro". Discurso, discriminación y segmentación étnica en el lugar de trabajo [ponencia]. *IV Coloquio de la Asociación Latinoamericana de Análisis del Discurso*. Escuela de Lengua UNC: Córdoba.

Pizarro, C. (2010). Sufriendo y resistiendo la segregación laboral: experiencias de inmigrantes bolivianos que trabajan en el sector hortícola de la Región Metropolitana de la Ciudad de Córdoba [ponencia]. *Seminario Internacional sobre Migraciones Internacionales Contemporáneas: Estudios para el Debate*. Buenos Aires.

Pizarro, C. (ed.) (2011). *SER BOLIVIANO en la Región Metropolitana de la ciudad de Córdoba. Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Pizarro, C. y Moreno, M. S. (2015). Differential Migration Pathways of Bolivian Women Working in Horticultural Fields in Mendoza. En Cynthia Pizarro (ed.), *Bolivian Labor Immigrants' Experiences in Argentina*. Estados Unidos: Lexington Books.

Quiroga Díaz, N. (2009). Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, (33) 77-89.

Quiroga Díaz, N. y Gómez Correal, D. (2021). ¿Qué tiene para aportar una economía feminista decolonial a las otras economías? *América Latina en Movimiento*, 8.

Rivero Sierra, F. (2019). Horticultores bolivianos y estrategias de acumulación en la provincia de Tucumán (Argentina). Origen, desarrollo y proyección. *Migraciones Internacionales. Reflexiones desde Argentina*. OIM, N° 5.

Rivero Sierra, F. y Álamo, F. (2017). Horticultores bolivianos en Casas Viejas (Trancas, Tucumán): un caso de movilidad social ascendente “escalera boliviana” que articula la movilidad espacial horizontal “diseminación” como estrategia. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*; 22; 35; 3-2017; 33-66.

Rodríguez Enríquez, Corina (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*, (256), 30-44.

Rodríguez Enríquez, Corina (2019). Trabajo de cuidados y trabajo asalariado: desarmando nudos de reproducción de desigualdad. *Revista THEOMAI*, (39).

Rosas, C. (2018). Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquizaciones y disputas al sur de Buenos Aires. En Vega, Martínez y Paredes (coords.), *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de Sueños.

SAF (Secretaría de Agricultura Familiar) (2016). *Sector Hortícola en Mendoza: Caracterización, rol de la agricultura familiar y propuestas para la intervención*. Ministerio de Agroindustria. Presidencia de la Nación.

Salatino, N. (2020). Horticultura en el Valle de Uco, una aproximación a los sujetos sociales hortícolas. En: *Sujetos sociales en la horticultura Argentina: Reflexiones en torno a su estudio*. INTA Ediciones.

Sassone, S. M.; Owen, O. M., y Hughes, J. C. (27 al 29 de marzo de 2003). Migrantes bolivianos y horticultura en el Valle Inferior del Río Chubut [ponencia]. *Seminario Internacional Migraciones, fronteras y ruralidad en los umbrales del siglo XXI*. Tarija, Bolivia.

Schejtman, A. (1980). Economía campesina: lógica interna, articulación y persistencia. *Revista de la CEPAL*.

Schiavoni, G. (2010). Describir y prescribir: la tipificación de la agricultura familiar en Argentina. En: Mabel Manzanal y Guillermo Neiman (comps.), *Las agriculturas familiares del Mercosur. Trayectorias, amenazas y desafíos*. Buenos Aires: Ciccus.

Trpin, V.; Abarzúa, F. D., y Brouchoud, M. S. (2016). Producción de tomate para industria en el Valle Medio de Río Negro: una perspectiva desde los actores involucrados. *Revista CIEA*, 2º semestre de 2015, 5-25.

Trpin, V.; Rodríguez M. D. y Brouchoud S. (2017). Desafíos en el abordaje del trabajo rural en el norte de la Patagonia: mujeres en forestación, horticultura y fruticultura. *Trabajo y Sociedad*, (28) 267-280.

Trpin, V. y Pizarro, C. (2017). Movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de Argentina: abordajes interdisciplinarios y debates conceptuales. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 35-58.

Van Den Bosch, M. E. y Ruggeri, M. (2014). Cinturón Verde de Mendoza. Análisis de la Dinámica Intercensal de las Explotaciones Agropecuarias. *Reunión Anual de La Asociación Argentina de Economía Agraria*, 5507, 20.

Van Den Bosch, M. E. y Brés, E. (2021). *Dinámica de la estructura agraria de los distritos agrícolas del Oasis Norte de Mendoza*. Buenos Aires: Ediciones INTA.

Vega Solís, C. y Buján, R. (2017). Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados. *Quaderns-e*, 22(2), 65-81. <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/333115>

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, (17).

Yin, R. (2003). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. San Pablo, Brasil: Bookman.

Zibecchi, C. (2015). Cuidando en el territorio: El espacio comunitario como proveedor de cuidado. *Serie de Documentos de Trabajo Políticas Públicas y Derecho al Cuidado N°3*. Buenos Aires: ELA, CIEPP y ADC.

Zibecchi, C. (2022). ¿Nuevas formas de sociabilidad y politicidad en torno a los cuidados? Los movimientos sociales desde la perspectiva de los cuidados. *La Ventana*, (55) 370-400.

Buen vivir de las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana

Aportes para su conceptualización y medición desde los sitios de la Casa indígena de las mujeres indígenas del departamento de Guainía

Edna Margarita Meneses Clavijo, Norma Esperanza Cordero Lara y Juan Carlos Zuluaga Díaz



Reconocimiento especial a las mujeres investigadoras participantes de esta creación colectiva de conocimiento. Un fuerte abrazo por este proceso y por todos los que vendrán para:

Sandra Rodríguez, María Elsy González, Alcira Morales, Nora Rodríguez, Marisol Niño, Silvia Garrido, Maritza Garrido, Mercy Garrido, Omaira Rodríguez,

Ligia Rodríguez, Alyson Rodríguez, Liliana Díaz Díaz, Anyi Díaz, Diana Rincón, Bethy Uribe Gaitán, Inelda Gaitan Romero, Zara Mirabal, Jisola Evaristo y Edma Marbelly.¹

Introducción

Este documento sintetiza los resultados de la investigación *Buen vivir de las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana: Aportes para su conceptualización y medición desde los sitios de la casa indígena de las mujeres indígenas del departamento de Guainía*. Para su desarrollo, esta investigación contó con diecinueve mujeres indígenas líderes del departamento que participaron en el proceso de creación colectiva del conocimiento y que fueron convocadas con el apoyo de algunas autoridades, en especial, Sandra Rodríguez, quien en el momento de la investigación estaba a cargo de la coordinación de mujer de la Asociación del Consejo Regional Indígena del Guainía (ASOCRIGUA).

El concurso de Sandra Rodríguez en la investigación tuvo como antecedente la relación previa entre ella y la activista Norma Esperanza Cordero, quien hace parte del equipo de investigación, a su vez integrante de la escuela política de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y coordinadora de mujeres de Resguardo del Río Atabapo e Inírida. También, esta confianza en el

¹ Las ilustraciones presentadas a lo largo de este documento fueron realizadas de manera colectiva por las mujeres investigadoras participantes de los diferentes talleres de construcción colectiva del conocimiento. Se realizaron en diferentes momentos con el fin de graficar el territorio indígena percibido por las mujeres y los sitios que conforman este. La digitalización de estas imágenes fue realizada gracias al trabajo de diseño de Vanessa Lagos Salas.

equipo se construyó con base en un trabajo previo realizado con mujeres del Resguardo del Río Atabapo e Inírida en el marco del proyecto *Amazonía para la paz: Mujeres sembradoras de vida*, cuyo objetivo fundamental fue fortalecer los conocimientos y prácticas ancestrales de las mujeres indígenas recuperando las semillas en el conuco, centro de sabiduría de la mujer indígena y de la subsistencia alimentaria.

Como resultado del proceso de beca de investigación CLACSO-We Effect, surgen algunos aportes a la noción de Buen Vivir, como categoría inacabada, que se centran en el elemento territorial a partir de la Casa indígena y sus sitios. El concepto que es definido y operacionalizado desde los Sitios que conforman la Casa indígena para construir una propuesta de definición y forma de medición con un instrumento asociado, se propone buscando validar saberes Otros, históricamente subprivilegiados, pero necesarios de reconocer para responder a las formas de vida de los pueblos indígenas con planes, proyectos y programas acordes con las necesidades diferenciales de dichos pueblos.

Más aún, en la medida en que esta construcción del conocimiento se desarrolla desde las vivencias y experiencias de las mujeres indígenas, el proceso aporta un enfoque diferencial de género al concepto de Buen Vivir. Por medio de este enfoque se busca superar la doble marginalidad de las mujeres indígenas, relacionada con su condición étnica y de género, tanto como aportar al reconocimiento y fortalecimiento del rol de la mujer indígena de la Amazonía colombiana como lideresa y sabedora vital para los espacios de participación y construcción, tanto propios como relacionados con el Estado colombiano.

Para la exposición de los resultados, este documento presenta, en primer lugar, una caracterización del departamento del Guainía; en segundo lugar, algunas consideraciones epistemológicas, metodológicas y técnicas de la investigación. En el tercer apartado, se describen y discuten las categorías de pobreza, bienestar y buen vivir, así como las bases metodológicas de su medición; en cuarto lugar, se presenta un análisis del Buen vivir desde las experiencias de las mujeres indígenas en la Amazonía colombiana, que se acerca a una descripción de los

sitios de la Casa indígena y a una propuesta de medición de los mismos; y finalmente, se presentan algunas reflexiones y consideraciones finales sobre el proceso y los resultados del mismo.

Breve caracterización del departamento del Guainía²

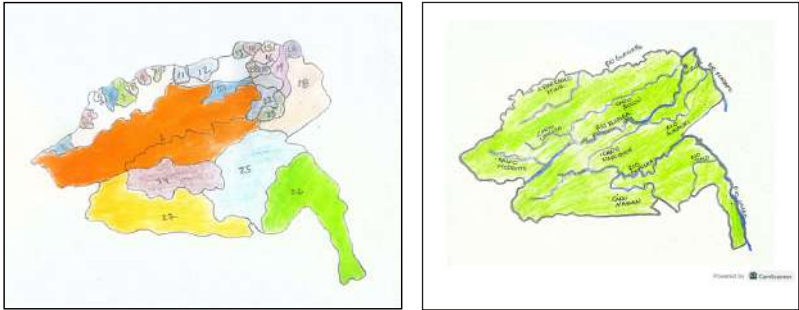
El departamento de Guainía, cuya capital es el municipio de Puerto Inírida, cuenta con una superficie de 72.238 Km² en los que habita una población total de 42.123 guainarenses o guainianos. Guainía significa en idioma indígena yuri “Tierra entre muchas aguas”, y se encuentra ubicada al este de Colombia, en frontera con Venezuela, Brasil, y los departamentos de Vichada, Guaviare y Vaupés, en Colombia. Anteriormente, lo que hoy es el departamento de Guainía era una Comisaría, reconocida en 1991 como departamento oficial.

Este departamento, conformado por dos municipios y seis (6) corregimientos, es uno de los que compone la Amazonía colombiana, junto a Vaupés, Amazonas, Caquetá, Putumayo y Guaviare. En todos estos departamentos se ubican diversos pueblos indígenas que son representados ante el gobierno nacional a nivel regional por la OPIAC y a nivel departamental por la ASOCRIGUA.

En el caso de Guainía, el 80% de la población es indígena y se ubica a lo largo de doce cuencas hidrográficas existentes en el departamento, en jurisdicción de las cuales se encuentran veintiocho (28) zonas de resguardo. Estos territorios están habitados por pobladores puinave, curripaco, nukak, sikuani, piapoco, yeral, tucano, baniva, cubeo y piaroa. Los siguientes mapas grafican las cuencas hidrográficas y los resguardos del departamento.

² Esta caracterización es realizada por Norma Esperanza Cordero Lara, mujer yeral y lideresa del departamento del Guainía. Alguna información acá presentada se basa en referencias bibliográficas, pero la mayor parte describe su propio conocimiento, saber y experiencia como mujer indígena. Otras fuentes que se consultan al respecto de la caracterización del departamento de Guainía son *Guainía. En sus asentamientos humanos* producido por el SINCHI (Salazar, Gutiérrez y Franco, 2006); *Atlas Cultural de la Amazonia Colombiana: la Construcción del Territorio en el Siglo XX*, (Ariza, 1998); al igual que las páginas oficiales de Gaia Amazonas, Fundación Etnollanos, OPIAC.

Ilustración 1. Mapa de resguardos y pueblos indígenas del Guainía



Fuente: Elaboración propia basada en Salazar, Gutiérrez y Franco (2006).

Nota: Mapas explicados con convenciones en el Anexo 1.

La economía del departamento se basa en la pesca, la caza y la agricultura. Durante la siembra de la yuca brava, los pueblos indígenas trabajan sus conucos,³ de la cual sacan derivados como el mañoco, el casabe, el almidón y la catara; también sacan otros frutos como lulo, piña, caña, plátano, bananos, ñame, batata, marañón y guama. Igualmente, hay caza de animales como la lapa, picure, danta, venado, cachirre, cachicamo, micos, para el para consumo y venta. La pesca es más fácil en la temporada de verano. En cambio, en invierno es mucho más difícil, por lo tanto, cambia la forma de pesca artesanal, utilizando métodos como el rendal, arpón, entre otros. También la recolección de frutas es una forma de sustento para ventas y cambios, frutas como el moriche, pepa de fibra, la manaca, el seje, el yuri, camu camu, yuco, entre otras muy poco reconocidas.

³ El conuco o chagra es un sistema integral de producción de los pueblos indígenas de la Amazonía.

Fotografía 1



Fuente: Norma Esperanza Cordero Lara

Por lo general, las viviendas de las comunidades indígenas están a orillas del río, de donde proveen sus alimentos y de lugares donde también sustraen todos los materiales para la construcción de sus viviendas, transformación y de materiales de caza y pesca. En cuanto a las viviendas, son elaboradas con materiales propios: el techo en palma de fibra o chiqui chiqui y palma de karana; las estructuras son de maderas como parature, palo amarillo, caucho, sazafrá, cachicamos, secadas en cierta temporada, pues si se saca en temporada de lluvias se dañan más rápido. Estas maderas son las más usadas por su fuerte duración; el encierro es con barro y tablas con las mismas maderas mencionadas; el piso es de tierra. Con los avances de hoy podemos encontrar en algunas comunidades viviendas elaboradas en cemento y láminas en zinc.

Las danzas tradicionales de los pueblos indígenas de la Amazonía son diversas, debido a que también los otros pueblos que han llegado y asentado han demostrado sus tradiciones, bailes y vestimenta. Los principales bailes del departamento son el yapurutú, la garza, la creación del mundo, maraca vanaca, del pueblo curripaco, el cacho de venado y el baile de la princesa Inírida del pueblo puinave. Los trajes son elaborados a base de corteza de maderas y pinturas naturales

sacadas de frutos y hojas. Al igual que los instrumentos, son elaborados por cada uno de los indígenas, tallados y decorados teniendo en cuenta las canciones y los bailes. Cada una de las pinturas en la cara, los brazos y las piernas tienen una razón, pues antiguamente estas pinturas eran llevadas por los guerreros a las batallas, significando pureza y fuerza.

Fotografía 2



Fuente: Norma Esperanza Cordero Lara

También hay rituales y agradecimientos que se tienen a la madre tierra, como los de la abundancia, cuando una mujer se desarrolla por primera vez, los matrimonios, o el nacimiento de un bebé. Cada pueblo indígena tiene sus usos y creencias, tradiciones que se pasan de generación en generación. Hay que tener en cuenta que en los últimos años se ha venido trabajando desde las entidades gubernamentales en el fortalecimiento de estos saberes tradicionales, como la casa de la cultura, y proyectos con otras entidades.

Fotografía 3



Fuente: Norma Esperanza Cordero Lara

Las comunidades indígenas cuentan con puestos de salud en los corregimientos pero, a pesar de esto, es muy baja la asistencia de atención a la población. Por eso en las comunidades más lejanas se manejan las medicinas tradicionales, que son preparadas por los sabedores o payés de cada colectividad, que tiene conocimiento sobre hierbas y rezos para diferentes enfermedades. Hay que tener en cuenta que estos sabedores están reconocidos a nivel departamental, y que cada año realizan un encuentro de sabedores y parteras en el municipio, donde se encuentran hombres y mujeres de diferentes comunidades con el fin de llevar a cabo un intercambio de conocimientos y experiencias, con el que se busca cada día más fortalecer sus saberes para beneficio de la comunidad debido a que las entidades de salud no llegan a los extremos de los departamentos.

Para todas las actividades los pueblos indígenas cuentan con un calendario ecológico. Sin embargo, las estaciones han cambiado y esto se ha reflejado en que en los últimos 40 años se produjeron cambios en cuanto a los tiempos en que se siembra y se cosecha, se saca la madera para la construcción, la casa y la pesca. Esto ha llevado a

las organizaciones indígenas a tomar medidas para salvaguardar los territorios con trabajos con las comunidades, conllevando la responsabilidad de nuevas estrategias y medidas para la recuperación de especies que se encuentran en vía de extinción.

El tema del cambio climático es uno de los temas más importantes. La población indígena con sus conocimientos ha visto estos cambios en los climas, el actuar de los animales y de las plantas. Lograr identificar variaciones en el ecosistema ha llevado a que busquen formas de adaptarse, nuevas formas de supervivencia y métodos de conservación de las especies que habitan la fauna y flora a lo largo del territorio. El cuidado de la madre tierra ha sido algo fundamental para la pervivencia de los pueblos indígenas de los diferentes territorios de la Amazonía colombiana.

Fotografía 4



Fuente: Norma Esperanza Cordero Lara

De acuerdo con el relato de las personas mayores, cada 40 años se ve una inundación de gran magnitud. En el 2018 fue la última inundación en el departamento que en su gran mayoría quedó bajo el agua, donde las comunidades indígenas perdieron sus conucos y siembras; también se vieron afectados los animales terrestres silvestres

debido a que la tierra se inundó y solo quedaron los lugares llamados banquetas, donde pocos pudieron encontrar refugios. También se afectaron los peces con una mortandad en abundancia. Esto hizo que las comunidades también vieran otras formas de subsistencia como buscar nuevas tierras más lejanas o vírgenes para poder cultivar otra vez.

En conclusión, Guainía es uno de los departamentos más diversos en cuanto a riquezas de fauna y flora, tiene gran variedad de especies tanto de frutas como animales, las cuales le sirven a la población como sustento de su economía y su subsistencia propia. En los pueblos indígenas es importante el cuidado a la madre tierra, debido a que de ellos depende todo el sustento en todos los aspectos de las comunidades: vivienda, salud, alimentación, vestimenta. Es importante resaltar todo el trabajo que se realiza desde los diferentes entes territoriales para salvaguardar cada uno de los territorios del departamento.

Consideraciones epistemológicas, metodológicas y técnicas para nuestra investigación

Elementos epistémicos

Epistemológicamente, el estudio se posiciona desde la *Sociología de las ausencias y las emergencias* propuesta por Santos (2009). Con ello se busca superar la razón metonímica⁴ en tanto se recuperan algunas experiencias de pueblos indígenas de la Amazonía colombiana convirtiéndolas en saberes presentes. En este mismo sentido, es un aporte a las *Epistemologías del sur* pues, desde una posición distinta y entendiendo el conocimiento como una forma de emancipación,

⁴ “La razón metonímica está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen (...) Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad” (Santos, 2009, p. 103).

apuesta por los saberes indígenas como razón subalterna aprendida desde Sur, que supera la razón imperial caracterizada por imponer una monocultura de conocimiento, propuesta principalmente desde la ciencia moderna.

Dentro de este posicionamiento, nuestro horizonte epistémico se fundamenta en la *ecología de saberes*, según la cual es necesario crear una ecología que permita identificar saberes y criterios Otros de rigor creíbles en las prácticas sociales, que respondan contextualmente a los debates epistémicos y que incorporen las prácticas entre seres humanos y naturaleza como formas del saber, como formas de la ignorancia, entendidas como desaprendizajes u olvidos de los conocimientos impuestos desde la sociedad occidental moderna (p. 113). Además, esta investigación parte de la idea de incompletud de los saberes para posibilitar un diálogo y un debate epistémico en la formación del conocimiento.

Desde esta posición, se aboga por la reivindicación de una justicia epistémica como parte de la construcción de justicia social, pues en el continente latinoamericano la historia ha devenido en una distribución social del conocimiento que no es equitativa y que resulta en intervenciones que sirven a grupos sociales que se han apoderado del conocimiento. Ello tiene sentido para la población indígena que ha sido “objeto” de estudio de diversas ciencias y disciplinas desde el momento en que llegan al continente los colonizadores en el siglo XV, pero que hace pocas décadas ha empezado a ser reconocida como sujeto de conocimiento, con sus propias experiencias y relaciones con el mundo social.

Conforme lo anterior, nuestra postura se aparta del entendimiento de los pueblos indígenas como objeto de estudio para entenderlos más bien como sujetos cognoscentes, capaces de autorreconocerse y autodeterminarse por sí mismos (Rodríguez, 1995), con prácticas y representaciones que constituyen una forma de saber y, por tanto, un nuevo aprendizaje que aporta al conocimiento científico desde las experiencias de un grupo social históricamente ausentado. Más aún, aporta al reconocimiento de los sujetos cognoscentes y al saber

de los pueblos indígenas, en la medida en que recupera las vivencias y experiencias de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana, con lo cual apuesta por un enfoque étnico y de género que supera una doble condición de marginalidad.

A partir de este posicionamiento epistémico, la apuesta investigativa habla desde/con las mujeres indígenas del departamento del Guainía que históricamente han sido marginadas. De este modo, el estudio se convierte en una estrategia de fortalecimiento para el agenciamiento político de dichas mujeres, en tanto son ellas las que significan y definen desde su propia cosmovisión y experiencia la noción de Buen Vivir, la cual supera los límites teóricos del concepto de pobreza propuesto por la ciencia occidental. Ello sucede en tanto la investigación se desarrolló con la participación de las mujeres indígenas como investigadoras de sí mismas, a través de la creación colectiva de conocimiento.

En tal sentido, respetando el ejercicio colectivo desarrollado a lo largo de la investigación, los resultados obtenidos como producto se incluyen como polifonía de voces y relatos de las mujeres indígenas investigadoras, conforme con la idea de la construcción del conocimiento y del texto científico desde la *heteroglosia* (Clifford, 1991, p. 71), en la cual ellas, con nombre propio, son citadas en referencia a sus propias palabras, en un espacio textual autónomo y con una transcripción lo suficientemente extensa para evitar transformar el sentido político y metafórico de lo que en sus relatos quieren expresar y exponer en relación con sus experiencias y vivencias en torno al Buen Vivir en la Amazonía colombiana.

Ahora bien, en la medida en que la investigación habla desde las mujeres indígenas, la posición epistemológica es también feminista del Sur, pues busca la participación y reflexión de este grupo de mujeres dentro de la ecología de saberes. Esto es, un saber que aporta al enriquecimiento del debate desde una construcción del conocimiento desde abajo y desde el Sur, cuyo contenido proviene de las mujeres como grupo históricamente subprivilegiado, pero portador de un conocimiento y unas experiencias privilegiadas. De tal forma,

los conocimientos y los datos obtenidos tienen un carácter situado y sexuado que permite reconocer Otras formas del conocimiento relevante (Pérez Prieto, 2017).

El privilegio del conocimiento y las experiencias al que se hace referencia “no se debe al hecho de tener un cuerpo de mujer, sino a la posición diferencial que ocupamos en la división del trabajo por sexo/género y al rol principal de sostenedoras de la vida” (p. 15). El feminismo desde el cual se habla puede catalogarse como un Ecofeminismo Constructivista latente, pues las mujeres indígenas del Guainía construyen un conocimiento sin pretensiones totalizadoras, enmarcado en sus relaciones con el contexto amazónico y que reconoce la dominación de la naturaleza, étnica y de género como formas de dominación masculina (Bach, 2018). Esto se expresa en la preocupación de las mujeres indígenas por la seguridad alimentaria y por el deterioro de su territorio.

Sin embargo, habría que matizar un poco esta posición Ecofeminista siguiendo para ello el planteamiento de Ulloa (2020), según el cual:

Se evidencia que muchas mujeres indígenas no se consideran feministas, pero sí comparten la necesidad de visibilizar desigualdades en sus propios pueblos. Paralelamente, otras mujeres retoman los feminismos con perspectiva indígena o ‘feminismos indígenas’, los cuales surgen de los cuestionamientos a los feminismos externos, para retomar las experiencias propias (p.19).

Lo planteado por Ulloa concuerda con la experiencia de nuestra investigación. Aun cuando los objetivos del estudio no se enfocaron en la exploración de prácticas y sentires feministas, durante el proceso se puso en evidencia la posición política de algunas mujeres investigadoras en cuanto a las relaciones de género en las comunidades indígenas, que por su relevancia citamos directamente. Así, según Sandra Rodríguez, mujer piapoca, lideresa en Guainía y coordinadora de mujer en ASOCRIGUA:

La mujer indígena tradicional es una mujer luchadora, una mujer inteligente, una mujer que soporta todo, una mujer protectora, que transmite los conocimientos. Yo diría que la mujer indígena, a pesar de ser callada, es muy inteligente. Yo pienso que hay muchas barreras culturales, pues a veces nos enseñan desde pequeñas que siempre el hombre, primero es el hombre. Entonces, tal vez por eso nos meten ese conocimiento en la cabeza de que la mujer tiene que ser siempre atrás. Hay barreras culturales: de que el hombre tiene que ser siempre el hombre de la casa (Entrevista personal, 3 de mayo de 2022).

En adición, Mercy Garrido, mujer curripaca, complementa exponiendo que:

Felicidad es lo que tenemos en este momento, somos mujeres, pero resulta que sacamos ese coraje de decir: YO PUEDO, YO QUIERO HACERLO, YO QUIERO SER UNA LIDERESA. A pesar de que yo tengo mis responsabilidades en la casa, mi esposo, mis hijos, ya sea mi papá, bueno lo que sea... pero entonces como, por ejemplo, en la mesa de los Catorce Territorios en Bogotá, da tristeza ver simplemente cómo cuatro, cinco mujeres y una cantidad [mucho mayor] de hombres ¿sí me entiende? y una cantidad de hombres y uno levantar la mano: yo quiero opinar con respeto así. Entonces para mí esa es la felicidad, o sea, como sentirse orgullosa de ser mujer, de que uno puede como mujer y que uno es más fuerte que los hombres también (Taller 1, Primera jornada, 4 de mayo de 2022).

Contrastando lo planteado por Ulloa (2020) y lo expuesto por Sandra Rodríguez y Mercy Garrido se identifica que, si bien las mujeres indígenas de Guainía no se reconocen como feministas, ellas comparten la necesidad de visibilizar desigualdades de género propias de sus pueblos y de encontrar lugares de participación y construcción desde las mujeres indígenas, con lo cual se evidencian similitudes prácticas que permiten enmarcar nuestro ejercicio dentro de esta perspectiva. Más aún, este posicionamiento cobra sentido en la investigación, pues es un conocimiento sexuado por ser de las mujeres indígenas, y situado por relacionarse con sus experiencias y

vivencias en la Amazonía colombiana, que retoma la relación entre mujeres y la de ellas con la naturaleza.

Esta última característica, referida al conocimiento situado de las mujeres indígenas del Guainía, constituye un último fundamento para ubicar la investigación desde una epistemología ecofeminista del Sur, pues los resultados aportan a la confrontación del paradigma socioambiental existente, respondiendo desde unas lógicas distintas relacionadas con su contexto de desigualdad (Pérez Prieto, 2017). Al mismo tiempo, esta característica de acercamiento a un conocimiento situado permite demostrar la cercanía del estudio con los planteamientos propuestos desde la economía ecológica, cuyo objetivo es transformar la disciplina económica por medio de un proceso investigativo (Aguilera y Alcántara, 1994).

Dado que esta investigación hace una crítica a la noción de pobreza desde el Buen Vivir de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana, la cual aporta a una nueva forma de medición de dicha noción desde los sitios de la Casa indígena que conforman el territorio, algunos de los planteamientos del enfoque de la economía ecológica subyacen en los resultados obtenidos y contribuyen a que el sistema económico supere lo propuesto desde la teoría económica clásica y contemple, no solo los valores monetarios de la producción, sino también los recursos naturales y ambientales asociados a la misma (Naredo, 1992).

Ello sucede dado que la economía ecológica como enfoque es aquella que propone entender las cuestiones de la economía más allá de la crematística. Desde este enfoque se propone enfatizar en la importancia de los recursos de donde provienen los bienes, a saber, la naturaleza, para lo cual se busca entender a la economía como parte de la misma, cambiando con ello el enfoque de las argumentaciones económicas desde un discurso de bienes y materiales hacia uno de recursos y energías (Pengue, 2009). En otras palabras, la economía ecológica es el “estudio de las distintas interacciones entre sistemas económicos y sistemas ecológicos” (Paños Cubillos y Cárdenas Marín, 2008, p. 1).

Para este enfoque de la economía, los saberes de los pueblos indígenas, entre otros saberes, son relevantes, pero históricamente silenciados en favor del lenguaje de la valoración monetaria de la naturaleza. Desde estos saberes, la cuestión económica no se determina según un valor en los mercados sino en la evaluación de los conflictos ambientales que se generan desde las prácticas económicas, con lo cual se aporta una mayor complejidad a los análisis económicos desde otras formas de valoración, las cuales “incluyen un pluralismo de valores inconmensurables antes no discutidos desde la ciencia económica y no tenidos en cuenta como instrumento del poder en la toma de decisiones” (Martínez Alier, s/f, p. 99).

Según Acevedo (2019), la concepción de la economía de los pueblos indígenas de la Amazonía:

Consiste en mantener las fuentes que lleguen a todos y ellos mismos considerarse parte de esas fuentes, sin arrogarse ningún privilegio. Este modelo permite asegurar los valores supremos de la cultura, como el modo de pertenecer, de sentir y de pensar. El fruto de ese equilibrio es disfrutar de la vida misma. Pero qué duro y difícil sería para occidente este modelo. Habría que abolir el dinero. ¿Cómo imaginar un mundo sin dinero? (p. 233).

Aspectos metodológicos y técnicos de la investigación

Para el desarrollo del estudio, contamos con la participación de diecinueve (19) mujeres indígenas investigadoras, las cuales se caracterizan por ser reconocidas como lideresas en sus comunidades y en el departamento; autorreconocerse como indígenas de los pueblos amazónicos Piapoco, Sikuni, Cubeo, Curripaco, Puinave y Yeral; tener edades entre los catorce y los cincuenta años; provenir de cuatro de los cinco ríos principales del departamento (Inírida, Atabapo, Guainía y Guaviare); y ubicarse en el Resguardo El Paujil que forma parte de la zona urbana del municipio de Puerto Inírida como zonas de resguardo en comunidades cercanas al municipio.

Para el alcance de los objetivos planteados, el proceso investigativo se desarrolló en cuatro momentos: 1) en la primera fase, el trabajo se centró en la reflexión y el refinamiento de los elementos teóricos de la investigación; 2) en un segundo momento, se recolectó la información referente a la noción del Buen vivir y su desarrollo a través de los sitios de la Casa indígena a partir de talleres de construcción participativa y de entrevistas semiestructuradas; 3) en la tercera fase, se sistematizó la información para construir un aporte a la medición del Buen Vivir desde los sitios de la Casa indígena de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana; y 4) finalmente, se validó y legitimó participativamente la información y la propuesta de medición con las mujeres de la investigación.

La primera fase, centrada en la reflexión y el refinamiento de los elementos teóricos de la investigación generó una transformación de la propuesta planteada para el estudio, la cual buscaba inicialmente realizar un estudio comparado sobre las condiciones de pobreza entre las mujeres indígenas del departamento del Guainía que habitan en zonas de resguardos urbanos y rurales. Esta propuesta fue ampliamente discutida, cuestionada y delimitada, teniendo en cuenta la posición epistémica mencionada, las limitaciones de tiempo y los límites de la noción de pobreza planteada desde la ciencia occidental a los que se refiere el apartado *Repensar la pobreza y bienestar a partir del Buen vivir* del presente documento.

El segundo momento de la investigación concentró su atención en generar conocimiento de manera participativa y colaborativa con las mujeres indígenas del departamento de Guainía sobre la noción de Buen Vivir desde los sitios de la Casa indígena. Este conocimiento se generó a partir de sus experiencias, por medio de un diálogo de saberes desde una metodología ecofeminista con perspectiva indígena, según la cual “la teoría se hace a partir de quienes conocen. La experiencia es productora de conocimientos y producida por ellos” (Bach, 2018, p. 1). Estos diálogos de saberes se dieron en un primer encuentro realizado en el municipio de Inírida, a partir del desarrollo de tres talleres, dinamizados con diversas técnicas de visualización y discusión colectiva.

El primer encuentro con las mujeres indígenas tuvo lugar durante las jornadas desarrolladas de manera consecutiva los días 4 y 5 de mayo de 2022. En ellas se realizaron tres talleres, con objetivos diferentes, a saber: a) Aportar a la conceptualización del Buen Vivir de las mujeres indígenas del departamento de Guainía desde sus experiencias y en relación con los sitios de la Casa indígena; b) Identificar los sitios que conforman la Casa indígena para aportar a la medición del Buen Vivir; c) Detallar los elementos y las características que conforman cada uno de estos sitios de la Casa indígena para establecer los mínimos necesarios que aportan a la medición del Buen Vivir.

Cada momento del taller aplicó diferentes técnicas de visualización para acercarse a sus objetivos: El primer momento se desarrolló a partir de las técnicas de visualización de *Lluvia de ideas* y *discusión plenaria*; el segundo tuvo como técnicas *El mapeo colectivo de mapa mural* y *las mesas redondas*; y el tercero se basó en las técnicas de *dibujos generadores de reflexiones* y *círculo de reflexión* (Alberich et al., 2017). Cada uno de estos talleres se acompañó de dinámicas lúdicas grupales que buscaban fortalecer el trabajo en equipo, la solidaridad y la cooperación entre las mujeres participantes.

Además, la recolección de la información se acompañó de dos entrevistas semiestructuradas: a) la primera tuvo lugar con Sandra Rodríguez, coordinadora de mujeres de ASOCRIGUA, con quien los temas principales de conversación fueron el concepto de Buen Vivir y el rol de la mujer indígena desde su experiencia como lideresa del Guainía; b) la segunda entrevista se desarrolló con Tiberio de Jesús Acevedo, profesor de educación media que lleva más de cuarenta años trabajando con los pueblos indígenas de la Amazonía y que es autor, entre otros textos, del libro *Filosofía indígena*, utilizado en esta investigación como elemento conceptual clave en relación con la noción de sitios de la Casa indígena.

Fotografía 5



Fuente: Fotografías propias.

Nota: En la fotografía de la izquierda se observa el ejercicio de mapeo mural desarrollado en el segundo taller. En la fotografía de la derecha se observa el trabajo en mesa redonda para la construcción de dibujos generadores de reflexiones asociados al tercer taller.

El tercer momento de la investigación, se enfocó en el análisis y la sistematización de la información recopilada en los talleres. Adicionalmente, dicho proceso implicó la transcripción y revisión de las entrevistas realizadas, seleccionando elementos conceptuales importantes para la categorización y elaboración de la matriz de marco lógico. Estas actividades sirvieron de base para la elaboración de una

propuesta de medición (encuesta) e inventariación de las condiciones del Buen Vivir desde los sitios de la Casa indígena de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana.

Fotografía 6



Fuente: Fotografías propias.

Finalmente, en el cuarto momento de la investigación se realizó un nuevo encuentro de mujeres indígenas para validar de manera participativa la información sistematizada y de la propuesta de medición construida desde la abstracción de sus experiencias. Durante este proceso de contraste de información y productos, las mujeres indígenas realizaron una revisión de los resultados obtenidos, verificando en un análisis colaborativo que la información se traduzca en una propuesta válida y legítima de forma de medición del Buen Vivir, acorde con sus experiencias y vivencias en los sitios de la Casa indígena.

Este segundo encuentro con las mujeres indígenas se desarrolló los días 3 y 4 de septiembre de 2022. En estas jornadas también se realizaron tres momentos de taller: el primero con el fin de dialogar en torno a las formas de medición de la pobreza construidas desde la ciencia occidental y aplicadas por las instituciones colombianas; el segundo centrado en revisar la operacionalización de la noción de Buen Vivir desde los sitios de la Casa indígena construida durante el encuentro anterior; y el tercero dirigido a aplicar una propuesta inicial de instrumento de encuesta e inventariación para la medición de los sitios de la Casa indígena. Estos talleres también contaron con técnicas de visualización y dinámicas de grupo.

Repensar la pobreza y bienestar a partir del Buen vivir

Crítica al concepto de pobreza y a sus formas de medición

El ser humano a lo largo de la historia ha sido sujeto de la necesidad,⁵ las circunstancias de su entorno y el desarrollo de sus capacidades productivas. Siguiendo la visión marxista (Heller, 1978), en principio están las necesidades, siendo el trabajo la actividad vital mediada a

⁵ La reflexión sobre las necesidades humanas ha sido abordada por diversos autores desde distintas perspectivas y disciplinas. Para una discusión extensa ver Max-Neef (1994), Maslow (1991), Doyal y Gough (1994), Heller (1996), Sen (2000) y Galtung (1985), entre otros.

través de la cual no solo se satisfacen dichas necesidades, transformando la naturaleza, sino que se desarrollan las capacidades humanas, al tiempo que se crean nuevas necesidades y sus satisfactores. En tal sentido, excluyendo lo meramente biológico, estas necesidades son un producto histórico que está en estrecha relación con la producción, pues “es el desarrollo de sus capacidades productivas lo que determina sus necesidades” (Boltvinik, 2003, p. 19).

Por otro lado, la definición de pobreza ha sido discutida en Occidente desde el mismo momento en el que en la Baja Edad Media la acción política se orientó hacia las condiciones de vida y satisfacción de necesidades de los grupos sociales marginados (Ley de Pobres) y ha sido objeto de debate desde entonces, aun cuando “no fue sino hasta finales del siglo XX que la consistencia en el significado del concepto en todas las sociedades empezó a considerarse un asunto científico importante” (Townsend, 2003, p. 446). En el marco de las sociedades occidentales, una de las primeras disputas sobre la concepción de pobreza se remite a considerarla en términos absolutos o relativos. El primer enfoque sostiene que las necesidades/capacidades son independientes de la riqueza de los demás, con lo cual la no satisfacción de estas aplicaría para cualquier contexto. Amartya Sen, partidario de este enfoque, “sostiene que hay un núcleo irreducible de privación absoluta en nuestra idea de pobreza, que traduce manifestaciones de muerte por hambre, desnutrición y penuria visible en un diagnóstico de pobreza sin tener que indagar primero el panorama relativo” (citado en Malthus, 2008, párr. 26). Por su parte, el enfoque relativo (Townsend) se basa en la idea de que las personas concebimos nuestro propio bienestar en relación con el de los demás. Es decir, una persona se concibe como pobre dependiendo de cuánto tenga el grupo social de referencia con el cual se compara. Estos dos enfoques continúan ejerciendo influencia tanto en la conceptualización como en las formas de medición de la pobreza.

Según Boltvinik, “i) los términos de pobreza y pobre están asociados a un estado de necesidad y carencia y ii) dicha carencia se relaciona con lo necesario para el sustento de la vida. Esto significa que la

pobreza es una inevitable situación de comparación entre lo observado y una condición normativa” (citado en Mathus, 2008, párr. 2). Aquí, lo observado se refiere al elemento empírico explorado en la realidad de las personas o grupos y la condición normativa “se refiere a las reglas mediante las cuales juzgamos quién es pobre y quién no lo es” (Boltvinik, 2003, p. 10). Estas reglas están determinadas por principios epistemológicos, premisas e ideas que a lo largo del siglo XX se han desarrollado en Occidente como principios alternativos que diferencian la noción de pobreza de la desigualdad del ingreso. De tal forma, los indicadores desarrollados por las ciencias socioeconómicas no son neutrales y tampoco pueden considerarse como universales, pues han sido desarrollados bajo los principios occidentales del liberalismo económico y el individualismo metodológico. Townsend (2003), sintetiza para este período las bases conceptuales de la definición de pobreza, a nivel internacional y comparativo, en tres ideas: subsistencia, necesidades básicas y privación relativa.

La idea de subsistencia deviene de la Ley de Pobres, cuando se establecían cantidades mínimas de ingreso, de pan o harina para la subsistencia. Bajo el mismo presupuesto, en el Reino Unido en la primera mitad del siglo XX, con ayuda de nutriólogos, se establecieron los ingresos mínimos para que una familia pudiera mantener la eficiencia física. Si bien se tenían en cuenta otros requerimientos (vestido, combustible, entre otros), los gastos en alimentación representaban la medida básica para la subsistencia. En esta perspectiva, las necesidades se piensan principalmente como necesidades físicas, asumiendo la medición clásica a través de *Líneas de pobreza* (LP) como instrumento univariado. “Con este método se evalúa si el hogar dispone de recursos suficientes, pero no permite identificar cuál es el uso dado a estos recursos” (Stezano, 2021, p. 25). Tampoco se tiene en cuenta el ser social y las múltiples necesidades más allá de lo meramente económico. Sin embargo, este es el método más utilizado en países desarrollados y el recomendado por el Banco Mundial, usado también, en alguna de sus variantes, junto con el índice de Necesidades Básicas Insatisfechas, por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

En cuanto a las *Necesidades Básicas Insatisfechas* (NBI), también denominada “carencias críticas”, se trata de una concepción desarrollada hacia los años sesenta, que incluye en la medición requerimientos mínimos de consumos privados de una familia (alimento, vestuario, techo, mobiliario y electrodomésticos), sumando a la evaluación servicios esenciales, tales como agua potable, servicios sanitarios básicos, salud, educación, entre otros. Como instrumento multivariado, intenta mostrar si las personas u hogares alcanzan el umbral en cada indicador, definiendo de manera arbitraria el número de indicadores insatisfechos para determinar y clasificar al individuo o grupo familiar en situación de pobreza o no (Gómez et al., 2004). La diferencia central entre los métodos LP y NBI se da en que el primero se enfoca en el ingreso y el segundo en la privación y los consumos, de tal forma, se considera el primero como un método indirecto y el segundo como uno directo de medición de pobreza, aun cuando ambas formas se enfocan en satisfactores tangibles.

Por último, la privación relativa, según sus exponentes, pretende una formulación social más amplia y rigurosa del concepto de pobreza, estableciendo una relación entre privación e ingresos y, principalmente, teniendo en cuenta los cambios en el tiempo de las necesidades y privaciones, así como la relación con la estructura social de referencia. Según esto, la condición de pobreza no es absoluta o universal, sino que depende, en buena medida, de que los recursos alcancen al individuo o al hogar para cumplir o no con las exigencias y costumbres del contexto social en el que se inscriben (Townsend, 2003). Las críticas que recibe este enfoque tienen que ver con la asimilación que hace entre pobreza y desigualdad, la arbitrariedad en la definición del umbral para la línea de pobreza y la dificultad para evaluar a través de este método la efectividad de las políticas sociales (Feres y Mancero, 2001).

Además de los arriba mencionados, se han desarrollado métodos de medición de la pobreza que intentan abandonar la mirada expresa del investigador, buscando que la definición y clasificación de pobreza se haga desde la mirada de la propia población sujeto de

estudio, bajo la premisa de que cada individuo es juez de su propia situación. Si bien el método subjetivo es indirecto, dado que la mayor parte de las veces se pregunta por el ingreso mínimo para satisfacer necesidades, es posible hacer del mismo un método directo cuando se logra establecer un umbral para cada necesidad a partir de encuestas con la población (NBI subjetivo).

A partir de la revisión de las distintas conceptualizaciones de pobreza y de sus formas de medición, encontramos las siguientes características críticas:

1. Tal como señala Boltvinik, “la pobreza es una inevitable situación de comparación entre lo observado y una condición normativa”. Dicha condición normativa obedece a una posición ontológica y epistémica particular que, en el caso de las sociedades occidentales modernas, tiene como principios fundamentales el rendimiento, la elección racional, la individualización, el intercambio monetario y la explotación de los bienes comunes naturales, entre otros. De tal forma, los presupuestos científicos desde los que se parte para definir el bienestar de las personas y los grupos están integrados en la mentalidad y estructura socioeconómica capitalista, cuya mirada hegemónica se impone como violencia simbólica y colonialidad del poder y del saber sobre epistemologías Otras. De tal forma, como sucede en el caso de los pueblos indígenas del Guainía, estos terminan siendo caracterizados, definidos y medidos en sus atributos a partir de indicadores construidos en el marco de la sociedad occidental.
2. Siguiendo a Stezano (2021), tanto las escuelas clásicas como las neoclásicas y keynesianas, adoptan una postura individual hacia la pobreza centrada en el dinero. Tanto la concepción misma de pobreza como las distintas formas de medición arriba expuestas tienen como base común la noción de ingreso monetario o la idea de necesidades/consumo según los patrones de desarrollo capitalista.
3. Las unidades de análisis se concentran principalmente en los individuos o en el grupo familiar, abandonando la idea de comunidad,

lo cual es relevante cuando se trata de explorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

4. El análisis economicista no ha integrado por completo desigualdades de constructos sociales a nivel de género, étnico/racial y territorial.
5. Si bien el método subjetivo pretende adoptar un principio epistémico diferente al resto de métodos en la definición de bienestar, en cuanto a la relación entre investigador/investigado, otorgando mayor peso a los sujetos de estudio en su propia definición de pobreza, este método mantiene el carácter individualista y la visión de pobreza centrada en el dinero.

Frente a esta mirada economicista, los pueblos indígenas a través de procesos organizativos, reivindicativos y emancipatorios de las últimas décadas vienen promoviendo y disputando visiones alternativas al desarrollo y a la noción clásica de bienestar. Con base en el (re) conocimiento de saberes ancestrales, formas originarias de pensar, sentir y conocer, han asumido diversos grados de autonomía que permiten, no solo una forma Otra de definir el bienestar indígena, representado en la noción del Buen Vivir, sino la integración de conocimientos y prácticas funcionales a la sociedad occidental en momentos de crisis civilizatoria.

¿Qué es el Buen Vivir y cómo medirlo?

Si bien desde la génesis misma del modelo capitalista han proliferado las críticas al sistema, nunca como en décadas recientes, cuando el desencanto está minando la fe en el proyecto desarrollista, se ha incrementado el número de opositores, así como las dimensiones de la crítica. Entre las cuestiones más acuciantes destaca el desmesurado valor que se le ha otorgado a la dimensión económica como lógica dominante en la conceptualización del desarrollo de las naciones y del bienestar humano, siendo la base sobre la cual se pretende medir ambos aspectos.

En épocas recientes, corrientes de pensamiento asociadas a la protección del medio ambiente, la ecología política, economía ecológica, ecodesarrollo, entre otras, constituyen propuestas alternativas que procuran distanciarse del modelo economicista y la ciencia mecanicista. Además, tanto organismos internacionales como gobiernos nacionales se han interesado en la exploración de modelos alternativos para medir el Producto Interno Bruto y el Bienestar Humano. Algunas experiencias en este sentido se presentan tanto en países occidentales como fuera de ellos. A nivel multilateral, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) estableció el Índice de Desarrollo Humano a partir de indicadores multivariados, como son la esperanza de vida saludable, la educación y las condiciones de vida digna (medida en ingreso per cápita). En algunos países, como Bután, por ejemplo, se promueve el indicador de Felicidad Nacional Bruta (FNB), mientras países como Bolivia y Ecuador han incorporado en sus constituciones los derechos de la naturaleza y las perspectivas indígenas de bienestar, representadas en las nociones de Suma Qamaña (Vivir Bien) y Sumak Kawsay (Buen Vivir), aun cuando son muchas las críticas en cuanto a la interpretación de estas denominaciones y a la aplicación real de los contenidos que las integran.

Bajo el rótulo del Buen Vivir, según Gudynas y Acosta (s/f):

Se agruparon viejos y nuevos cuestionamientos sobre el desarrollo clásico, como la creencia en un proceso lineal universal o la necesidad inevitable de destruir la naturaleza. Se incorporaron saberes tradicionales que estaban subordinados, se cuestionaron los trasplantes culturales, y se abrieron las puertas a nuevas ideas sobre las relaciones entre sociedad y naturaleza, o sobre la pobreza y el bienestar (p. 73).

Así, la idea de Buen Vivir/Vivir Bien puede considerarse un concepto en construcción, basado en la sana relación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. En lengua aymara, según lo expone Albó (2014), Qamaña tiene dos acepciones primordiales: una, cuyo significado es habitar, morar o vivir en determinado medio, cobijarse y

cuidar a otros; la otra, se refiere a la convivencia con la naturaleza. Asimismo, Kawsay se refiere a la vida, específicamente a la vida digna, en equilibrio con la naturaleza. En cuanto al término Suma, equivaldría a “bonito, hermoso, agradable, bueno, amable; pero también precioso, excelente, acabado, perfecto” (p. 135). Tanto el Buen Vivir como el Vivir Bien tienen sentido de plenitud, perfección y armonía del ser humano en relación con todo el entorno, humano y no humano, de respeto por el Otro y por la naturaleza, sintiéndola como Pacha Mama.

El Suma Qamaña y el Sumak Kawsay son ante todo filosofías de vida que surgen por fuera de la matriz utilitarista/materialista y les antecede, aun cuando tienen una relación dialéctica con estas últimas, constituyendo la antípoda del “desarrollo”. Esta cosmovisión integra de manera holística lo humano, lo material y lo espiritual. En tal sentido, según el Ministerio de Planificación del Desarrollo de Bolivia, “el Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales en armonía con la naturaleza y las personas” (citado en Albó, 2014, p. 136). Es así como la cosmovisión del Buen Vivir tiene como principio el cuidado y el respeto de todos los seres vivos, conservando y fomentando la vida de la tierra en su complejidad y sus frutos útiles para la vida humana, mejorando el nivel de vida de la familia y la comunidad (Tibán, 2000).

Ahora bien, en relación con la incorporación del Buen Vivir/Vivir Bien al marco jurídico, en buena parte depende del contexto y el desarrollo histórico de cada comunidad o grupo del que se trate. En el caso de Bolivia, se asume el Suma Qamaña más en términos ético-morales antes que en derechos específicos, tratando de generar un marco amplio para una sociedad plurinacional, dejando abierta la expresión particular del Vivir Bien para cada comunidad. En Ecuador, el Sumak Kawsay es visto en dos niveles: como un conjunto de derechos y como expresión de la organización del Estado, la sociedad y el modo de desarrollo. De tal forma, “en la constitución ecuatoriana el buen vivir aparece en un alto nivel de jerarquía, y desde este se derivan muchos derechos” (Gudynas y Acosta, s/f, p. 77).

También existe cierto consenso sobre algunos principios que incluiría la noción de Buen Vivir desde la sabiduría ancestral indígena, tales como: 1. Cuidado con nuestra vida y la vida de nuestro futuro. 2. Reencontrarnos con la vida para la vida. 3. Democracia del consenso y mandar obedeciendo. 4. Las personas ancianas son orientadores de nuestra vida. 5. Este planeta es prestado, le pertenece a nuestra generación futura. 6. Evitar que los pueblos indígenas sigan caminando hacia la individualización. 7. Fortalecer y recuperar el sentido de comunidad tanto a nivel rural como urbano. 8. Respetar la autodeterminación de los pueblos indígenas, su medicina ancestral, su educación intercultural, los saberes ancestrales de los abuelos. 9. Medir el daño ambiental. 10. Medir la cultura y la cultura ancestral (Tomado de INEC, 2015, p. 17).

Pensando de manera integral estos preceptos, la mayor parte se encuentran representados en los tres ámbitos centrales de la lucha del movimiento indígena transnacional: el territorio, la identidad y la autonomía. La existencia, coexistencia equilibrada, armónica con la naturaleza y la seguridad/soberanía alimentaria, representada en el territorio; los valores, la lengua, las creencias y las prácticas ancestrales renovadas, como signo identitario; y la posibilidad de autorregulación para la convivencia y la autodeterminación, como rasgo de autonomía, son elementos fundamentales en la consecución del Buen Vivir y, por tanto, debieran tenerse en cuenta como dimensiones legítimas al momento de intentar elaborar indicadores y cualquier forma de medición del Buen Vivir desde la perspectiva indígena.

Según Guzmán et al. (2012), las aproximaciones conceptuales occidentales sobre las necesidades humanas y el bienestar social tienen coincidencias con la literatura de los enfoques indigenistas, pues pretenden el mejoramiento de la vida humana en aspectos como el medio ambiente, la educación, la salud, la seguridad y la participación ciudadana. Sin embargo, Ávila (2014), analizando distintos enfoques occidentales de bienestar hace algunas consideraciones: i) con excepción de la matriz de Desarrollo a Escala Humana, los índices e indicadores se construyen a partir de fuentes secundarias;

ii) muy pocos indicadores alcanzan un nivel de desagregación territorial, como elemento importante para visibilizar las desigualdades; iii) el carácter cualitativo y subjetivo se tiene en cuenta en muy pocos indicadores; y iv) la dimensión ecológica o ambiental solo aparece en la matriz de Desarrollo Sustentable y en el Índice del Planeta Feliz (HPI). Podemos agregar el hecho de que no existe un enfoque diferencial de género en la construcción de indicadores; es decir, basados en la perspectiva de las mujeres y por las mujeres, mucho menos desde la perspectiva de las mujeres indígenas.

En cuanto a las unidades de análisis, el INEC (2015) señala que “no es suficiente considerar al individuo como unidad y su relación con la comunidad y la naturaleza, es necesario formular indicadores a nivel de comunidad e indicadores a nivel de la naturaleza” (p. 18), llamando la atención, además, que cada pueblo tiene su propia concepción del buen vivir, lo que conlleva a considerar y trabajar dicho concepto en la vida cotidiana de las comunidades. Asimismo, señala la importancia de “estudiar las armonías y desarmonías entre las personas, las comunidades (sociedad) y la naturaleza”, además de “construir métricas que informen a la política pública” (p. 18) y, agregaremos nosotras, que discutan y disputen la perspectiva hegemónica sobre la cual se construyen índices e indicadores aplicados a los pueblos indígenas.

Aporte para la definición y medición del Buen Vivir desde las mujeres indígenas del Guainía

El concepto de Buen Vivir desde las mujeres indígenas de Guainía

Atendiendo a la idea planteada por el INEC (2015), de que cada uno de los pueblos tiene su propia concepción del Buen Vivir, los espacios de encuentro desarrollados con las mujeres indígenas del Guainía en el marco de nuestra investigación tuvieron como primer momento una construcción colectiva del conocimiento en torno a lo que ellas, desde sus experiencias y vivencias, significan como Buen Vivir.

Al respecto, el planteamiento de Sandra Rodríguez, mujer piapoca y coordinadora de mujer de ASOCRIGUA, presenta elementos significativos para acercarse a dicha noción desde su experiencia:

El Buen Vivir, es tener intacta su cultura, su comida, su idioma, la vivencia de tranquilidad, tener esa selva alrededor. Yo diría que eso es un paraíso, es el buen vivir, sin preocupaciones. A mí lo que más me gusta de eso, que sería el buen vivir, es que amanece por la mañana y no está preocupado cuánto debo yo, cuándo tengo que pagar de bus, cuándo tengo que pagar de impuestos. Sale y ahí tiene su pescado, va al conuco y del conuco a la casa, de la casa al río. Entonces, y tener buena salud: eso es lo más básico. Tener su casabe, su mañoco (Entrevista personal, 3 de mayo de 2022).

Este planteamiento concuerda con algunos fundamentos de las nociones del Suma Qamaña y el Sumak Kawsay propuestos desde los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, en tanto aporta una filosofía de vida al margen de la matriz utilitarista/materialista y constituye de manera dialéctica otro punto de vista para entender una idea de desarrollo que integre lo humano, lo material y lo espiritual. Además, en la medida en que lo expuesto evidencia una relación de coexistencia armónica con la naturaleza, reflejada en lo que Sandra Rodríguez expone respecto al conuco y el río, su noción del Buen Vivir también se relaciona con la idea asociada de plenitud del ser humano en relación con lo humano y no humano.

Al mismo tiempo, la afirmación con la que Sandra Rodríguez concluye su planteamiento permite enfocar el Buen Vivir desde la correspondencia entre este y la seguridad/soberanía alimentaria.⁶ La relación propuesta aporta a entender formas alternativas al sistema económico occidental, teniendo en cuenta lo expuesto por Acevedo

⁶ Aquí los conceptos de seguridad y soberanía alimentaria se utilizan de manera conjunta respetando el modo en que estas categorías son aplicadas por parte de las mujeres indígenas investigadoras del proyecto. Ello a pesar de que entendemos las discusiones que se generan en relación con las diferencias existentes entre ambas categorías (Gordillo & Méndez Jerónimo, 2013).

(2019) en torno a la filosofía de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, según lo cual “las prácticas del sistema económico indígena son el recolectar, el producir, el compartir, y el intercambiar. Con la yuca brava se hace el mañoco y el casabe, elementos infaltables en la alimentación de los indígenas de esta parte de Sudamérica” (p. 233).

Con ello, el Buen Vivir para los pueblos amazónicos se aleja de las visiones economicistas del desarrollo pues, como lo expone el profesor Tiberio de Jesús Acevedo durante el encuentro realizado personalmente con él en el marco de la investigación:

La riqueza indígena no se mide como la mide occidente en dinero, en capital, en todas esas cosas sino que se mide en condiciones de vida claras, que sean condiciones para vivir bien, entonces, arranca con un derecho que es la alimentación, mire que uno puede llegar allá con cosas tan sencillas como el alimento como un valor... toda esa seguridad alimentaria, realmente es como el primer valor de los indígenas, lo mejor que uno puede hacer cuando uno llega es, bueno, ¿qué quiere tomar, qué quiere comer? (Entrevista personal, 5 de mayo de 2022).

La seguridad/soberanía alimentaria al igual que la coexistencia armónica y equilibrada con la naturaleza se asocian, de acuerdo con lo expuesto en el apartado sobre Pobreza, Bienestar y Buen Vivir, con el ámbito central del territorio en la lucha del movimiento indígena transnacional. Estos dos elementos también los encontramos en nuestra investigación y se expresan desde las experiencias y vivencias de Mercy Garrido, mujer curripaca, quien expone que “residimos dentro del territorio y dependemos de la naturaleza ya sea alimentos, ya sea para hacer nuestro conuco, ya sea... para muchas cosas, para buscar nuestro medicamento tradicional” (Taller 1, Primera jornada, 4 de mayo de 2022).

Este aporte de Mercy Garrido es complementado por Ligia Rodríguez, mujer carapana, para quien “siempre la alimentación es una parte de la vida en nuestra comunidad, en nuestros hogares. Esa siempre va a ser de primeras. Y de ahí uno trabaja”. A su vez, a esta intervención Mercy Garrido agrega que el trabajo es:

Parte primordial que tenemos cada persona, cada quien, porque el trabajo es necesario para cada hogar, cada mujer. Yo creo que sin trabajo no valemos nada, sin trabajo... de ahí sacamos lo que necesitamos, bueno, lo que necesitamos en el hogar, entonces el trabajo es una parte de la vida del ser humano. El trabajo también se relaciona con la naturaleza y el territorio, el territorio va con todo enlazado (Taller 1, Primera jornada, 4 de mayo de 2022).

En relación con los planteamientos anteriores, María Elsy González, mujer curripaca y creadora de la Asociación de Mujeres del Guainía (AMUGUA), agrega que “si tenemos un espacio nuestro, el territorio, podemos tener el resto de cosas. Bueno, que todo va entrelazado, necesitamos de todas las cosas, pero primordial para nosotros es tener el territorio, tener dónde, tener nuestras tierras para cultivar, para todo”; esta idea sobre el territorio como condición del Buen Vivir la es complementada por ella misma al exponer que:

Si nosotros ya tenemos el territorio y la naturaleza que es nuestra casa, lo es todo para nosotros, debemos tener la paz, tranquilidad y armonía porque nuestro territorio debe estar libre de todo tipo de violencia, de guerra y si nuestro territorio está libre de violencia, de guerra, tenemos tranquilidad y vivimos en armonía con todo: con la naturaleza, con el territorio, con los demás. No nos vemos obligados a desplazarnos fuera de nuestro territorio (Taller 1, Primera jornada, 4 de mayo de 2022).

Además, al respecto de la relación entre el territorio y la paz como condiciones para el Buen Vivir, vale resaltar lo expuesto por María Elsy González en tanto que:

Nosotros defendemos la paz y la tranquilidad porque sin eso no hay territorio. Eso es súper importante, acá en la Amazonía eso ha pasado muchísimo, pero ya ahora ha habido paz y vivimos en paz y tranquilidad, ya no es que se lleven nuestros hijos a la guerra, ya no hay peligro de que la abuela o las mujeres vayan a sus conucos y que se

encuentren con algún actor armado, que ya no vamos a sufrir violencias porque en los territorios las mujeres sufrieron mucha violencia sexual, entonces ya no tenemos ese peligro de que las mujeres ya no van a sufrir ese tipo de violencia... ya van tranquilas a sus conucos, y ese conuco forma parte del territorio y de la naturaleza. Tenemos paz, somos tranquilas en nuestro territorio. Y ya teniendo esa paz y tranquilidad en nuestro territorio pues podemos tener buena salud, podemos cultivar para nuestra salud y nuestra felicidad tradicional, podemos hacer nuestro trabajo en nuestros conucos, tenemos libertad, felicidad... es importante tener esa paz y tranquilidad en nuestros territorios (Taller 1, Primera jornada, 4 de mayo de 2022).

Las ideas planteadas anteriormente desde las experiencias de algunas de las mujeres indígenas participantes de la investigación no solo concuerdan en un diálogo entre los saberes de ellas, sino que también aportan a planteamientos como los presentados por Gudynas y Acosta (s/f). Esto sucede dado que bajo las experiencias y vivencias expresadas por las mujeres se agrupan viejos y nuevos cuestionamientos al modelo de desarrollo clásico, basado en la destrucción del hombre y de la naturaleza. Los planteamientos de las mujeres indígenas de Guainía permiten identificar saberes tradicionales subordinados, históricamente subprivilegiados, pero que portan cuestionamientos culturales y abren nuevos enfoques para la discusión sobre la sociedad y la naturaleza, o sobre la pobreza, la violencia y el bienestar.

Esta última idea también la expone Sandra Rodríguez:

Nosotros los pueblos indígenas no somos de pobreza extrema, porque tenemos nuestra selva, nuestra tierra, nuestra agua, tenemos todo, es un paraíso. Si usted no tiene ropa no tiene pobreza extrema, el pobre es el que vive allá en Bogotá y no tiene un río, tiene es un plástico, no tiene pal' desayuno. Eso sí es pobreza extrema. Pero nosotros no. Tenemos pues que entender qué es esa idea de pobreza extrema (Entrevista personal, 3 de mayo de 2022).

En cambio, ella misma plantea que:

El Buen Vivir como vivían los abuelos. Los abuelos comían todo natural, porque en ese tiempo había de todo; mejor dicho, el conuco es el supermercado. Allí encuentra su fruta, patilla, mango, piña, caña, lulo; pero hoy en día usted va... hasta el conuco de mi mamá está vacío, tiene solo yuca. Yuca sí, pero solamente eso, pero está escasa la piña, escasa lo que son batatas, escasa lo que es el ñame, ya no se ve esa clase de frutas que hay. Entonces a veces hay hambre en las comunidades (Entrevista personal, 3 de mayo de 2022).

Con base en esta última idea expuesta por Sandra Rodríguez, lo que se propone como cierre del primer momento del encuentro realizado con las mujeres indígenas del Guainía, es centrar la atención de nuestra investigación en el territorio como fundamento de la soberanía/seguridad alimentaria y, por ende, del Buen Vivir. En este sentido, para los siguientes momentos del encuentro, la discusión se centró en el territorio como aspecto de discusión, entendiendo este como la Casa indígena en el sentido de un territorio compuesto por muchos sitios necesarios para desarrollar la economía indígena y las prácticas de su Buen Vivir.

La Casa indígena: el territorio

La noción de Casa indígena que planteamos como objeto de análisis en nuestra investigación se retoma desde lo planteado por Acevedo (2019). De acuerdo con este autor, “la primera condición de la Casa indígena es el territorio. Tener territorio es el valor fundamental en la cultura indígena” (p. 161). A partir de esta noción es posible conversar sobre la filosofía de vida de los pueblos amazónicos desde las experiencias y vivencias de las mujeres indígenas pues, continuando con el mismo autor, “la riqueza de la comunidad indígena es la propiedad de su ámbito territorial; es la existencia de todos los sitios que tiene la Casa indígena. Estos sitios comprenden el patrimonio material e inmaterial de la comunidad” (p. 235).

De acuerdo con nuestra entrevista al profesor Acevedo, hemos entendido que la noción de Casa indígena es un instrumento conceptual por medio del cual se comunica el conocimiento. Esta noción que no es propia de las mujeres indígenas y que emerge de la propuesta académica de Acevedo, nos permite sistematizar el conocimiento relacionado con el territorio, con el fin de que este sea inteligible a pesar de su complejidad para un público más extenso, es decir, que la concepción de territorio experimentada por los pueblos indígenas puede transmitirse a quienes no se han acercado al territorio amazónico y sus prácticas por medio del concepto de Casa indígena.

La Casa indígena refiere a un territorio muy grande en el cual se ubican diferentes sitios determinados por las actividades que en ellos desarrollan los pueblos indígenas, como la siembra, la recolección y la pesca. Este territorio no solo refiere a prácticas de los pueblos indígenas y no solo se determina a partir de elementos materiales sino también en la relación de estos con condiciones espirituales asociadas a los mismos. Según el profesor Acevedo, “esos sitios de la Casa indígena son claves y son sagrados, todos los sitios, porque ahí la potencia que tiene cada sitio es que el dios del principio así actuó, entonces marcó qué es lo que se hace ahí” (Entrevista personal, 5 de mayo de 2022)

Los sitios de la Casa indígena

En concordancia con los planteamientos de Acevedo (2019), conocer los sitios de la Casa indígena implica entender las particularidades de cada uno en cuanto a sus prácticas y la asociación de ellas con lo espiritual, pues el territorio también es una patria inmaterial que se corresponde con la patria material. Es por ello que reconocer el territorio es el primer elemento para acercarse a su cultura, a su identidad. Conocer cada uno de estos sitios y exponerlos de manera sistemática y ordenada aporta al Buen Vivir de los pueblos indígenas y al entendimiento de este para la discusión con los saberes Otros.

Los relatos de las mujeres integrantes del proceso de investigación definen este sitio aludiendo, en primer lugar, como lo expone Omaira Rodríguez, mujer cubea, que este “es el pilar del alimento, cosechas del ají, la manaca, que se da la manaca de monte, otros alimentos como la piña, el maíz”. Esta idea es complementada por Zara Mirabal, mujer puinave, quien plantea que:

La yuca siempre está en el conuco. La yuca brava es algo primordial porque de ahí sale el mañoco y el casabe, pero entonces varía mucho, por ejemplo, en ese conuco puede haber yuca con piña, o sea se siembra la piña, bueno no sé, no todos van a ser los mismos. Pero la yuca si es uno de los principales (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

De acuerdo con Liliana Díaz, mujer puinave:

El conuco se hace en un sitio donde crece bien, a veces no crece bien. Donde no se inunde y donde crece bien, donde la tierra cae bien a la yuca. Toca buscar rastrojo y montaña porque cómo va a crecer en otro lugar. En cambio, para sembrar plátano, yuca dulce, maíz, toca buscar rastrojo ya hecho y para sembrar ñame, mapuey, para mí, se crece más en el rastrojo; el rastrojo es donde hay poquitas, no tantas matas, donde ya se tumbó y trabajó (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

Con estos elementos expuestos por las mujeres, se evidencia que el conuco es el sitio de la Casa indígena donde se desarrollan la práctica de la siembra y el cultivo de alimentos, este es el sitio donde se cultiva el producto inicial para una parte de la alimentación propia de los pueblos indígenas de la Amazonía: la yuca brava. Además, en este sitio también se encuentran otros productos que hacen parte de la alimentación indígena como los que menciona Omaira Rodríguez. Para la existencia del sitio del conuco, como lo expone Liliana Díaz, uno de los elementos principales es la existencia de tierra fértil como rastrojo o montaña que permita sembrar y cultivar los productos mencionados.

Además de la tierra fértil como condición para la existencia del conuco, Liliana Díaz también agrega que para que haya conuco debe haber semillas y:

Las semillas se consiguen porque los abuelos, tatarabuelos de mi mamá tenían conuco y semillas de eso, entonces lo traspasaron a mi mamá y mi mamá me entregó a mí, mi madre en este momento me enseñaba cómo se sembraba yuca y me daba las semillas (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

A lo anterior, Ligia Rodríguez adiciona que en torno a las semillas también se tejen relaciones comunitarias pues,

Cuando usted llega a una comunidad y usted no [tiene] conuco, [no] tiene semillas, pues la misma comunidad, por ejemplo, yo tengo semillas usted me dice: “vea, yo quiero hacer mi conuco, pero no sé cómo o dónde consigo la semilla”; entonces yo le digo: “sí, no, tranquila, yo tengo porque nosotras arrancamos la yuca, a veces cortamos y sobra, recogemos lo que vamos a sembrar, entonces yo le digo si usted puede ir por tantos bojotes y le regalo la semilla”. La misma comunidad dentro de ellos mismos, ellos nos regalan la semilla y ahí usted ya tiene su conuco (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

Según lo planteado por Herrera Nemerayema y Duarte Duarte (2020), el conuco, llamado en otros territorios amazónicos como chagra, es entendido como un sistema de conocimiento de las mujeres amazónicas. Este “es el lugar donde ella decide, donde tiene poder, donde materializa su conocimiento, y donde lo enseña”. De acuerdo con estas autoras, el conuco:

Es el más complejo y completo de la construcción de conocimiento amazónico, resultado de una práctica milenaria de preparación, observación, innovación y genialidad que, acompañada de la oralidad, el rezo, el canto y el intercambio, ha configurado parte de su identidad colectiva y de la mujer amazónica (p. 280).

Mercy Garrido describe parte de lo que se identifica en el dibujo del sitio del conuco construido de manera colectiva entre las mujeres participantes del proceso:

Aquí vemos el conuco, aquí está limpio: solamente tiene algunas malezas y eso, pero la mayoría está limpia. Bueno, esto es importante ¿en qué momento? (...) aquí hay gente que no va todos los días, en mi caso yo voy todos los días porque son poquitos que yo me quedo en la casa, entonces yo trato de ir todos los días ya sea a limpiar, a sembrar o a traer yuca o a mirar qué hay que hacer, si hay que quemar, bueno mirar a ver qué sembrar: plátano o bueno..., entonces, el conuco es así, se siembra todo lo que se va a consumir (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

A partir de lo presentado en la imagen y de las discusiones que tuvieron lugar en el marco del encuentro desarrollado, hemos sistematizado y operacionalizado los elementos que detallan el sitio del conuco desde dos categorías: condiciones de existencia y existencia. Lo primero refiere los elementos necesarios para que pueda existir el conuco, a saber, la tierra fértil y las posibilidad de acceso a la misma, los conocimientos sobre las actividades en el conuco y la existencia de personas interesadas en crear conucos para trabajar; lo segundo refiere a los elementos necesarios para realizar las prácticas propias de las labores en el conuco, a saber, la existencia de conucos y el acceso a los mismos, la existencia de semillas nativas para sembrar y cultivar y la tenencia de herramientas para realizar las labores en el conuco.

Tabla 1. Operacionalización del Sitio del conuco

CATEGORÍA	VARIABLES	DIMENSIONES	INDICADORES
Conuco	Condiciones de existencia	Conocimiento sobre conuquiar	Personas que tienen conocimiento sobre la actividad de conuquiar por comunidad
		Acceso a tierra fértil	Dificultad de acceso a tierra fértil por comunidad
		Fuerza de trabajo	Personas que conuquean por comunidad
	Existencia	Conucos	Conucos existentes de las personas de la comunidad
		Semillas nativas	Semillas nativas existentes por comunidad
		Acceso a conucos	Dificultad para transportar los productos de los conucos por comunidad
		Herramientas para el conuco	Existencia de herramientas de trabajo existentes por comunidad

Fuente: Elaboración propia.

La casa del budare

Ilustración 3. Sitio de la casa del budare



Fuente: Elaboración propia.

En la construcción colectiva del conocimiento que se llevó a cabo en el marco del proceso de investigación, en torno a la conversación sobre el sitio del budare, Alcira Morales, mujer piapoca y sikuani, manifiesta que:

Acá en esta casa, ahí es donde está el budare, donde se hace el casabe y donde se tuesta el mañoco. Está el cernidor, está el manare y está el palo del sebucán donde se cierne la yuca⁷. Está el sebucán, está el yaré y acá se deja la masa cuando ya está fermentada. Alrededor están los árboles, al lado de la casa. Y está el río o caño, el murujuy⁸ (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

⁷ Los instrumentos mencionados son algunos de los más relevantes dentro del proceso de procesamiento de la Yuca brava para su conversión en mañoco, casabe y almidón. El dibujo incluye los nombres exactos de cada uno de los instrumentos presentes en la casa del budare.

⁸ El murujuy es una preparación previa en el agua de la yuca que evita el envenenamiento por el consumo de esta. Agrega un sabor distintivo al producto y se asocia con algunos elementos espirituales a los cuales no tuvimos la posibilidad de acercarnos como para mencionarlos con mayor detalle.

A ello, Mercy Garrido aporta exponiendo que:

Aquí viene el proceso del casabe y del mañoco, del conuco nos venimos a la casa de la yuca. Aquí vemos el cernidor, el sebucán, el budare y el montón de yuca. El montón de yuca es lo primero y de ahí se pasa para el murujuy, de eso ya se deja y se pasa para hacer casabe, mañoco, lo que uno va a preparar. Entonces uno va secando la masa y ese es el cernidor para que quede fino (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

Esta apreciación es complementada durante el taller por Sandra Rodríguez, quien nos dice:

La casa del budare nosotros le decimos en piapoco Capima, para mí es esa casa o para nosotros esa es como la más importante de todas porque esa casita es ahí es una casa fresca, donde parte del tiempo de la mujer indígena mantienen todos los días de su vida, inclusive hasta los domingos como que va y se mantiene en esa casa. Entonces yo diría que esta es la parte más importante de la vida de uno como mujer indígena porque ahí es donde uno permanece más tiempo, todo el día completo debe de estar ahí. Bueno, ahí estamos tanto el hombre como la mujer, porque el hombre y la mujer son complemento de uno, y muchas veces esa casita, hay familias que van y se duermen allá, se quedan allá una semana, preparan los que viven lejos y los que viven dentro de la comunidad, pues se van todos los días y no duermen, pero los que tienen lejos, ellos llevan su hamaca y allá se quedan una semana o dos para terminar todo el trabajo (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

A partir de las palabras de las mujeres indígenas, se identifica que el sitio de la casa del budare es el lugar donde se realiza la práctica de transformación de la yuca brava en los productos que consumen los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana como parte de su alimentación. En este sitio se encuentran todas las herramientas necesarias para la transformación de la yuca en mañoco, casabe y almidón de las que hablan Alcira Morales y Mercy Garrido; igualmente,

en este sitio también se encuentra un lugar del agua destinado específicamente para poner el murujuy a remojar como indica Alcira Morales, y un espacio para las personas que realizan el proceso de transformación de la yuca como expone Sandra Rodríguez.

Sin embargo, a la práctica asociada a este sitio le acompañan otros significados inmateriales. Como lo expone Silvia Garrido, mujer curripaca, la casa del budare:

También es importante porque en esa casa de la yuca pues las madres, las abuelas, ahí es donde nos transmiten conocimientos de cómo se hace, cómo es el proceso de cada cosa, entonces, porque hay unos que llevan los niños que todavía no van a la escuela como desde los tres añitos, cuatro añitos, entonces los llevan al conuco y les enseñan cómo es que se hace el proceso de la yuca (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

Con base en lo identificado en la imagen y los relatos de las mujeres indígenas, el sitio del budare, al igual que el sitio del conuco, se categoriza en condiciones de existencia y existencia. Para que pueda existir la casa del budare, es necesario que existan personas con el conocimiento sobre la transformación de la yuca en casabe, mañoco y almidón por comunidad, al igual que personas que se dedican a realizar esta labor de transformación de la yuca; por su parte, para que se puedan realizar las labores asociadas a la casa del budare es necesario que existan casas del budare con posibilidades de acceso, yuca para hacer el proceso de transformación, todas las herramientas mencionadas por las mujeres y graficadas en el dibujo y un sitio con agua limpia que puede ser un caño o parte del río para el murujuy.

Vale agregar que el lugar para el murujuy es relevante pues conforma parte fundamental del proceso de transformación de la yuca para su consumo. El murujuy es fundamental en el proceso de producción del casabe, mañoco y almidón, pues de su preparación previa depende evitar el envenenamiento por la ingesta de esta preparación asociada con algunos elementos espirituales a los cuales no

tuvimos la posibilidad de acercarnos. De acuerdo con esto, la existencia del lugar del murujuy es indispensable para la realización del resto de las prácticas asociadas a la casa del budare.

Tabla 2. Operacionalización del Sitio de la casa del budare

CATEGORÍA	VARIABLES	DIMENSIONES	INDICADORES
Casa del budare	Condiciones de existencia	Conocimiento sobre transformación de la yuca	Personas que tienen conocimiento sobre la actividad de transformar la yuca en casabe, mañoco y almidón por comunidad
		Fuerza de trabajo	Personas que transforman la yuca en casabe, mañoco y almidón por comunidad
	Existencia	Casa del budare	Casas del budare existentes por comunidad
		Yuca	Existencia de yuca para su transformación por comunidad
		Herramientas para la transformación de la yuca	Herramientas para transformar la yuca en la comunidad
		Sitio del murujuy	Existencia de sitios del murujuy por comunidad
			Acceso al agua del murujuy durante el año para la comunidad
		Acceso a las casas de transformación de la yuca	Dificultad de acceso a las casas de transformación de la yuca por comunidad

Fuente: Elaboración propia.

El río

Ilustración 4. Sitio del río



Fuente: Elaboración propia.

Los relatos de las mujeres indígenas sobre el sitio del río reflejan una coexistencia armónica de ellas con la naturaleza en la medida en que lo que exponen en relación con este sitio se refiere principalmente a no humanos que habitan los ríos y con los que ellas conviven cotidianamente. A propósito de ello, Mercy Garrido, por ejemplo, expone que:

Aquí vemos las diferentes especies que encontramos en nuestro territorio: está el tucán, el pato, el loro, los peces, la anaconda, el bague... son como los peces que más predominan en nuestro territorio: el pavón, el bocón, la palometa, la raya, el cachirri, la tortuga. Todos esos animales también se comen y son parte de nuestra alimentación (Taller 1, Segunda jornada, 4 de mayo de 2022).

Al respecto, Silvia Garrido se refiere al dibujo del sitio del río indicando que:

En el río encontramos muchas, muchísimas clases de especies y hay muchas variedades que se encuentran dentro del río. También vemos acá que dentro del río encontramos tanto personas como animales y diferentes especies ¿cierto? Aquí en el primer sector, encontramos pescado: aquí dice Caribe, encontramos un caracol de agua, una payara, una garza, una palometa, una rana, tonina, pez y acá hay una canoa que es donde se transportan las personas que traen sus variedades de cultivos, ya sea de cosechas. También tenemos acá una tortuga matamata y una persona pescando, un pescador (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

Ahora bien, aun cuando en relación con este sitio se evidencia una preponderancia de las presencias no humanas que se encuentran en el río, los dos relatos incorporan la presencia de los humanos y sus prácticas como parte del río. Mercy Garrido menciona que estas especies que se encuentran en el río como porción del territorio hacen parte de su alimentación. Esto lo complementa Silvia Garrido, quien expone que además de los animales en el río también se encuentran pescadores, lo que permite identificar que una de las prácticas que se asocia con este sitio es la pesca. Sin embargo, esta no es la única de las actividades que se desarrollan en el río. Silvia Garrido en su exposición del dibujo del río también expresa que:

A las orillas del río también encontramos lagunas, árboles, piedras y playas... Rebalses por acá, donde encontramos las maticas de Camu camu que se come mucho acá, son pepas ácidas. Acá encontramos un caño y muchas veces por los caños hay fincas, casitas de los conucos. En los caños también viven los güios. También cuando nos vamos por el río encontramos árboles, tenemos el sol, las nubes, aves volando por todo el sector. También encontramos la mata de manaca, la manaca silvestre sobra por todos lados. Bueno, en las lagunas vemos pescados, árboles, allá encontramos diferentes animales. Y la playa se usa para bañar, para ir a dormir, a descansar, a buscar huevo de tortuga, a hacer hijos también, es el lugar turístico de los paisanos, de nosotros, donde cocinamos, bañamos. En las comunidades uno se baña en el caño o en el río, hacia el árbol. Para tomar también (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

Con base en lo expuesto, se identifica que el río, además de ser el lugar para la pesca, también es un sitio en el que se realizan otras actividades que se asocian con lugares cercanos al río o con funciones que presta este sitio para la realización de las actividades propias de los pueblos indígenas de la Amazonía. El río es el medio por el cual se transportan las personas, ya sea para llegar a sus conucos o para otras labores, igualmente. También es el sitio donde se realiza la recolección de productos de rebalse y donde se hace uso del agua para tomar, para bañarse o para otras labores domésticas. Esto sucede dado que en las orillas del río se encuentran lugares como los rebalces, las playas y las piedras que facilitan estas actividades.

Con base en lo identificado a partir del dibujo y de los relatos suscitados respecto a este sitio de la Casa indígena, se establecen como categorías asociadas al río el transporte, la pesca, la recolección en rebalse y los usos domésticos. Para el transporte, es necesaria la existencia de medios de transporte; para la actividad de la pesca, es menester que existan personas con conocimientos sobre esta actividad, lugares con posibilidades de acceso para pescar, peces para ser consumidos y herramientas para desarrollar la labor; y para las actividades de recolección, es necesario que existan lugares con los materiales de rebalse para ser recolectados.

Los usos domésticos merecen una mención especial pues el río provee de agua a los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana. Este sitio es utilizado en términos de las actividades domésticas para recoger el agua para consumir y para realizar actividades como bañarse, lavar y arreglar la carne. Vale decir que el agua que es utilizada para consumir y cocinar cuenta con un lugar diferenciado, cuya agua es exclusivamente utilizada para esta necesidad. Este lugar casi siempre está ubicado en un caño o en un espacio particular del río; por su parte, el lugar del río para bañarse, lavar y arreglar la carne es también un lugar diferenciado. Esta diferenciación entre las aguas se acompaña de concepciones inmateriales que nos abstenemos de compartir por cuidado de los saberes indígenas y petición de las mujeres investigadoras que participaron de la creación colectiva del conocimiento.

Tabla 3. Operacionalización del Sitio del río

CATEGORÍA	VARIABLES	DIMENSIONES	INDICADORES
Río	Transporte	Medios de transporte	Existencia de medios de transporte por río en la comunidad
	Pesca	Conocimiento sobre pescar	Personas que tienen conocimiento sobre la actividad de pesca por comunidad
		Lugares de pesca	Existencia de lugares de pesca por comunidad
		Acceso a lugares de pesca	Dificultad de acceso a los lugares de pesca por comunidad
		Peces para consumo	Existencia de peces para consumo por comunidad
		Herramientas para la pesca	Herramientas para la pesca existentes por comunidad
	Recolección en rebalse	Frutas de rebalse	Existencia de lugares por el río/caño para la recolección de frutas de rebalse
		Materiales de rebalse	Existencia de lugares por el río/caño para la recolección de materiales de rebalse
	Usos domésticos	Agua para consumo	Existencia de lugares con agua para consumo por comunidad
			Acceso al agua para consumo durante el año para la comunidad
		Agua para aseo	Existencia de lugares con agua para bañarse, lavar y arreglar la carne por comunidad

Fuente: Elaboración propia.

La comunidad

Ilustración 5. Sitio de la comunidad



Fuente: Elaboración propia.

A propósito de la discusión generada alrededor del sitio de la comunidad, Ligia Rodríguez, mujer carapana, expresa que:

Es un lugar muy importante para nosotros como indígenas. En la comunidad tenemos las viviendas, que son la mayoría en techos de palma, embarradas, o sea, en paredes de barro o en tablas con madera. Tenemos, el lugar sagrado, la maloca. En estos momentos también se ve la capilla que es otro sitio sagrado. Tenemos la caseta que casi siempre está cerca de la cancha donde juegan microfútbol, voleibol, todas las tardes comparten las familias, los muchachos, el deporte, casi todas las comunidades practican deporte y es muy importante porque ahí comparten con los jóvenes, con los adultos, niños. Tenemos el medio de transporte: el bongo, la curiara. Tenemos una casita de visitantes, donde llegan los visitantes, los de las entidades. Casi siempre hay palos de mango en las comunidades, palo de mango no puede faltar ahí. A parte de eso tenemos manaca, chontaduro, yuri. Y tenemos animales, tenemos las mascotas: los loros, los micos... (Taller 1, Tercera jornada, 5 de mayo de 2022).

El sitio de la comunidad es donde se encuentran las viviendas, donde los miembros de una comunidad habitan, pero es también el lugar de encuentro entre las diferentes familias: donde se realizan actividades deportivas, momentos de compartir, reuniones comunitarias; es también el sitio al que llegan las entidades del Estado colombiano. En este sentido, este es un sitio donde se desarrollan prácticas sociales y políticas de liderazgo, organización y compartir comunitario; pero también donde se encuentran los lugares para prácticas como viviendas, lugares de recreación y deporte, lugares comunitarios y la casa del pensamiento; estos sitios también son considerados sagrados por las mujeres investigadoras.

Tabla 4. Operacionalización del Sitio de la comunidad

CATEGORÍA	VARIABLES	DIMENSIONES	INDICADORES
Comunidad	Social	Organización de la comunidad	Existencia de organización en la comunidad
		Liderazgos en la comunidad	Existencia de liderazgos en la comunidad
		Compartir en la comunidad	Existencia de momentos para compartir en la comunidad
	Físico	Viviendas	Dificultad de construcción de viviendas en la comunidad
		Lugares de recreación y deportes	Existencia de lugares para recreación y deportes en la comunidad
		Lugares comunitarios	Existencia de lugares comunitarios en la comunidad
		Casa del pensamiento	Existencia del sitio de conocimiento para la comunidad

Fuente: Elaboración propia.

Con respecto de este sitio y de los sitios sagrados cabe agregar que en el estudio quedaron sin explorar las dimensiones inmateriales asociadas a ellos. En especial, en estos sitios vale la pena ahondar en categorías asociadas con las prácticas políticas y sociales que, por superar el objetivo de esta investigación, se han dejado de lado. Sin embargo, dichas dimensiones son tan importantes como la dimensión territorial y pueden abordarse en un análisis de las dimensiones de identidad y autonomía del Buen Vivir.

Los sitios sagrados

Dentro de cada uno de los sitios de la Casa indígena que hemos mencionado, se encuentran sitios sagrados que se asocian con la condición inmaterial del territorio indígena descrito por las mujeres investigadoras; sin embargo, también existen otros sitios que por su relación con la Ley de Origen de cada uno de los pueblos a los que pertenecen las mujeres investigadoras se conciben como sitios sagrados, imposibles de tocar y cuyas prácticas se asocian con las actividades espirituales. De acuerdo con Acevedo (2019), estos:

Son sitios compartidos por otras familias o clanes o inclusive toda la etnia. Los sitios sagrados son generalmente cerros, o raudales, o lagunas donde ocurrió un hecho trascendental en los tiempos del origen y que es narrado en las historias de la tradición oral; el lugar de reunión generalmente es una gran casa o maloca, donde acude la comunidad para diferentes ocasiones, puede ser para la celebración de fiestas de la cosecha, ritos fúnebres o religiosos o resolver conflictos sociales; es un sitio de comunicación por excelencia; los ritos son la forma de comunicarse con los dueños de la naturaleza; allí, está el tambor maguare o mawari (p. 160).

Ahora bien, al respecto de estos sitios vale agregar la apreciación presentada en torno a ellos por Mercy Garrido, la cual recoge un sentir colectivo pues “esos sitios que para nosotros los indígenas son sagrados, se convierten en un sitio turístico, ya los están agregando

al municipio... para nosotros son sagrados, para los que vienen de otro lado se convierten en sitios turísticos”. Igualmente, es importante aclarar que estos sitios no están solo en el departamento del Guainía, ellos trascienden hacia otros departamentos como Vichada y Vaupés, lo cual tiene sentido dado que los pueblos a los que pertenecen las mujeres indígenas tienen su cuna de origen en diferentes territorios asociados a la Amazonía colombiana.

Para este sitio de la Casa indígena nos hemos abstenido de hacer averiguaciones detalladas, respetando los límites de lo que el diálogo de saberes puede aprehender. En torno a este sitio, generamos un proceso de reflexividad ética que implicó limitar la investigación para evitar exceder los límites de lo que las mujeres indígenas y, en general, los pueblos indígenas de la Amazonía desean que sea conocido e intercambiado con los saberes Otros. Es por ello por lo que en los talleres restringimos la construcción de un dibujo en torno a estos lugares, al igual que la elaboración de una sistematización detallada de los mismos. En este sentido decidimos solo incluir una dimensión que permita saber si existen los mismos.

Tabla 5. Operacionalización del Sitio de los sitios sagrados

CATEGORÍA	VARIABLES	DIMENSIONES	INDICADORES
Sitios sagrados	Existencia	Sitios sagrados por comunidad	Existencia de sitios sagrados para la comunidad

Fuente: Elaboración propia.

Límites ecológicos de los sitios de la Casa indígena

En el tercer momento del taller uno, la discusión sobre los sitios de la Casa indígena incluyó tanto la atención en el detalle de lo que conforma cada uno de los sitios expuestos como un diálogo en torno a los factores sociales, políticos y ambientales que afectan la existencia de cada uno de los sitios. Este último diálogo permitió acercarse a

los factores que afectan el Buen Vivir de los pueblos indígenas, pues limitan el uso de los sitios de la Casa indígena, el desarrollo de las prácticas y de los elementos inmateriales asociados a ellos. Para esta discusión utilizamos la técnica de dibujos generadores de reflexiones cuyos resultados se exponen en el Anexo 2.

En el diálogo generado con las mujeres indígenas durante este espacio, encontramos que algunos de los elementos que afectan el Buen Vivir en las comunidades indígenas desde sus experiencias como mujeres son, principalmente, el cambio climático, el conflicto armado, la economía extractivista, la corrupción y las dinámicas de migración poblacional hacia centros urbanos. Estos factores, brevemente esbozados por las mujeres indígenas durante nuestra investigación, dialogan con lo planteado por Romero Leal, Suaza Correa y Kuiru Castro (2022) en cuanto a los factores que ellas identifican como condicionamientos y/o problemáticas transversales a los procesos organizativos de las mujeres de la Amazonía colombiana.

Una de las intervenciones de Sandra Rodríguez, durante la entrevista realizada, está en consonancia con lo expuesto por Romero Leal, Suaza Correa y Kuiru Castro en cuanto a que es necesario conocer el panorama existente a la hora de brindar un diseño, implementación y evaluación de políticas públicas. Según Sandra Rodríguez:

El Buen Vivir lo tenemos en nuestras manos, pero también necesitamos apoyo para fortalecer ese Buen Vivir en el tema de soberanía alimentaria. Hoy en día en el tema del cambio climático, de la guerra, de las inundaciones, se han perdido muchas semillas ancestrales, entonces lo que yo siempre he dicho es que fortalezcamos a las mujeres indígenas en la siembra y el intercambio de semillas tradicionales, porque hoy en día se están acabando. En la época en que hubo guerra, tiraron bombas y los paisanos ya no hicieron sus conucos más lejos sino al lado de la casa, las semillas se perdieron porque a todo el mundo le daba miedo ir, por 5 o 10 años no volvieron a sus conucos.

Hay desnutrición, porque hasta los pescados ya se están acabando, salen a pescar y a veces traen y a veces no. Eso produce desnutrición,

porque hay familias que son grandes, hay familias que tienen hasta 20 hijos, y si traen un pescadito no alcanza, y comerán por ahí una vez en el día. En el caso de Guaviare, el pescado es muy escaso, cuando hubo guerra había bombardeos en el agua y eso dicen que asustó a los pescaditos. O también por la población, por el tema de esos que compran pescado en cantidad y los mandan al interior. También hay merma de especies: la danta, la lapa.

Entonces a mí me lo han dicho, por eso vamos al pueblo, en el pueblo levanto cualquier cemento, me dan cualquier veinte mil y voy y me compro lo mío y me como algo, pero en mi comunidad no, porque voy y pesco y no consigo pescado. Entonces la gente viene al pueblo. La alimentación es la necesidad más importante. El terreno existe, hay que pensar en el fortalecimiento de los cultivos y la recuperación de las semillas ancestrales, por ejemplo, un proyecto de cría de pescado (Entrevista personal, 3 de mayo de 2022).

Con base en estos planteamientos identificados como un sentir de las mujeres indígenas del departamento del Guainía y del diálogo que se teje entre estos y autoras como Leal, Suaza Correa y Kuiru Castro (2022), a continuación, proponemos una forma de medición de los sitios de la Casa indígena que sintetiza lo hallado en el primer taller y que se legitima en un segundo taller realizado con las mujeres indígenas. Esta propuesta busca aportar a la definición y medición del Buen Vivir desde la dimensión territorial construida con base en las experiencias de mujeres indígenas de este departamento.

Vale aclarar que esta propuesta de medición es un primer esbozo hacia el objetivo de aportar a la transformación de la forma de recolección y sistematización de información sobre la Amazonía colombiana, con base en la cual se construyen planes, programas y proyectos de intervención en el territorio. En esta investigación quedan sin indagar las dimensiones referentes a los elementos identitarios y de autonomía de los pueblos indígenas que también se asocian a la noción del Buen Vivir; la exploración de estas dimensiones excede los objetivos planteados del proceso realizado, pero es una labor necesaria para complementar lo propuesto, sin embargo, ello implica nuevas fases de investigación.

Propuesta para la medición de los sitios de la Casa indígena

La información recolectada en el primer taller realizado con las mujeres indígenas y discutida más ampliamente en el segundo taller, nos permitió reconocer que hay un descontento dentro de las mujeres indígenas de nuestro grupo de investigación por la manera con la que se mide su forma de vida. Los instrumentos que se aplican desde el Estado colombiano para la recolección de información poblacional no toman en cuenta un enfoque diferencial en cuanto a la filosofía de vida de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana que, como hemos descrito en los apartados anteriores, se acoge más a la noción de Buen Vivir que a la de pobreza sobre la cual están contruidos indicadores socioeconómicos con la Línea de Pobreza, el Índice de Necesidades Básicas Insatisfechas o el Índice de pobreza multidimensional.

Al respecto de este descontento con el concepto de pobreza, Nora Rodríguez, mujer piapoca, expresa que:

Nosotros como indígenas no somos pobres y vivimos bien porque tenemos todo, aunque sí hay un cambio climático. La pobreza y el Buen Vivir no son iguales, los dos son diferentes. Nosotros también ya hemos escuchado, ya sabemos también qué significa, entonces, hay que ir a hablar con nuestros paisanos que nosotros no somos pobres porque tenemos nuestro territorio, tenemos nuestra casa, vivimos tranquilos, no tenemos preocupación como decir de los colonos, ellos son ricos pero al mismo tiempo son pobres de mentalidad; nosotros los indígenas vivimos tranquilos, vamos al caño, vamos al conuco a tumbar, a sembrar, vivimos tranquilos en nuestra comunidad, o sea, eso sería mejor dicho el Buen Vivir, la riqueza que tenemos todos (Taller 2, Primera jornada, 3 de septiembre de 2022).

Lo anterior evidencia que las experiencias y vivencias de mujeres indígenas concuerdan con lo planteado por Boltvink (2003) en cuanto a que las formas de medición aplicadas obedecen a una posición ontológica y epistemológica de las sociedades occidentales modernas. Estos supuestos han sido impuestos a los pueblos indígenas como

violencia simbólica y colonialidad del saber. Ellos deben ser debatidos desde lo académico y lo político para conseguir una justicia epistémica, un reconocimiento de las epistemologías situadas y sexuadas como las experiencias y vivencias de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana.

La superación de los supuestos científicos del bienestar, propuestos desde las escuelas económicas neoclásicas y keynesianas, es la primera condición para la transformación epistémica; esto es, el olvido de la postura individual hacia la pobreza centrada en el dinero. Igualmente, esta superación implica una transformación en las unidades de análisis de los estudios, la inclusión de un método cualitativo de investigación y la integración de un enfoque étnico, territorial y de género. Estos son los retos metodológicos a los que busca aportar esta propuesta de medición del Buen Vivir a partir de los sitios de la Casa indígena.

También aporta a una forma de medición con desagregación territorial, con un carácter cualitativo de medición y con la incorporación de la dimensión ecológica como parte de la medición. Para alcanzar esta apuesta metodológica, nuestra investigación retoma algunos planteamientos de la economía ecológica entendida como un intento por pensar de manera diferente las relaciones entre la economía y la naturaleza, lo que implica un alejamiento de la economía convencional, entendiendo la economía como un proceso físico de producción en el que también se incorpora el análisis sobre los recursos naturales.

Para nuestra propuesta de medición, recogemos toda la información expuesta en torno a los sitios de la Casa indígena y la operacionalizamos para finalmente convertirla en una propuesta de instrumento para medir el Buen Vivir. Este instrumento incluye una encuesta presentada en el Anexo 3, la cual busca recolectar información sobre los elementos necesarios para desarrollar las actividades de cada uno de los sitios; además, se acompaña de un instrumento de inventario de dichos sitios presentado en el Anexo 4, el cual busca acercarse a la información cualitativa y desagregada.

Esta última propuesta de incluir dentro de los instrumentos de recolección de información uno dedicado al inventario de los recursos existentes en los sitios de la Casa indígena, se retoma de lo planteado por la economía ecológica en cuanto a nuevas formas de medición. Desde este enfoque, se indica que “haría falta información inventarial sobre las dotaciones de recursos, sobre el comportamiento de los sistemas de utilizadores de esos recursos y sobre los residuos generados, detallando la forma en que se acumulan, dispersan o reciclan, incidiendo de nuevo sobre los recursos” (Naredo, 1992, p. 236). A este respecto también Alcira Morales aportó durante el segundo taller exponiendo que:

Para mí sería, es como diferenciar los territorios, sería como formas de mirar en cada territorio en qué cosas o qué cosas están produciendo ellos para tener su economía. Porque nosotros los indígenas no producimos para enriquecernos, nosotros producimos es para sobrevivir, para sostenernos en las comunidades, esa es la mentalidad de nosotros los indígenas (Taller 2, Primera jornada, 3 de septiembre de 2022).

Además, esta propuesta también agrega a la medición del Buen Vivir una dimensión asociada con los cambios presentados en los últimos diez años en los sitios de la Casa indígena. Esta dimensión busca acercarse a información relacionada con las discusiones que tuvieron lugar dentro en lo referente a los límites ecológicos de los sitios, en especial, a los límites que evidencian los efectos del cambio climático en el territorio amazónico. Estos aspectos se incorporan en el instrumento de encuesta a través de preguntas de percepción sobre los cambios percibidos en los calendarios ecológicos por las comunidades indígenas.

Ahora bien, además de las transformaciones mencionadas que se exponen como necesarias para la medición del Buen Vivir, con base en los hallazgos de nuestra investigación y retomando lo planteado por el INEC (2015) respecto a la unidad de medición que habitualmente aplican los indicadores, nuestra propuesta para la aplicación del instrumento es que sea aplicado de manera colectiva; es decir,

una sola encuesta y un solo formato de inventario de los sitios de la Casa indígena por comunidad. Ello entendiendo lo que expone Acevedo (2019) en cuanto que:

La familia colectiva es el núcleo de la cultura indígena. La familia nuclear no es el centro de la sociedad. La familia es en función conatural (la unión entre naturaleza y la sociedad humana). Los vecinos, todos los miembros de la comunidad naturaleza hacen parte de la familia (p.57).

A su vez, esta forma de aplicación también propone que sean los mismos pueblos indígenas quienes apliquen el instrumento, en especial, se propone que sean las mujeres que han hecho parte de este proceso de investigación quienes se encarguen de aplicar el instrumento en las comunidades. Sabemos que esto es un proceso aún por construir, pero esperamos poder aportar para aplicar esta forma de medición y que ella se traduzca en una recolección de información propia de los pueblos indígenas, que finalmente se convierta en métrica para informar a las instituciones y construir políticas públicas acordes con las necesidades de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana y sus formas particulares del Buen Vivir.

Algunas reflexiones y consideraciones finales

Como resultado del proceso de investigación llevado a cabo con las mujeres indígenas participantes de la creación colectiva del conocimiento en torno a la definición del Buen Vivir y sus formas de medición, se identifica que la propuesta de un cambio conceptual que discuta la noción de pobreza vigente es pertinente en la medida en que es una apuesta por aplicar un enfoque diferencial, opuesto a la visión homogénea y homogeneizante con la que se ha recopilado información desde el Estado colombiano. Al mismo tiempo, es pertinente pues permite el autorreconocimiento de los pueblos indígenas desde un enfoque territorial.

Como lo demuestra la exposición de las intervenciones de las mujeres, la noción de pobreza y la visión occidental con la que ella se construye tiene límites conceptuales para recoger saberes. Otros como el de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana. Es allí donde toma relevancia la noción de Buen Vivir, pues aborda un enfoque más complejo de las formas de vida al tomar en cuenta dimensiones no solo materiales sino también inmateriales, al igual que relaciones entre los humanos y la naturaleza que, desde las experiencias y vivencias expuestas, se presentan como latentes en las formas de vida de las mujeres indígenas participantes de la investigación.

Ahora bien, desde los diálogos generados en los espacios de construcción del conocimiento, se identifica que una de las dimensiones centrales de su Buen Vivir es el territorio. Esto sucede en tanto el mismo es fundamental para el desarrollo de todas las prácticas propias de la economía indígena, las cuales son primordiales pues permiten a las comunidades indígenas realizarse en el trabajo y conseguir los productos que constituyen la base alimentaria para una seguridad/soberanía alimentaria, a saber: el casabe, el mañoco y el pescado. Al mismo tiempo, el territorio concebido como Casa indígena, de acuerdo con Acevedo (2019), es fundamental pues a él se asocian prácticas inmateriales relacionadas con la cosmovisión de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana.

Al mismo tiempo, este estudio nos permitió acercarnos a una propuesta metodológica desde la construcción colectiva que, por medio de un conjunto de actividades y prácticas que llevaron a la construcción de una propuesta de valoración y medición del Buen Vivir desde el territorio, permitió desagregar los sitios de la Casa indígena como dimensiones para un Buen Vivir, detallando los elementos que conforman estos sitios y sus formas de valoración y medición. Teniendo en cuenta algunos de los principios de la economía ecológica, como es el de recolectar información inventarial sobre los recursos existentes en el territorio, es posible reconocer el pluralismo de valores inconmensurables de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana.

En relación con los sitios que conforman la Casa indígena, merecen una mención especial los sitios del conuco y la casa del budare. Si bien los diálogos con las mujeres dieron como resultado la identificación de cinco sitios de la Casa indígena necesarios para el Buen Vivir, se resalta que estos son fundamentales para las mujeres indígenas pues son los lugares donde ellas realizan sus actividades, donde se reconocen desde sus saberes situados y sexuados. Al respecto del sitio del conuco o chagra ha habido un mayor abordaje investigativo, no así para el sitio de la casa del budare que constituye, de acuerdo con lo encontrado, un sitio por excelencia femenino y donde se desarrollan prácticas de reconocimiento y reproducción de los saberes de las mujeres.

Como resultado del diálogo de saberes, esta investigación entrega un aporte para la discusión académica y política, el cual propone superar las barreras epistémicas existentes entre la academia y la sociedad, que permita crear nuevas herramientas tales como el instrumento de encuesta y el inventario de los sitios de la Casa indígena. Estas herramientas, si bien no se encuentran terminadas, constituyen un primer paso en el camino hacia la identificación de saberes y criterios Otros de rigor creíbles en las prácticas sociales y aplicables en la construcción política, por medio de los cuales se empiecen a superar las injusticias epistémicas que se han construido desde la ciencia occidental y se han reproducido en instituciones como las del Estado colombiano.

Esta investigación fue al mismo tiempo un proceso de empoderamiento académico y político desde un enfoque de la ecología de saberes y de las epistemologías feministas del Sur, pues los espacios de construcción colectiva del conocimiento permitieron a las mujeres lideresas del departamento del Guainía reconocerse y autorreconocerse, dialogando sobre la necesidad de participar en los espacios de toma de decisiones que tienen lugar a nivel departamental, regional y nacional. Por ello, los resultados contenidos en este estudio son principalmente creados por y para ellas mismas, para que tengan nuevas herramientas para aportar en las discusiones y para que las

construyan o transformen entre ellas mismas y con sus comunidades, siempre en pro de que sea un aporte para su Buen Vivir.

Finalmente, vale decir que esta es una investigación inconclusa en la que las dimensiones del Buen Vivir de identidad y autonomía aún están por explorarse. Igualmente, el instrumento construido debe ser aplicado y luego la información allí contenida también debe ser analizada para obtener datos propios sobre los cuales los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana puedan proponer o construir sus propios proyectos, programas y planes, respondiendo a necesidades y condiciones propias de los territorios.

Bibliografía

Acevedo, T. d. (2019). *Filosofía indígena*. Puerto Inírida: Asociación Organización Cívica del Guainía.

Aguilera, F. y Alcántara, V. (1994). De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica. En F. Aguilera y V. Alcántara (comps.), *De la economía ambiental a la economía ecológica* (pp. 9-21). ICARIA: FUHEM.

Alberich, T. et al. (2017). *Metodologías participativas*.

Albó, X. (s/f). *Suma Qamaña = Convivir bien ¿Cómo medirlo?* <http://www.plataformabuenvivir.com/wpcontent/uploads/2012/07/AlboSumaQamanaMedirlo.pdf>

Ávila Larrea, Javier A. (2014). El enfoque del Buen Vivir como una visión colectiva. *Obets Revista de Ciencias Sociales*, 9(1), 43-72.

Bach, A. M. (2018). Epistemologías actuales: los saberes de las gentes indígenas. *Descentrada*, 2(2), e51.

Boltvinik, J. (2000). Conceptos de medidas y pobreza. En J. Boltvinik y E. Hernández Laos, *Pobreza y distribución del ingreso en México*. México: Siglo XXI.

Boltvinik, J. (2003). Conceptos y medición de la pobreza. La necesidad de ampliar la mirada. *Papeles de Población*, 9(38), 9-35.

- Clifford, J. (1991). Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 141-170).
- Doyal, Len y Gough, Ian (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Barcelona: Icaria.
- Feres, Juan Carlos y Mancero, Xavier (2001). *Enfoques para la medición de la pobreza. Breve revisión de la literatura*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Galtung, Johan (1985). *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.
- Gómez, Alicia. et al. (2004). Mapas censales de carencias críticas en la ronda de los 2000: viejos problemas y nuevas propuestas. *Revista Planeamiento e Políticas Públicas*, 27.
- Gordillo, G. y Méndez Jerónimo, O. (2013). *Seguridad y soberanía alimentaria*. FAO.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (s/f) *El buen vivir más allá del desarrollo*. https://dhls.hegoa.ehu.eus/uploads/resources/5490/resource_files/4.El_buen_vivir_mas_alla_del_desarrollo.pdf?v=63736017044
- Guzmán, J.; De Miguel, J. y Murias, P. (2012). ¿El vivir bien y el buen vivir, avanzan hacia el bienestar social? Ecorfan. <https://www.ecorfan.org/series/cap21.pdf>
- Heller, Agnes (1978). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península.
- Heller, Agnes (1996). *Una revisión a la teoría de las necesidades*. Barcelona: Paidós.
- Herrera Nemerayema, M. C. y Duarte Duarte, C. D. (2020). Reflexiones sobre la participación política de las mujeres indígenas amazónicas en Colombia. En A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp. 265-290). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género.
- INEC (2015). *Experiencias y metodologías internacionales de medición del bienestar: una referencia para el buen vivir del Ecuador*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Martínez Alier, J. (s/f). Lenguajes de valoración. Crisis. *El Topo Viejo*, 95-103.

Maslow, Abraham (1991). *Motivación y personalidad*. Madrid: Diaz de Santos.

Mathus Robles, Marco. A. (2008). Principales aportaciones teóricas sobre la pobreza. En *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. www.eumed.net/rev/cccss

Max-Neef, Manfred (1994). *Desarrollo a escala humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria.

Naredo, J. M. (1994). Fundamentos de la economía ecológica. En F. Aguilera y V. Alcántara (comps.) *De la economía ambiental a la economía ecológica* (pp. 231-249). ICARIA: FUHEM.

Paños Cubillos, A.I. y Cárdenas Marín, A. (2008). *Introducción a la Economía Ecológica*. Reverté.

Pengue, W. A. (2009). La Economía Ecológica y el desarrollo en América Latina. León y Altieri. *Vertientes del pensamiento agroecológico: Fundamentos y aplicaciones*, 125.

Pérez Prieto, L. (2017). Epistemología feminista y conocimientos desde el Sur global. *Ecología Política*, 12-15.

Rodríguez, F. (1995). El sujeto cognoscente: La razón como imaginario. En R. Lanz y M. Hurtado (comps.) *Paradigmas, Métodos y Posmodernidad*. Venezuela: Universidad de los Andes.

Romero Leal, K. L.; Suaza Correa, D. y Kuiru Castro, F. (2022). Mapeo de organizaciones de mujeres ligadas a la defensa del territorio y el buen vivir en la Amazonía colombiana. En K. L. Romero Leal et al., *Feminismo y ambiente: un campo emergente en los estudios feministas de América Latina y el Caribe* (pp. 10-28). Buenos Aires: CLACSO; Nueva York: ONU Mujeres.

Salazar C. A.; Gutiérrez R, F. y Franco A. M. (2006). *Guainía. En sus asentamientos humanos*. Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-Sinch.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.

Stezano, F. (2021). *Enfoques, definiciones y estimaciones de pobreza y desigualdad en América Latina y el Caribe*. Ciudad de México: CEPAL.

Tibán, L. (2000). El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas. *Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI*. <http://icci.nativeweb.org/boletin/18/tiban.html>

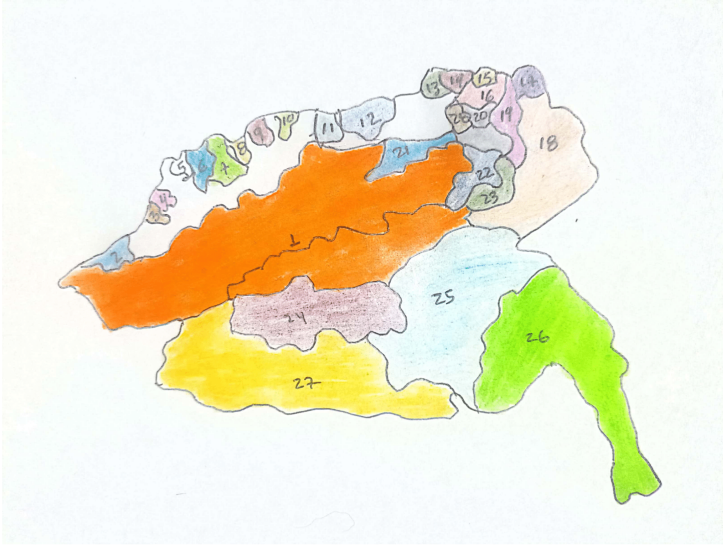
Townsend, P. (2003). La conceptualización de la pobreza. *Comercio Exterior*, 53(5), 445-451.

Ulloa, A. (2020). Mujeres indígenas: participando y haciendo política. En A. Ulloa (ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*, (pp. 11-28). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Estudios de Género.

Anexo 1.

Mapas de caracterización departamento del Guainía

El departamento de Guainía tiene 28 Resguardos indígenas. En el siguiente mapa encontraremos los respectivos resguardos y los pueblos que en ellos se encuentran distribuidos.



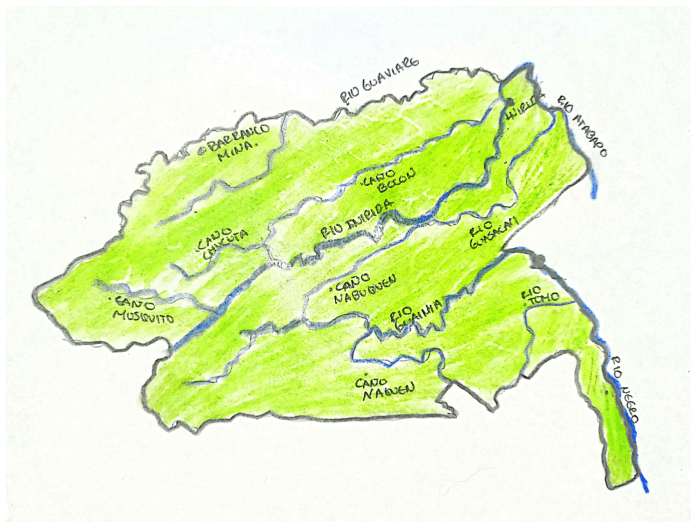
No.	Resguardo Indígena
1	Resguardo Indígena Puinave, Curripaco, Nukak de la cuenca alta y medio del río Inírida
2	Resguardo Indígena Guahibo, Puinave, Piapoco, Curripaco de Corocoro
3	Resguardo Indígena Guahibo de Palomas, Carpintero
4	Resguardo Indígena Piapoco de Concordia
5	Resguardo Indígena Piapoco de Guacón alto y bajo
6	Resguardo Indígena Piapoco de Pueblo Nuevo y Laguna Colorada
7	Resguardo Indígena Guahibo de Minitas y Miro lindo
8	Resguardo Indígena Sikuni, Piapoco de Chigüiro

9	Resguardo Indígena Piapoco de Murciélago
10	Resguardo Indígena Guahibo, Piapoco de Sapuara, Laguna Turbina
11	Resguardo Indígena Guahibo. Piapoco de Arrecifal
12	Resguardo Indígena Sikuani, Puinave de Cumaral
13	Resguardo Indígena Barranquito - Laguna Colorada
14	Resguardo Indígena Guahibo y Piapoco de Cejalito
15	Resguardo Indígena Guahibo y Puinave de Carrizal
16	Resguardo Indígena Puinave y Piapoco de Paujil
17	Resguardo Indígena Curripaco de Coayare y El Coco
18	Resguardo Indígena Puinave, Curripaco y Yeral de los ríos Atabapo e Inírida
19	Resguardo Indígena Curripaco, Tucano de Almidón La Ceiba
20	Resguardo Indígena Puinave de Caranacoa, Yuri y Laguna Morocoto
21	Resguardo Indígena Puinave de Bachaco - Buenavista
22	Resguardo Indígena Puinave de remanso - Chorrobocón
23	Resguardo Indígena Puinave de Venado
24	Resguardo Indígena Curripaco del Alto Guainía
25	Resguardo Indígena Curripaco del Medio Río Guainía, Serranía del Naquén
26	Resguardo Indígena del Bajo Río Guainía
27	Resguardo Indígena Curripacos de las Cuencas del río Isana Cuari
28	Resguardo Indígena Puianve y Sikuani de Laguna Niñal

El departamento del Guainía tiene 12 cuencas geográficas que son

Cuencas hidrográficas del Departamento de Guainía
Caño Bocón, Guariben, Río Inírida
Caño Bocón, Río Inírida
Caño Cunuben
Caño Miniciare

Casco Rural Municipal
Río Atabapo
Río Cuyari
Río Guainía
Río Guaviare
Río Inírida
Río Isana
Río Negro



Anexo 2.

Dibujos generadores de reflexiones en torno a los límites del Buen Vivir en los sitios de la Casa indígena

Dibujo 1. Límites del Buen vivir en el Sitio del conuco o la chagra



Dibujo 2. Límites del Buen vivir en el Sitio de la casa del budare



Dibujo 3. Límites del Buen vivir en el Sitio del río



Dibujo 4. Límites del Buen vivir en el Sitio de la comunidad



Anexo 3

ENCUESTA SITIOS DE LA CASA INDÍGENA

Se busca hacer un diagnóstico del estado en que se encuentran los sitios del territorio por comunidad para hacer un acercamiento a algunas de las condiciones de Buen Vivir de las comunidades indígenas del departamento de Guainía.

COMUNIDAD ENCUESTADA: _____

NÚMERO DE HABITANTES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE MUJERES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE HOMBRES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE NIÑOS Y NIÑAS DE LA COMUNIDAD*: _____

NOMBRE DEL ENCUESTADOR: _____

FECHA DE REALIZACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

LUGAR DE APLICACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

NÚMERO DE HABITANTES PRESENTES EN LA APLICACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

OTRAS OBSERVACIONES DEL ENCUESTADOR: _____

*Completar la información poblacional teniendo en cuenta la información recopilada por el capitán de la comunidad por medio del autocenso anual.

Queremos conocer cuál es tu opinión sobre las siguientes cuestiones (Por favor marca solo una casilla para cada fila; si marcas más de una no podremos contar tu respuesta. Si es difícil elegir solo una respuesta, piensa en cuál es tu opinión la mayor parte del tiempo):

SECCIÓN	PREGUNTA	Muchas/ Muchos	Pocas/ Pocos	Ninguna/ Ninguno
Conuco	¿Existen personas con conocimiento sobre conuquiar en la comunidad?			
	¿Existen lugares de tierra fértil para la comunidad?			
	¿Qué tan difícil es el acceso a la tierra fértil para la comunidad?			
	¿Existen personas que conuquean en la comunidad?			
	¿Existen conucos de las personas de la comunidad? *Si la respuesta es “NINGUNO” salte a la siguiente sección			
	Aparte de la yuca, ¿existen semillas nativas en los conucos de las personas de la comunidad?			
	En general, ¿qué tan difícil es transportar los productos de los conucos?			
	En general, ¿en la comunidad existen herramientas para trabajar en los conucos?			
Río	¿Existen medios para transportarse por río/caño en la comunidad?			
	¿Existen en la comunidad personas con conocimiento sobre la actividad de pescar?			
	¿Existen lugares de pesca para la comunidad? * Si la respuesta es “NINGUNO” salte a la pregunta 5			
	En general, ¿qué tan difícil es el acceso a los lugares de pesca para la comunidad?			
	¿Existen peces para consumo de la comunidad?			
	En general, ¿en la comunidad existen herramientas para pescar?			
	¿Existen por el río/caño sitios para la recolección de frutas de rebalse?			
	¿Existen por el río/caño sitios para la recolección de materiales de rebalse?			
	¿Existen lugares con agua para consumo en cercanía a la comunidad? * Si la respuesta es “NINGUNO” salte a la pregunta 11			
	En general, ¿qué tan difícil es el acceso al agua para consumo durante el año para la comunidad?			
¿Existen lugares con agua para bañarse, lavar y arreglar la carne en la comunidad?				

Casa del budare	¿Existen personas que saben hacer casabe, mañoco y/o almidón en la comunidad?			
	Actualmente, ¿existen personas que hacen casabe, mañoco y/o almidón en la comunidad?			
	En general, ¿existen casas del budare para la comunidad? * Si la respuesta es “NINGUNO” salte a la pregunta 5			
	En general, ¿qué tan difícil es el acceso a las casas del budare?			
	¿Existe yuca para hacer casabe, mañoco y/o almidón para la comunidad?			
	En general, ¿en la comunidad existen las herramientas necesarias para transformar la yuca en casabe, mañoco y/o almidón?			
	¿Existen sitios del murujúy para la comunidad? * Si la respuesta es “NINGUNO” salte a la siguiente sección			
	Para la comunidad, ¿qué tan difícil es el acceso al agua para murujúy durante el año?			
Comunidad	¿Qué tan organizada está la comunidad?			
	¿Existen liderazgos en la comunidad?			
	¿Existen momentos de compartir en la comunidad?			
	En general, ¿qué tan difícil es la construcción de viviendas para la comunidad?			
	¿Existen lugares para realizar deportes y jugar en la comunidad?			
	¿Existen lugares comunitarios en la comunidad?			
	¿Existen casas del pensamiento en la comunidad?			
Sitios sagrados	¿Existen sitios sagrados para la comunidad?			

SECCIÓN	PREGUNTA	Disminuido mucho	Disminuido poco	Siguen igual	Aumentado poco	Aumentado mucho
Cambios percibidos en los sitios de la Casa indígena	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los conocimientos de la comunidad sobre la actividad de <u>conuquiar</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los conocimientos de la comunidad sobre la actividad de <u>pescar</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los conocimientos de la comunidad sobre la actividad de transformar la yuca en casabe, <u>mañoco y almidón</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado la fertilidad de la tierra para la <u>comunidad</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado la cantidad de semillas nativas de la <u>comunidad</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado la cantidad de peces para consumo de la <u>comunidad</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los lugares de pesca para la <u>comunidad</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado la cantidad de yuca para su transformación en casabe, <u>mañoco y almidón</u> para la <u>comunidad</u> ?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los sitios del <u>murujú</u> para la <u>comunidad</u> ?					

	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los liderazgos en la comunidad?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado los momentos de compartir en la comunidad?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los sitios sagrados para la comunidad?					
	PREGUNTA	Empeorado mucho	Empeorado poco	Siguen igual	Mejorado poco	Mejorado Mucho
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que han cambiado los medios de transporte en la comunidad?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado el agua para consumo en cercanía a la comunidad?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado el agua para el aseo en la comunidad?					
	En los últimos diez años, ¿cómo creen ustedes que ha cambiado la construcción de viviendas en la comunidad?					

Anexo 4

INVENTARIO SITIOS DE LA CASA INDÍGENA

Se busca indagar sobre la información inventarial de las dotaciones de recursos que tienen los sitios del territorio por comunidad para ahondar en las condiciones de Buen Vivir de las comunidades indígenas del departamento de Guainía.

COMUNIDAD ENCUESTADA: _____

NÚMERO DE HABITANTES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE MUJERES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE HOMBRES DE LA COMUNIDAD*: _____

NÚMERO DE NIÑOS Y NIÑAS DE LA COMUNIDAD*: _____

NOMBRE DEL ENCUESTADOR: _____

FECHA DE REALIZACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

LUGAR DE APLICACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

NÚMERO DE HABITANTES PRESENTES EN LA APLICACIÓN DE LA ENCUESTA: _____

OTRAS OBSERVACIONES DEL ENCUESTADOR: _____

*Completar la información poblacional teniendo en cuenta la información recopilada por el capitán de la comunidad por medio del autocenso anual.

Queremos indagar un poco más alrededor de las respuestas que has dado en la *Encuesta de Sitios de la Casa indígena* (Por favor completa la información referente únicamente a las respuestas que en la encuesta has marcado con las opciones MUCHAS o POCAS, cuando la respuesta ha sido NINGUNA abstente de completar información de esa pregunta en este formulario.

SECCIÓN	Detalles para inventario													
Conuco	1. Detallar de qué sexo son mayoritariamente y cuál es el rango de edad en el que se encuentran las personas que saben conuquiar.													
	2. Detallar cuáles son las tierras fértiles de la comunidad.													
	3. Detallar las formas de acceso y las dificultades del acceso a la tierra fértil.													
	<table border="1"> <thead> <tr> <th data-bbox="346 738 593 807">FORMAS DE ACCESO</th> <th data-bbox="599 738 944 807">DIFICULTADES DE ACCESO</th> </tr> </thead> <tbody> <tr><td> </td><td> </td></tr> <tr><td> </td><td> </td></tr> <tr><td> </td><td> </td></tr> <tr><td> </td><td> </td></tr> <tr><td> </td><td> </td></tr> </tbody> </table>	FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO											
	FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO												
4. Detallar el sexo mayoritario y el rango de edad en el que se encuentran las personas por comunidad conuquean.*														
5. Detallar cuántos conucos existen entre las personas de la comunidad.														

	6. Hacer una lista de semillas nativas existentes y desaparecidas en los conucos de la comunidad, excluyendo las semillas de yuca brava.	
	SEMILLAS NATIVAS EXISTENTES	SEMILLAS NATIVAS DESAPARECIDAS
	7. Detallar las formas de acceso y las dificultades del acceso a los conucos.	
	FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO
	8. Hacer una lista de las herramientas existentes en la comunidad para el trabajo en los conucos.	

Río	1. Describir los medios de transporte incluyendo existencia de motores, rabetas y/o canaletes y tipos de canoas (lancha, curiara, bongos, botes, etc.).														
	2. Detallar los tiempos para los que saben pescar (invierno o verano), el rango de edad en que se encuentran las personas que saben pescar y de qué sexo son mayoritariamente.														
	3. Detallar cuáles son los lugares para pescar de la comunidad y qué tan lejos se encuentran (horas o días).														
	4. Detallar las formas de acceso y las dificultades del acceso a los lugares de pesca.														
	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th style="width: 50%; padding: 5px;">FORMAS DE ACCESO</th> <th style="width: 50%; padding: 5px;">DIFICULTADES DE ACCESO</th> </tr> </thead> <tbody> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> </tbody> </table>		FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO											
FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO														
5. Hacer una lista de especies de peces existentes y desaparecidas para la comunidad.															
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <thead> <tr> <th style="width: 50%; padding: 5px;">ESPECIES DE PECES EXISTENTES</th> <th style="width: 50%; padding: 5px;">ESPECIES DE PECES DESAPARECIDAS</th> </tr> </thead> <tbody> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> <tr><td style="height: 20px;"> </td><td> </td></tr> </tbody> </table>		ESPECIES DE PECES EXISTENTES	ESPECIES DE PECES DESAPARECIDAS												
ESPECIES DE PECES EXISTENTES	ESPECIES DE PECES DESAPARECIDAS														

	6. Hacer una lista de las herramientas existentes en la comunidad para la pesca.	
	7. Hacer una lista de las frutas de rebalse existentes y desaparecidas por el río/caño.	
	FRUTAS DE REBALSE EXISTENTES	FRUTAS DE REBALSE DESAPARECIDAS
	8. Hacer una lista de los materiales de rebalse existentes y desaparecidos del río/caño.	
	MATERIALES DE REBALSE EXISTENTES	MATERIALES DE REBALSE DESAPARECIDOS
	9. Enunciar los lugares existentes con agua para consumo.	

	<p>10. Detallar las dificultades de acceso al agua de consumo, considerando también los tiempos (invierno/verano) en los que es más difícil el acceso.</p>
	<p>11. Enunciar los lugares existentes con agua para bañarse y lavar.</p>
<p>Casa del budare</p>	<p>1. Detallar el sexo y rango de edad del que son mayoritariamente las personas de la comunidad saben transformar la yuca en casabe, mañoco y almidón.</p>
	<p>2. Detallar el sexo y rango de edad del que son mayoritariamente las personas de la comunidad que transforman la yuca en casabe, mañoco y almidón.</p>
	<p>3. Detallar cuántas casas del budare existen en la comunidad.</p>

4. Hacer una lista de las semillas de yuca existentes y desaparecidas para la comunidad.	
SEMILLAS DE YUCA EXISTENTES	SEMILLAS DE YUCA DESAPARECIDAS
5. Hacer una lista de las herramientas existentes y faltantes en la comunidad para realizar el proceso de transformación de la yuca en casabe, mañoco y almidón.	
HERRAMIENTAS EXISTENTES	HERRAMIENTAS FALTANTES
6. Enunciar los sitios del murujú.	
7. Detallar las dificultades de acceso al agua para murujú, considerando también los tiempos (invierno/verano) en los que es más difícil el acceso.	

	8. Detallar las formas de acceso y las dificultades del acceso a las casas de transformación de la yuca.	
	FORMAS DE ACCESO	DIFICULTADES DE ACCESO
Comunidad	1. Detallar los factores que hacen que la comunidad esté organizada/desorganizada.	
	2. Describir quiénes representan liderazgos en la comunidad, incluyendo descripciones de sexo y edad.	
	3. Detallar elementos que dificultan/facilitan la convivencia en la comunidad.	
	LO QUE DIFICULTA LA CONVIVENCIA	LO QUE FACILITA LA CONVIVENCIA

	4. Detallar los materiales principales con los que la comunidad cuenta para construir sus viviendas.
	5. Describir cuáles son los lugares para deportes y juegos con los que cuenta la comunidad, por ejemplo, cancha de futbol, baloncesto, etc.
	6- Describir cuáles son los lugares comunitarios, por ejemplo, caseta, iglesia, etc.
Sitios sagrados	7. Nombrar qué tipo de sitios sagrados existen para la comunidad, por ejemplo, caños, piedras, montes, etc.

Prácticas comunitarias de soberanía alimentaria en la comunidad de Rancho Alegre, Sumpango Sacatepéquez Oxlaju N'oj

Moisés Aspuac, Dinora Centes, Ana Mux y Néstor Wright

Introducción

Rancho Alegre es una comunidad ubicada en Sumpango, Sacatepéquez, Guatemala, conformada por aproximadamente 2 mil personas entre niñez, juventud y adultez; tiene una extensión de 3 km², cuenta con una escuela de educación preprimaria y primaria, una iglesia católica y una población compuesta en un 90% por personas de origen kaqchikel; la ocupación principal de esta comunidad es la agricultura¹ y algunos otros oficios que serán detallados en el cuerpo del informe.

El proceso de investigación se inició con una observación dirigida, para luego entrar en contacto con uno de los líderes comunitarios de la localidad y posteriormente las mujeres y sus testimonios

¹ De acuerdo con la información obtenida, los productos que se cultivan en Rancho Alegre son principalmente frijol y maíz, para consumo familiar y venta; arveja, tomate, ejote, güicoy, güisquil, repollo, zanahoria, cebollas y otros productos que se siembran en menor escala, puesto que dependen de las condiciones climáticas, es decir, la comunidad no puede sembrar productos típicos de tierra caliente.

enriquecieron el panorama general de Rancho Alegre. Gracias a ellas fue posible abordar los elementos que permiten la reproducción y el cuidado de la vida. Debido a los embates económicos, y como consecuencia de la inseguridad alimentaria que amenaza el país, una buena parte de las mujeres de la localidad han debido integrarse a una doble o triple jornada de trabajo, que les permita aportar al sostén de sus hogares como se menciona en diferentes informes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) e incluso ONU-Mujeres.

Los resultados que presentamos en este informe se enmarcan en los objetivos que fijamos al inicio de la investigación y que han sido tratados de manera rigurosa. Los primeros apartados buscan caracterizar a la comunidad, para dar paso a elementos determinantes alrededor de su organización, economía de los cuidados en Rancho Alegre, participación de las mujeres y la tenencia de la tierra.

Se consideró que los apartados que se presentan en este informe ayudan a comprender de forma profunda las dinámicas de la comunidad y los aportes de las mujeres a las mismas. Frente a un grupo que intenta invisibilizar a las mujeres de Rancho Alegre, hemos tratado de estructurar este informe de manera de mostrar la visión de ellas mismas con respecto a los espacios que habitan, sus opiniones y el rol que juegan en la comunidad. Por ello también decidimos incluir una sección para abordar las reflexiones alrededor de su territorio y el futuro del mismo.

De igual forma y en seguimiento a los objetivos que enmarcan esta investigación, dedicamos un apartado al cuidado y preservación de las semillas, para evidenciar cómo el trabajo de las mujeres contribuye con estos procesos vitales para la transmisión del conocimiento ancestral y la conservación de una memoria colectiva.

El informe finaliza con un vistazo a los bienes comunes y a la sostenibilidad de la vida, como un testimonio de las mujeres para aportar al futuro conjunto, posiblemente un atisbo a los retos que la comunidad enfrentará en los años venideros y el impacto de los cuidados en la sostenibilidad de la vida. Además, se incluye un apartado que contiene las conclusiones del caso.

Metodología

El proyecto de investigación se delimitó en la comunidad maya kaqchikel de Rancho Alegre en Sumpango, Sacatepéquez, Guatemala, y especialmente en el quehacer de las mujeres. La investigación se formuló de tipo cualitativo, haciendo uso de algunos datos cuantitativos obtenidos, sin hacer hincapié, pues lo que interesa es un panorama claro sobre la realidad de la aldea.

Al iniciar el primer acercamiento a la recopilación de datos en torno a las prácticas de soberanía alimentaria en la comunidad de Rancho Alegre, se percató de la poca fiabilidad de los datos producidos por el Estado, además de la ausencia de datos desagregados por comunidades y las críticas que empañaron la publicación del último censo que se llevó a cabo en el país (Vicente y Monzón, 2019). Por ello y gracias a la revisión de teóricas feministas,¹ se decidió iniciar con una observación primaria de la comunidad, la cual arrojó ciertas rutas para iniciar el proceso de investigación.

La elaboración de esquemas conceptuales aportó al análisis del contexto entre las relaciones trabajo doméstico-mujeres-tierra. Es así como se dio paso al trabajo de campo con ideas previas sobre la situación rural y pueblos originarios.

Primero se realizó una entrevista semiestructurada a un representante del órgano coordinador del Consejo Comunitario de Desarrollo (COCODE)² de Rancho Alegre, se obtuvo información sobre la historia y características generales de la comunidad, reveló aspectos como población, organización económica, agrupaciones; entre ellas

¹ Los aportes académicos como *Movimiento de Mujeres mesoamericanas en resistencia por una vida digna. Apuestas y recorridos*, de Ana Felicia Torres (2019); *Las mujeres y la tierra en Guatemala: entre el colonialismo y el mercado neoliberal*, de Ana Castillo Huerfano (2015); *La exclusión de las mujeres de la tierra. Una mirada en el espejo de la economía feminista*, de Olivera Bustamante (2019); *El conflicto capital-vida*, de Amaia Pérez Orozco (2019) y *Mi cuerpo es un territorio político*, de Dorotea Grijalva (2012).

² El COCODE, según los arts. 13 y 14 de la Ley de Consejos de Desarrollo, está conformado por la Asamblea Comunitaria y es en allí que se escogen los representantes del Órgano de Coordinación, entre ellos, el presidente del órgano coordinador del Consejo.

resaltó un comité de mujeres que, según menciona en la entrevista, se desintegró debido a la responsabilidad de las mujeres en sus labores domésticas. Esta visión en particular se consideró como una postura masculina, por lo que, para los objetivos de la investigación, se buscaron otras fuentes de información.

Se consideró tener contacto más directo con las mujeres, siendo la estrategia entablar una conversación con la directora de la escuela, a través de una entrevista no estructurada donde se tuvo conocimiento sobre la condición nutricional estudiantil, la organización de las madres en la selección y logística de entrega de alimentos y se realizó la planificación para un acercamiento con algunas mujeres de la comunidad a través de la convocatoria de la directora. Mediante la técnica de los grupos focales, se recopilaron las experiencias de 14 mujeres en el uso de la tierra, la alimentación; se destacaron prácticas ancestrales como el uso de la medicina tradicional y las formas de organización.

La siguiente fase consistió en entrevistas semiestructuradas acerca de economía de los cuidados, organización política y soberanía alimentaria; la entrevista fue dirigida a tres mujeres mayas intelectuales.

Posteriormente se realizaron encuestas a 38 mujeres, las encuestas contaban con preguntas cerradas acerca de sus formas de vida, horas dedicadas a las tareas domésticas, el número de hijos e hijas, estado civil, acceso al agua, alimentación y prácticas tradicionales como visitas a las comadronas o la utilización de plantas medicinales, si bien no constituye una muestra estadística representativa, puede servir como una referencia para contrastar la información obtenida en los grupos focales y la entrevista a la directora.

Por último, se realizaron dos historias de vida. Una de ellas, madre joven, tejedora y agricultora que emigró a la comunidad; la segunda mujer, conocedora del uso de la tierra y la forma de organización que tienen las mujeres en la comunidad. Ambos relatos son ejemplo de las vivencias que generalmente tienen las mujeres, las cuáles no se hacen visibles desde un conocimiento superficial de la

comunidad, sino desde un acercamiento con ellas para develar las formas en que participan en la economía familiar-comunitaria y la poca representación en los espacios de toma de decisión.

Caracterización de la comunidad

La comunidad de Rancho Alegre se encuentra ubicada en el municipio de Sumpango del departamento de Sacatepéquez. De acuerdo con la entrevista realizada al presidente del COCODE, Rancho Alegre es una comunidad formada en 1944, a partir de una finca llamada Chimuch, siendo el dueño de la finca quien decidió hacer parcelas y venderlas a Q.10.00; la comunidad tiene un espacio de 3 km² con una población aproximada de 2.000 personas (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022).

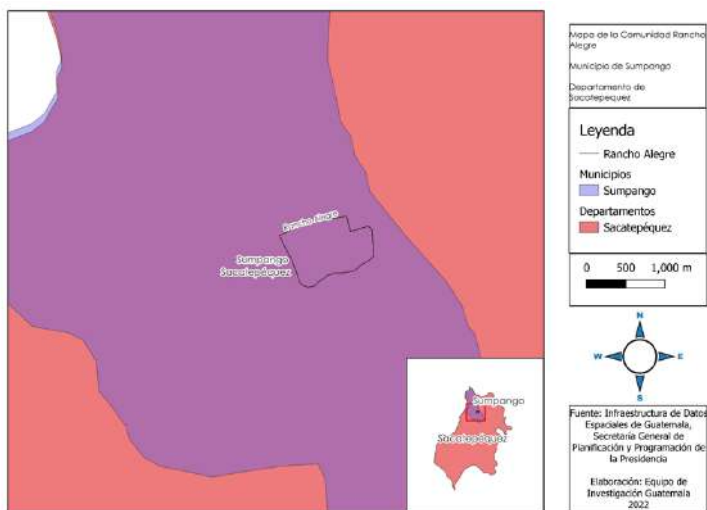


Figura 1. Mapa de la Comunidad de Rancho Alegre

Según relata el representante del COCODE, la comunidad empezó con 6 o 7 familias. Alrededor de los años 1986 y 1987 empezaron a migrar personas hacia la comunidad. Para esos años no se contaba con acceso a agua potable y a medida que se daba el crecimiento de la comunidad, también crecía la demanda de este bien. A partir de la necesidad del acceso al agua se conformó un Consejo Comunitario de Desarrollo y para el año de 1997 se construyó un pozo mecánico para abastecer la demanda; para el año 2008 también se tuvo escasez de agua, por lo que se incorporó otra fuente para abastecer las necesidades; según comenta una informante vecina en los grupos focales, la comunidad se abastece por medio del pozo mecánico y de un nacimiento de agua (informante mujer, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022).

En una entrevista de historia de vida, una informante menciona que cuando su familia migró hacia la comunidad en el año 2012, se abastecían del agua que venía de los nacimientos del barranco que queda aproximadamente a 3 o 4 km, a través de su recolección por medio de tinajas (informante mujer, historia de vida, 6 de agosto de 2022); actualmente, durante el verano, la informante menciona que se almacena el agua en toneles, ya que, durante esa época el bien se hace escaso.

En cuanto al idioma, se habla el kaqchikel; sin embargo, se ha ido perdiendo la práctica en la comunidad “ya dejaron mucho todo eso, ya no le dieron prioridad” (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022). La comunidad se dedica en su mayoría a la agricultura (60%) y según palabras del líder del COCODE, de ese porcentaje que se dedica a la agricultura, un 20% se usa para el consumo y 80% para el comercio. Se menciona tanto en las entrevistas como en los grupos focales los siguientes cultivos: ejote, arveja, güicoy, repollo, güisquil, apio, cilantro, tomate, frijol y maíz.³ A pesar de lo expresado por el líder comunitario, para el año 2022, relata una vecina:

³ El frijol y el maíz tienen especial relevancia para las personas en la comunidad según lo expresado por diferentes mujeres en el grupo focal.

El año pasado hubo más trabajo que este año, porque estaba más barato el fertilizante y el veneno, en cambio en este año todo ha aumentado, tanto que los pequeños agricultores ya no logran poder comprar la cantidad de abono, de veneno, de semillas para poder sembrar (informante mujer 29 años, historia de vida, 6 de agosto de 2022).

La informante menciona en el espacio del grupo focal previo, a la entrevista citada, que para apoyar a la economía familiar se dedica a la venta de sus tejidos.

Según lo relatado en las entrevistas y en los grupos focales, la agricultura se realiza en época lluviosa y en algunos casos se produce durante todo el año siempre que la persona tenga disponibilidad de tierras de humedad, la cual les permite mantener sus cosechas incluso en verano; en cuanto a la salud, las personas participantes en los grupos focales y el líder comunitario indicaron que la mayoría del tiempo, las personas acuden principalmente al centro de salud que se encuentra en el casco urbano. Aunque se mencionan también las visitas a curanderas en determinados casos y el uso de plantas medicinales como ruda, rosa reina, manzanilla, té de hoja de limón, cola de ardilla, hoja de naranja y hoja de durazno.

Según informa el presidente del COCODE (2022), la comunidad cuenta con educación de nivel de preprimaria y primaria con 238 estudiantes (directora del centro educativo de primaria, comunicación personal, 15 de junio de 2022) y nivel básico. La directora menciona que la escuela tiene 40 años de estar en la comunidad y cuentan con una organización de 5 madres de familia. También se menciona que no hay desnutrición ni anemia en los niños y niñas que acuden al centro educativo. También comenta que el Ministerio de Educación envía menús dónde una nutricionista indica los alimentos que se deben consumir.

Con respecto a la alimentación en la comunidad, se realizó una encuesta dirigida a 38 mujeres. Si bien no constituye una muestra estadística representativa, puede servir como una referencia sobre las características de alimentación de la comunidad. La totalidad de

personas encuestadas indican que consume frijol y maíz, mientras que los alimentos que menos se consumen son los cereales de caja (55,26%), embutidos (50%) y mariscos o pescado (44,74%).

La comunidad cuenta con servicio de alumbrado público, drenajes, servicio de recolección de basura, transporte público a través de microtaxi y según lo observado, buses pequeños que van del centro de la comunidad al casco urbano. El presidente del COCODE menciona también la presencia de 4 tortillerías, varias tiendas, una ferretería, 2 iglesias evangélicas y una iglesia católica (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022).

Participación de las mujeres en la economía de Rancho Alegre

Las mujeres de Rancho Alegre parecen organizarse en torno a la producción o generación de elementos para sostener económicamente a sus familias; por ello, se dividió este apartado para hablar en un principio de las formas que esta organización cobra en la comunidad y, en un segundo apartado, de la economía de los cuidados y sus aportes a la reproducción de la vida.

La investigación permitió encontrar diversas manifestaciones de organización, evidentes y no evidentes a primera vista, que ayudaron a caracterizar y comprender de mejor manera las dinámicas al interior de Rancho Alegre y los retos que esta comunidad tiene frente a un futuro complejo y quizá precario, si se toma en cuenta la compleja situación económica que atraviesa el país y, aunado a ello, de miras a las próximas elecciones generales.

Organización de las mujeres

Entre las múltiples tareas y responsabilidades de las mujeres de Rancho Alegre, se tornó un tanto complejo abordar estructuras *tradicionales* de organización, pues ellas mismas afirmaron no contar con el tiempo necesario para poder participar de algún tipo de actividad

organizativa en la comunidad. Al inicio del proceso de investigación, uno de los líderes de la comunidad afirmó que se había intentado “organizar” a las mujeres de Rancho Alegre; sin embargo, a pesar de los esfuerzos, dicho proceso no había prosperado debido a las ocupaciones de las participantes (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022).

Contrario a lo que puede inferirse de la explicación anterior, una de las informantes clave afirmó que la situación fue completamente diferente: “era la esposa del COCODE haciendo proyectos para la comunidad, pero, cuando no recibió dinero, dejó de hacer las juntas, pero no era una idea de la esposa de él, era el COCODE quien mandaba allí también” (informante mujer, 65 años, grupo focal, 5 de julio de 2022). En este sentido, las mujeres de Rancho Alegre no cuentan con espacios específicos en los que puedan desarrollar una capacidad organizativa o tomar decisiones, salvo las siguientes excepciones, con sus modalidades y limitaciones propias:

- Iglesia de la comunidad católica: se trata de una comunidad conformada por hombres y mujeres católicos/as de Rancho Alegre. La modalidad de participación es en la toma de decisiones alrededor de fiestas patronales, encuentros, retiros y demás actividades de carácter eclesial. Se observó que, durante las reuniones, las mujeres van acompañadas de sus esposos y rara vez se les permite tomar la palabra, a menos que sea para explicar avances en trabajos que les fueron asignados con anterioridad.
- COCODE: en teoría se trata de un espacio mixto para la toma de decisiones; sin embargo, las mujeres entrevistadas coincidieron en que, debido al tipo de trabajo físico que se realiza desde este espacio, las mujeres son relegadas a un segundo plano. Una de las informantes clave afirmó que “yo soy viuda y no me escuchan en el COCODE, pero cuando pusieron la tubería para el agua, yo tuve que contratar a un mozo para hacer el trabajo. Porque no hay un hombre conmigo” (informante mujer, 65 años, grupo focal, 5 de julio de 2022).

- Iglesia de la comunidad evangélica:⁴ este espacio requiere que las mujeres trabajen la tierra, en un terreno que adquirieron como célula de la iglesia. Aunque no llevan tanto tiempo en Rancho Alegre como la iglesia católica, han ido ganando feligreses y siguen creciendo. Las mujeres de esta comunidad no toman decisiones, pero dicen sentirse más “incluidas” con relación a la iglesia católica y otros espacios de la comunidad.
- Junta de Madres de familia de la escuela primaria: este es un espacio que se ha ido moldeando de acuerdo con las necesidades de la escuela; la misma directora expresó: “se pide colaboración de las madres pues son ellas quienes más cerca están de la escuela y con quienes se puede contar para realizar actividades” (directora del centro educativo de primaria, comunicación personal, 15 de junio de 2022). Además, las madres de familia expresaron en los grupos focales que “las decisiones se toman consultando siempre a la pareja, porque somos dos” (informante mujer, 32 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022). Es decir, aunque los hombres no se encuentran presentes en estos espacios, su palabra todavía es significativa en las acciones de las mujeres.

Es importante evidenciar que las mujeres de Rancho Alegre no necesariamente se organizan en estructuras visibles y que su participación toma forma desde otras lógicas, sobre todo, desde lógicas económicas para garantizar el sustento de sus familias. En otras palabras:

Las mujeres del área rural, esa ha sido mi experiencia, tanto vivenciada como observada, pues se organizan por una participación política en el ámbito económico para tener más accesos a espacios económicos, por la mejora de la economía del hogar. Esto está relacionado con elementos más concretos a su cotidianidad, a sus condiciones de

⁴ La instalación de esta iglesia en la comunidad es relativamente reciente pues, en general, la comunidad es en su mayoría católica. De acuerdo con información obtenida a través de entrevistas, historias de vida e informantes clave, se pudo detectar que dicha iglesia tiene una presencia en la comunidad de al menos 5 años.

vida, económicas, sociales, culturales y políticas. Toda forma de organización es una acción política, pero ellas tienen una perspectiva muy colectiva más así a nivel familiar (López Batzín, comunicación personal, 19 de julio de 2022).

Al recorrer la comunidad, el equipo investigador se percató que son las mujeres quienes atienden y dirigen las tiendas de consumo familiar que se encuentran en Rancho Alegre. De 19 tiendas observadas, al menos 17 son dirigidas y atendidas por mujeres, quienes, en algunos casos, se dedican a bordar y/o hacer otra serie de actividades productivas mientras esperan a sus clientes. En cuanto a las encargadas de tiendas de la comunidad, aunque existe cierta competencia por la venta de sus productos, también coexiste cierta comunicación entre ellas para hablar sobre precios, disponibilidad y localización de las tiendas.

También se evidenciaron hilos de comunicación e intercambio de alimentos entre mujeres que son vecinas. Si bien gran parte de las mujeres viven en la misma casa que sus padres y casi siempre son familiares de sus propias vecinas, sí parece importante recalcar el hecho de que existen redes de apoyo entre ellas, aunque estas no les parezcan, a ellas mismas, determinantes a la hora de hablar sobre participación o toma de decisiones. Respecto a este tema, la organización y participación de las mujeres, aunque no puede reducirse solo al espacio privado, en la mayor parte de los casos se lleva a cabo en este. En otras palabras, “hablamos de la comida, a veces me regalan tomates o cebollas y cuando yo tengo también hago lo mismo. Tenemos niños pequeños y cuando yo no puedo cuidarlos, mi mamá o mi hermana se quedan con ellos” (informante mujer, 35 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022).

Además, la participación y toma de decisiones en casa tampoco varía. Las mujeres de Rancho Alegre en su mayoría afirman que “las decisiones se toman dependiendo de lo que convenga más a la familia, cuando no estoy yo, mi esposo es quien decide, cuando no está él, yo tengo que pensar qué es mejor para todos y así decir, porque

hablo para el bien de toda mi familia” (mujer informante, 34 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022). Sin embargo, hablar de esta “dualidad” (López Batzín, 2022) no es suficiente ya que existen elementos sobre la toma de decisiones que pueden pasar desapercibidos debido a que como indicó una de nuestras expertas entrevistadas: “dicen ellas (las mujeres), [no puedo tomar decisiones en la familia y no ven todo su aporte que hacen de la parte de los cuidados, todo el aporte económico de la parte de sus huertos, eso no le ponen costo]” (Zapeta, 2022, comunicación personal, 20 de julio de 2022).

Ciertamente la organización de las mujeres no se toma en cuenta, quizá por considerar que no es “útil” a la organización y participación en la comunidad misma; aunque es posible afirmar que sin este tipo de comunicación, redes de confianza y apoyo, la vida en Rancho Alegre no sería posible, sobre todo si tomamos en cuenta la situación de precariedad laboral en la que se encuentran varias familias. Una respuesta a esta precariedad ha sido la inserción laboral de las mujeres de la comunidad y su movilización a otros municipios de Sacatepéquez o incluso, a la ciudad de Guatemala.

Una de las entrevistadas afirmó que “dar dinero, pagar una parte de las cosas y tener dinero para ayudar me ha dado más derechos porque ahora me toman más en cuenta en mi casa” (informante mujer, 36 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022), lo cual implica un cambio en las dinámicas familiares a través del aporte económico proveniente de actividades remuneradas. Esto ha enfrentado a las mujeres a una situación laboral un tanto más precaria, en comparación con la de los hombres, pues muchas de ellas no estudiaron más allá de tercero básico⁵ e incluso algunas no lograron terminar la

⁵ La estratificación del sistema educativo guatemalteco comprende: 3 años de pre-primaria (de 4 a 6 años); 6 años de primaria (de 6/7 a 13 años); 3 años de básicos (13 a 15 años); 2 o 3 años de diversificado (16 a 17 años, dependiendo de la carrera optativa). Luego viene la universidad.

primaria. Lo anterior implica aceptar trabajos mal pagados o que no llegan siquiera al salario mínimo.⁶

Estos hallazgos parecen coincidir con lo propuesto por Olivera Bustamante (2019), quien aborda la imposibilidad de vivir de manera autónoma y el sustento condicionado de las familias de las mujeres a las decisiones masculinas, que estas deben enfrentar al encontrarse inmersas en comunidades que no las toman en cuenta o que no consideran relevantes sus aportes a la sostenibilidad y reproducción de la vida. Esta ausencia de autonomía por parte de las mujeres puede considerarse desde diversos planos y debe dejar de relacionarse como un tema de posesión de la tierra, pues esta interrelación mujeres-tierra no se reduce a los marcos referenciales emanados desde la economía hegemónica y los juegos de poder masculino, ya que se trata de establecer que la tierra no es un bien que pueda usufructuarse sino, más bien, el centro y sostén de la vida. En cuanto a esto último, son de suma importancia las similitudes que tierra y mujeres guardan, pues ambas son la reproducción y el cuidado de la vida (León, 2017).

Finalmente, para resumir este apartado, tenemos el testimonio de una de nuestras entrevistadas:

Ahora hay un problema político por las elecciones del otro año y no siempre se nos toma en cuenta. El presidente del COCODE, por ejemplo, no informa a la comunidad entera de las decisiones que toma, más bien genera un temor para asumir esa responsabilidad. Podemos decir que sólo los hombres toman decisiones para toda la comunidad. No nos han dado la oportunidad de hacerlo y nos dicen que no podemos hacer, nos desmotivan. Para participar, nos dicen que debemos estar en horas muy difíciles porque tenemos que hacer oficios, nos dicen que para participar debemos dar muchas vueltas y no se nos va a pagar un centavo... nos cuesta participar, pero siempre

⁶ Salario mínimo al año 2022: actividad económica agrícola Q. 3,122.55 mensuales, es decir, aproximadamente \$ 416; para actividad económica no agrícola Q. 3,209.24, es decir, aproximadamente \$428; actividad económica de exportación y maquilas Q. 2,954.35, es decir, aproximadamente, \$ 394 (Ministerio de Trabajo y Previsión Social, 2021).

somos las primeras en llegar y las últimas en irnos... aun así, no son escuchadas nuestras voces y opiniones (informante mujer 29 años, historia de vida, 6 de agosto de 2022).

Si como cuestiona Castillo Huertas (2019), la tierra es de quien la trabaja, las mujeres rurales no pueden quedarse fuera de las reivindicaciones por los derechos de la posesión de la tierra y las luchas que actualmente se viven en la región. Es decir, dejar de considerar a las mujeres dentro del sistema de toma de decisiones como sujetas específicas e individuales, capaces de organizar sus propias demandas y merecedoras de derechos *per se*, estaría reproduciendo las prácticas de despojo sobre los cuerpos de las mujeres que ha impuesto el sistema capitalista.

Economía de los cuidados y red de la vida

Uno de los hallazgos de la investigación fueron las redes de apoyo que existen en los espacios privados y entre mujeres que se distinguen de otras redes de apoyo porque están orientadas casi en su totalidad a sostener la vida, es decir, al trabajo de cuidados. Son las mujeres de Rancho Alegre quienes están destinadas a asumir esas responsabilidades en los espacios privados. Una de nuestras informantes clave lo definió así:

Yo enseñé a mis nietas a hacer cosas pequeñas: lavar platos, lavar sus calcetas, barrer el patio, cosas pequeñas. Conforme vaya creciendo ya se le van a poder dar otros oficios como lavar ropa, cocinar, moler⁷... le digo a mi hija que eso es importante, una debe prepararse para hacer todo en la casa porque siempre es responsabilidad de la mujer hacerlo, es responsabilidad de nosotras tener la casa limpia, hacer la comida, saber hacerlo todo en la casa. Si una no puede hacer esas cosas, ¿quién las va a hacer? (mujer informante, 61 años, historia de vida, 6 de agosto de 2022).

⁷ En este contexto, moler significa hacer tortillas.

En cuanto al uso del tiempo, de todas las encuestadas, el 5,8% dijo no dedicar más de 8 horas a las labores domésticas y al cuidado en sus espacios familiares; el resto afirmó que actividades como cocinar, lavar ropa, limpiar y cuidar niños/as le consumía una buena parte del día y que las horas se van acumulando si desglosamos las actividades y observamos que gran parte de las actividades diarias que realizan están destinadas al cuidado. De igual forma, en ciertas ocasiones, se espera que las mujeres, además del trabajo de cuidados desempeñado en sus hogares, estén dispuestas a realizar otras tareas remuneradas como atender una tienda o una farmacia, sin abandonar su rol como proveedoras principales de los cuidados en sus familias.

En este sentido, Federici (2013) considera que el aporte de las mujeres “tal vez pueda transformar la concepción impuesta sobre el trabajo reproductivo, rompiendo con su actual estructuración como tarea opresiva y discriminatoria” (p. 180), pero como observamos en este caso, la situación dista de cambiar o transformarse, pues los hombres siguen ejerciendo dominio sobre cada decisión que se toma al interior de los espacios privados y públicos. Además, el trabajo doméstico sigue siendo una tarea específica de las mujeres de Rancho Alegre.

Al contrario de los hombres, cuya responsabilidad familiar acaba al cumplir con las tareas asignadas como proveedor económico tradicional de la familia,⁸ las mujeres se ven obligadas a cumplir con las tareas domésticas que les fueron asignadas desde siempre. Uno de los casos que ilustra esta situación es el de una dependiente de farmacia que trabajó por turnos en la comunidad y quien solo tienen un día de descanso a la semana. Durante este día ella explicó que debe “hacer los oficios de toda la casa, uso como ocho horas del día para poder ordenar todo y poder ayudar en algo a mi mamá” (informante mujer 22 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022). Esto resuena aún más pues la mujer en cuestión afirmó tener hermanos

⁸ Esto en el sentido de que desempeñan trabajos remunerados que aportan visiblemente al sostén familiar, contrario al trabajo de cuidados que, en Rancho Alegre, no conlleva una remuneración.

en casa con horarios más holgados que los suyos y quienes se han rehusado a aportar al trabajo de cuidados de la familia.

Otro elemento fundamental para comprender las dinámicas de la comunidad fue el proceso que permitió acceder al agua potable en la mayoría de casas de Rancho Alegre, pues antes de contar con tuberías y un pozo mecánico, el acarreo y conservación del agua estaba casi exclusivamente en manos de las mujeres; fueron ellas quienes debían ir a lavar a la pila comunitaria, acarrear agua desde algunas montañas y almacenarlas en contenedores de aluminio destinados para esto. Una de nuestras informantes recuerda que:

Era difícil pero siempre se podía tener agua. Guardábamos el agua para la época de sequía, cuando no estaba lloviendo. Porque en invierno lo que hacíamos era poner los tambos debajo de las goteras de la lámina y sacar agua de allí, hasta la tomé, no había otra forma de conseguir agua. Hubo veces en las que teníamos que cruzar un cerro para ir a traer agua, pero yo era mujer sola y eso era más difícil, no teníamos animales para cargar el agua (mujer informante, 61 años, historia de vida, 6 de agosto de 2022).

Si bien en estos últimos años las mujeres han dejado de acarrear agua pues cuentan con agua potable en sus casas, de igual forma, la responsabilidad de almacenar y mantener limpia el agua para el consumo familiar sigue siendo de ellas. Algunas afirmaron que esto no significaba gran inversión de tiempo, aunque al sumar las horas semanales destinadas a almacenar agua, se puede constatar que dedican por lo menos 5 horas y que son solo ellas quienes realizan estas tareas.

Los aportes de los hombres al hogar, fuera de los salarios mensuales o quincenales, se hacen a través de trabajos considerados “más pesados”, como instalar cercos, cavar zanjas para tuberías, pintar la escuela, apoyar con actividades de albañilería y demás. Aunque estos trabajos son más esporádicos y no pueden compararse con el aporte al sostén familiar que significan las labores domésticas realizadas por las mujeres de Rancho Alegre.

Sin embargo, aún entre las mismas mujeres existe un discurso sobre el valor del trabajo de los cuidados, una de ellas afirmó:

Lo que hago por mi familia sí contribuye porque nadie más vendría a cuidar a mis hijos, nadie me lavaría los trastes por nada, no me harían nada de esto gratis. Si estoy apoyando a mi familia, pero no puedo decir qué hacer o decir mi opinión porque yo no estoy dando dinero. Si trabajara y tuviera dinero entonces sí podría decir qué se hacer y me van a escuchar. Como no trabajo entonces no opino mucho (informante mujer, 34 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022).

Si en la comunidad no se aprecia el tiempo de las mujeres y no se le considera, generalmente, de relevancia para Rancho Alegre, las mujeres, por su lado, tampoco mostraron un discurso diferente respecto a este tema. Existen dinámicas que hacen creer que más que el tiempo de las mujeres, estamos hablando de la responsabilidad con sus familias, con la comunidad y un trabajo para el cual se las prepara desde niñas. Ejemplo de esto es el siguiente testimonio:

Yo tenía 11 años cuando empecé a trabajar en el campo, iba a cortar frijol y me pagaban cincuenta centavos al día, pero cuando cumplí 14 años mi mamá murió y yo todavía no podía hacerme responsable de la casa porque no sabía cómo hacer los oficios, no sabía moler, no sabía cocinar. Mi tía, la hermana de mi papá, se encargó de nosotros, nos daba las tortillas, pero después cerraron la finca donde trabajaba y me tuve que ir a trabajar como doméstica a la capital. Allí me enseñaron a hacer todo el oficio, a barrer, a trapear, a cocinar. Nadie me había enseñado porque mi mamá murió antes de hacerlo y mi tía me enseñó cosas muy sencillas (mujer 65 años grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022).

A las niñas se les prepara para asumir estos mismos roles de cuidado y, además, hacerlo tomándolo como una especie de responsabilidad que les fue impuesta desde antes de nacer. Si bien algunas dinámicas se han visto impactadas debido a las migraciones, pues se afectan las cadenas de cuidados (Orozco, 2009), observamos el fenómeno

de abuelas que cuidan a sus nietas y nietos frente a la ausencia de ambos padres del seno familiar debido a la precariedad económica y laboral a la que el cambio climático está exponiendo a un buen número de familias habitantes de Rancho Alegre. Una de las abuelas que participó en los grupos focales afirmó: “yo cuido a mis nietas, mi yerno y mi hija se encargan de lo demás, yo cocino, yo les doy de comer y les ayudo con sus tareas, pero no sé leer, entonces me cuesta” (mujer 65 años, 5 de julio de 2022).

En este sentido, una de nuestras informantes clave explicó que al llegar a una edad en que ya no era contratada en ninguna maquila o finca, su hija consideró importante permitirle descansar así que “me dejó a cargo de mis nietas” (informante mujer 65 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022). Esto puede interpretarse como una percepción alrededor de los cuidados no como un trabajo, sino como una obligación histórica de las mujeres. En cuanto a esto, pareciera que las mujeres de Rancho Alegre no tienen derecho al descanso o al retiro de las actividades económicas, siempre están trabajando, sea este trabajo remunerado o no.

Espacios y participación de las mujeres rurales/indígenas

A simple vista, parece que las mujeres que componen la ruralidad y que son parte de los pueblos originarios sencillamente se dedican en un espacio de poca envergadura para su comunidad. Lo cual minimiza una gama de hechos que conducen al circuito de trabajo y en sentido amplio, a la creación y recreación de la vida.

No es remoto pensar todo el andamiaje comunitario sin el quehacer de muchas mujeres que día a día envuelven prácticas del cuidado en un espacio definido, pero tampoco estático, que se sitúa paralelamente a la producción global y la subordinación patriarcal. Un espacio donde la tierra es fuente de sostenibilidad, por lo tanto, sentido de baluarte en la vida de las mujeres.

Es así como el espacio y participación convergen entre la necesidad y definición de la familiaridad que juega en el ambiente rural, observado en el papel activo que tienen hijas, madres y abuelas ante los nuevos retos y crisis que surgen alrededor de Rancho Alegre, a partir de la emergencia sanitaria mundial por la pandemia de COVID-19 y otros factores, que han ido configurando las relaciones de dicha aldea.

En la escuela pública, las madres debieron poner en discusión la diversificación de alimentos para los estudiantes. Si bien el Ministerio de Educación impulsó un programa de alimentación escolar por la crisis pandémica y la educación a distancia a causa de esta, quienes gestionan la selección de productos comestibles y la entrega son las madres que forman parte del consejo, según la temporada climática y la inflación económica. Lo cual demuestra la red de cuidados que sale del espacio privado/doméstico. La participación es puntual y exclusiva en las mujeres dentro de estos círculos pequeños, que dan soporte a las familias enteras.

Fijese que ahorita la organización que teníamos acá está integrada sólo por mujeres –el consejo escolar–... ¿por qué? porque la mayoría de las personas que vienen a reuniones son mujeres, porque los esposos están trabajando, entonces... antes, anteriormente había mucho machismo acá, que tenían que pedirles permiso a los esposos, sin embargo, ahora ya ha cambiado, ahora las mujeres son las que toman decisiones –sobre la logística de la bolsa de alimentos– (directora del centro educativo de primaria, comunicación personal, 15 de junio de 2022).

Cabe rescatar que las mujeres cada vez se integran a empleos remunerados y/o con mayor posibilidad de completar la educación media; sin embargo, su rol asignado como principal sigue en pie, el doméstico. Van intercalando ese lado de participación con el bienestar y la subsistencia. La escuela es un punto de encuentro importante para las mujeres y recrean la red de apoyo porque es el poco espacio donde más pueden activar por la conexión con sus hijos e hijas.

Gran parte de las mujeres encuestadas son jóvenes y aseguraron que sus hijos e hijas asisten al ciclo escolar; dos mujeres de 55 y 56 años con más de cinco hijos/as comentaron que ellos/as pudieron únicamente hasta la educación secundaria. Y una mujer anciana viuda indicó que sus hijos/as llegaron a primaria. Este lado generacional conduce a reflexionar sobre condiciones más favorables educativas a las familias actualmente en la comunidad.

Hay otra red de apoyo e intercambio entre ellas desde la venta del excedente de sus cultivos en el mercado local o vecindario. El hecho de que los hombres tengan un empleo remunerado no exime el impulso de las mujeres para buscar maneras de obtener ingresos económicos o soluciones para la subsistencia del hogar desde su posición. Por ejemplo, en los grupos focales conformado por las madres de estudiantes de la aldea, indicaban que en su tiempo libre cuidan a los animales de corral, plantas –que muchas son medicinales– y flores. A pesar de su compresión como “tiempo libre”, constituye una forma clara de generar recursos monetarios, como vender o intercambiar una gallina por otro producto que necesitan de emergencia o tener fácil acceso a un árbol de limón para remedio de un dolor estomacal.

Como no todas las mujeres participan directamente en la actividad agrícola, consideran que la venta de productos no es su tarea principal y porque su labranza es para consumo familiar. Sin embargo, luego comentaron que “en algún momento sacan a vender un poquito, más que todo para el gasto” (mujer informante, 46 años, grupo focal de mujeres, 5 de julio de 2022). La participación de ellas sugiere que su capacidad de responder ante las trabas que surgen en la familia y el mercado/tiendas locales para la generación de ingresos. Lo cual, tiene el valor en la producción, no pueden prescindir de sus acciones.

En general, las mujeres de Rancho Alegre no participan en grupos organizados, aunque es proporcional la actividad entre ellas cuando se trata de su familia, directamente relacionado a la escuela, el comercio local o los elementos de la vida, pues la atención en el servicio de agua es frecuente, si es escasa o no cae regularmente se

encargan de trasladar el descontento al representante del COCODE para responder ante la problemática. Algunas de ellas indicaron en las encuestas que caminan hacia el barranco para recoger agua durante más de una hora, mientras otras aseguran que el agua cae todo el día o más de 15 horas. Aunque la escasez se hace presente en verano entre los meses de marzo a mayo.

De hecho, en la entrevista con el representante del consejo comunitario y en los grupos focales se mencionó a la asamblea como un espacio de decisión para la aldea; sin embargo, luego de conversar con actoras clave, surgió el hecho de que la asamblea es poco horizontal e inclusiva para las mujeres y reducen sus necesidades. Asimismo, la votación y toma de posesión de los representantes no es tan transparente e incluso han desplazado la participación de las mujeres fuera del consejo, de acuerdo con los relatos de dos mujeres.

La participación de ellas interfiere en los medios público y privado sin esperar en sí que la alcaldía, representantes o sus parejas realicen algo por ellas; no es idealizar tal realidad, sino traslapar aquella “donación histórica de tiempo y energías emocionales de las mujeres hacia los hombres y hacia la sociedad” (Carrasco, 2016, p. 44).

En las encuestas, 18 mujeres dedican más de 7 horas al día a las tareas domésticas y 20 mujeres utilizan más de 1 hora a las mismas tareas.⁹ El tiempo es significativo en sus vidas y el total de lo que asumen para satisfacer las necesidades de la familia. En ausencia del apoyo masculino, buscan redes cercanas desde la reciprocidad y sentido comunitario. Como explicó Guadalupe García de Mamá Maquín en la entrevista, “todo es complementario, verdad para seguir creciendo, para seguir aprendiendo, para seguir aportando. (...) También con la madre tierra. (...) pues la vida es en reciprocidad” (García, comunicación personal, 19 de julio de 2022).

⁹ Este último grupo no aclaró cuáles son las labores que realizan fuera del ámbito doméstico o quiénes asumen las otras horas de tales tareas. Sin embargo, posiblemente comprendan las tareas domésticas como la limpieza del hogar y lavado de prendas. Asimismo, las mujeres que poseen trabajo remunerado siguen asumiendo las tareas de cuidados y domésticos.

El aporte de los círculos de mujeres es sumamente valioso en cada aspecto de la aldea, en consideración que en los grupos focales replicaron que las relaciones entre mujeres son amenas o cordiales. Principalmente la que tiene en la familia, ya sea suegra-nuera o madre-hija. Se van recreando los círculos femeninos orgánicamente en baluarte de la ausencia y hostilidad del lado masculinizado de la comunidad y el Estado. Ejemplo de ello fue el relato de una informante clave que refirió el aprendizaje de tejer por medio de la mamá y que ahora con su suegra trabaja en el cultivo en la temporada de lluvia en tierras arrendadas. O algunas de las participantes de los grupos focales que señalaron que heredaron una propiedad del lado sanguíneo materno. Trasciende a una reciprocidad generacional y transferencia de conocimientos ancestrales y expectativas de vida.

Es comprensible que los espacios y participación de las mujeres rurales/indígenas incluyan las redes de intercambio que apelan a la sostenibilidad familiar y comunal. Manifiestan nueva incidencia, aún sin ser incluidas en asambleas y tomas de decisión. El esfuerzo de cada una entrelaza una visión de los cuidados y los elementos de la vida.

El derecho a la tenencia de la tierra

La tierra es el centro de la soberanía alimentaria. Desde las lógicas comunitarias campesinas, y sobre todo desde la perspectiva de algunas mujeres feministas, se presenta como un elemento que permite la vida a través de la alimentación y por lo tanto la subsistencia, entendiendo la misma, más allá del consumo, apuntando hacia la subsistencia de la vida misma desde un enfoque sistémico (Castillo Huertas, 2015) ligada a otros elementos.

Por ello, para Zibechi (2021), la tenencia de la tierra debe tener un enfoque de democratización del uso del suelo. Para este autor, la soberanía alimentaria enfatiza en la organización de campesinas y campesinos hacia elementos como alimentos, tierra, agua y otros

recursos; por lo tanto, el derecho a la tenencia de la tierra no se percibe desde un enfoque de explotación, sino como un elemento que forma parte de un sistema que permite la continuidad de la vida y forma parte de los derechos que debe garantizar el Estado.

Características de la tenencia de la tierra en Rancho Alegre

Una de las principales condiciones que ha caracterizado la formación de la sociedad guatemalteca es la tenencia de la tierra, que, junto con otras fuentes de riqueza, fue acaparada por los conquistadores desde su concepción colonial (Casaús Arzú, 2018). En particular, la explotación de la tierra trabajada por mano esclava fue el soporte en que se apoyó el sistema colonial (Böckler y Herbert, 1974), si bien posteriormente se dieron procesos de reivindicación de los derechos de acceso a la tierra a través de los diferentes decretos presentados en los gobiernos revolucionarios (González-Izás, 2014), estos avances se vieron mermados debido a los procesos de contrarreforma. Estas características generan que la principal problemática de desigualdad en el país sea la distribución de la tierra (Martínez Peláez, 1994).

En las condiciones actuales del capitalismo, y ante el acaparamiento de la tierra, la misma se vuelve entonces un elemento fundamental para “las instituciones de mercado [por ejemplo, crédito] y ajenas al mercado [por ejemplo gobiernos locales y redes sociales]” (Deininger, 2003, p. 15). La tierra desde la lógica de mercado es una propiedad que genera riqueza en tanto se puede vender, hipotecar, se le puede invertir; la tierra es una mercancía que permite apropiarse de la “renta natural generada por los ecosistemas” (Castillo Huertas, 2015, p. 22).

Rancho Alegre no ha sido una experiencia aislada al contexto histórico guatemalteco, ya que según relata el presidente del COCODE, en 1944 la comunidad era una finca que, a partir de la decisión del dueño, fue dividida en parcelas y pasó a venderse a los trabajadores que trabajaban en ella (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022). Tras varios procesos de inmigración, la

población de la comunidad aumentó, lo que también fue modelando las características de tenencia de la tierra.

Hoy la tenencia de la tierra en la comunidad de Rancho Alegre se caracteriza, según la información del presidente del COCODE, en el hecho de que no todas las personas que residen en la comunidad cuentan con tierras propias para el cultivo. Algunas deben solicitar en arrendamiento, terrenos para la cosecha. Según estimaciones del líder comunitario, el 25 o 30% solicita en arrendamiento tierra para el cultivo y según el testimonio de una participante de los grupos focales, su hermano paga Q.400.00 al año para el arrendamiento de un terreno; otra de ellas menciona que el proceso para el arrendamiento puede ser pagar de manera anticipada el terreno previo a la cosecha o después de la misma obtener ingresos del comercio de la cosecha para realizar el pago del arrendamiento.

Otra de las características mencionada por algunas mujeres en los grupos focales que recibieron tierras en herencia, pero esta herencia no se percibe como un bien personal, sino que la tenencia se percibe desde la producción y reproducción de la vida, como un mecanismo que busca garantizar los medios de vida familiar, también como medio para efectuar nuevas alianzas matrimoniales y cercanía espacial con la familia extendida, por lo que las tierras en Rancho Alegre se conciben desde una lógica diferente a las “formas hegemónicas de producción, mecanizadas, tecnificadas y financiadas por grandes capitales en tierras privatizadas” (Castillo Huertas, 2015, p. 23) al no pensarse desde un sentido de explotación capitalista, sino comprendiéndolo como “unidad productiva compleja, organizada y articulada a la cultura (...) vinculada social, ambiental y productivamente a un entorno más amplio, que es el territorio y la comunidad entendida como un sistema cambiante que otorga cohesión social” (p. 23).

Este sentido se hace evidente por medio de la separación de cultivos, según lo indicado en los grupos focales, que las tierras que pertenecen a las familias se usan para las cosechas de maíz y frijol ya que se perciben como proveedores de seguridad alimentaria, “con maíz y frijol no se pasa hambre” (informante mujer 29 años, grupo focal

de mujeres, 5 de julio de 2022). Cuando se habla de otros cultivos como el ejote, el güicoy o el güisquil, estos se cultivan en tierras que se piden en alquiler, ya que de acuerdo con la misma informante, “se usan para una sola cosecha”, es decir, “conocimiento agroecológico con el que se trabaja en la tierra para asegurar en primer lugar la alimentación” (Castillo Huertas, 2015, p. 23).

Esta dimensión del uso de la tierra desde donde se piensa la tierra como una posesión colectiva-familiar provoca que se pierda la capacidad de posesión de la misma para las mujeres, ya que si bien de manera evidente se hace entrega de las tierras en herencia, tanto la tierra como ellas quedan subordinadas en el control de sus cuerpos y sus tierras, las cuales son asignadas a la reproducción biológica y al cuidado de la familia y su entorno (Castillo Huertas, 2015), por lo que en ese sentido se pierde autonomía en cuanto al uso de las tierras, al priorizarse como visión de continuidad en los medios de vida familiares.

Por último, de acuerdo con la entrevista realizada al presidente del COCODE, en la comunidad existen tierras de humedad y tierras que se abastecen a través de la lluvia. Solo el 10% de los agricultores cuenta con acceso a tierras de humedad, según se menciona en la entrevista; en el caso de los agricultores que no cuentan con este tipo de tierras, la temporada de cosecha se da en la época lluviosa ya que no hay sistemas de riego, aspecto importante a señalar, sobre todo porque se menciona en los grupos focales que en los últimos veranos ha habido cierta escasez de agua.

Reflexiones de la comunidad

Rancho Alegre es una zona rural que se encuentra en cercanía del casco urbano del municipio de Sumpango; al ser un sector periférico coexisten hechos que van modificando las relaciones familiares y comunitarias de la aldea. Como está cerca de una zona centralizada y muy poblada, las personas han decidido movilizarse para residir dentro de la comunidad. Así, las mujeres que participaron en

la recolección de datos manifestaron ese fenómeno por ser ellas las que migraron ahí y pudieron acceder a una propiedad o alquilar un pedazo de tierra para la siembra y el cultivo.

La comunidad está pasando por cambios debido a la centralización de servicios básicos, las pocas oportunidades de vivienda y el uso de la tierra. Sobre todo, impacta en el quehacer de las mujeres porque aumentan las tareas y deben redefinir sus redes de apoyo. Algunas de ellas llegaron de niñas a la comunidad y otras se han asentado recientemente, creando nuevas dinámicas familiares y en búsqueda de otras actividades que generen recursos económicos, como la creación de una tienda local, ser productora agrícola o trabajadora doméstica en la zona urbana.

Durante la entrevista con la directora de la escuela de la aldea comentó que las condiciones de Rancho Alegre han ido mejorando relativamente:

Sí ya... lo que pasa es que ya estamos muy cerca a la población y como no sé si usted se ha dado cuenta de que Sumpango es bien grande y ya no hay espacios en donde vivir, entonces todas las personas que ya no tienen espacio en donde vivir, han venido para acá, entonces la aldea cada vez ha crecido más y ha crecido más y cada vez también se ha desarrollado más (directora del centro educativo de primaria, comunicación personal, 15 de junio de 2022).

Ella asegura que las familias dan mayor valor a la educación para sus hijos e hijas; no obstante, señala que existe un porcentaje de la población con poca capacidad adquisitiva para transportarse hacia la escuela u otras actividades que necesiten el apoyo de sus hijas e hijos.

Yo creo que aquí ya la gente sabe muy bien que la educación es bien importante para para sus hijos, pero sin embargo ese 15% que yo le digo que son personas de escasos recursos (...) son los que no vienen a la escuela y tampoco apoyan a sus hijos para que estudien, con ese 15% es que tenemos un poquito de problema (directora del centro educativo de primaria, comunicación personal, 15 de junio de 2022).

A lo largo de la entrevista, la directora argumentó que las niñas tienen mayor posibilidad de culminar el ciclo escolar; sin embargo, en el registro de estudiantes se observa que a mayor grado se reduce la cantidad de niñas.

Una de las informantes clave tiene la expectativa de que sus hijas se profesionalicen en un futuro para su bienestar y potencial humano.

Yo deseo que ella –su hija mayor– siguiera estudiando, hay muchas niñas de la comunidad que ya no estudian a cierta edad, por lo que dicen “usted es mujer, no mereces seguir estudiando porque estudias y luego te vas a casar y vas a ser mamá, y vas a estar en la casa”. En cambio, en mi pensamiento yo no pienso de esa manera, yo le digo a mi nena “no m’hija, usted tiene que estudiar, porque no vas a repetir mi historia” (informante mujer 29 años, historia de vida, 6 de agosto de 2022).

Por otro lado, las mujeres de la comunidad también han decidido recurrir a la asistencia médica occidental cuando se encuentran en estado de gestación, por sobre el conocimiento y sabiduría de las comadronas. Sin embargo, 9 de 38 mujeres encuestadas han acudido con la comadrona con las siguientes respuestas: “ellas miran si vienen bien los bebés”, “ellas soban el vientre”, “acomodar al bebé” o “por ser mujer le tenía confianza”.

En relación con la salud menstrual, parte de las encuestadas tienen conocimiento del uso de plantas medicinales como la ruda, la albahaca, la manzanilla y el toronjil. En la visita de las dos actrices clave y en la visita de campo se observaron dichas hierbas en los patios. Estos cambios culturales pueden explicarse en la dinámica de movilidad humana hacia el interior de personas urbanas y/o el contacto cercano con la zona urbana.

Un tema importante que atañe a la comunidad es el cambio climático y la inflación económica que dificulta en la siembra y cultivo, ya que costear los insumos de agricultura no es accesible o es poco rentable. Otro escenario es la preservación y almacenamiento de las semillas, pues tiene que enfrentarse a la adaptación al clima. Entonces los hombres deciden ir a trabajar en mano de obra y las mujeres

trabajar en residenciales de clases altas, o como sucede en otras zonas rurales, la movilidad humana hacia el extranjero.

Preservación y cuidado de las semillas

Las semillas son un patrimonio colectivo de los pueblos al servicio de la humanidad. Los campesinos y los pueblos indígenas han sido siempre los custodios y guardianes del conocimiento colectivo integrado en la gran diversidad de las semillas, lo que ha permitido el desarrollo de la humanidad como especie (Grupo Semillas, 2015).

El proceso de preservación y cuidado de las semillas nativas es indispensable para la vida porque puede garantizar una seguridad y soberanía alimentaria para comunidades que tienen como actividad principal la agricultura y un ejemplo claro es la comunidad de Rancho Alegre, Sumpango. Al mismo tiempo es una buena práctica para mitigar y contrarrestar el cambio climático que afecta a países como Guatemala.

Según Vázquez (2017), las semillas son el origen de la agricultura cuando el ser humano dejó de ser nómada y se hizo sedentario, comenzó a seleccionar semillas, pero en realidad comenzó, en forma práctica, a usar las semillas como un vehículo para vestirse, construir y crear cultura, comunidades y el actual desarrollo social de la humanidad. La semilla es el portador de las características genéticas que se expresarán en las generaciones subsiguientes de las plantas.

Guatemala es un país que ha sido considerado históricamente como uno de los más ricos en agricultura. La base de la alimentación maya se basó en maíz, frijol y ayote. Y a partir de esa historia que ha sido trasladada de generación en generación, las prácticas ancestrales de agricultura aún se conservan en nuestros territorios y no solo en cuanto a la conservación de semillas criollas, sino a su distribución, manejo, siembra, cosecha y alimentación, aportando al desarrollo sostenible de las comunidades (Prensa Comunitaria, 2020).

Una de las particularidades de Rancho Alegre es que la comunidad está rodeada de sembradíos de milpa que pertenecen a los habitantes. Por lo general, estas siembras están acompañadas de otros cultivos característicos de la soberanía alimentaria de la región, como frijol, ayote o güicoy. Una mujer integrante de los grupos focales resaltó que hace algunos años fueron incorporadas nuevas semillas de cultivos en la comunidad como la arveja china y el ejote para su comercialización y consumo.

A pesar de la incorporación de nuevas semillas, el maíz y el frijol continúan siendo los cultivos más producidos en la comunidad y su uso es principalmente para el consumo y en algunas ocasiones son vendidos para obtener algún ingreso extra. De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2014) en Guatemala la mayoría de los agricultores de infra subsistencia y subsistencia utilizan semilla “criolla” en sus cultivos de maíz y frijol. Esta semilla que ha sido conservada de generación en generación, poco a poco se ha ido degenerando, no se ha almacenado adecuadamente, repercutiendo en la disminución de la cosecha de los principales granos de la dieta de las familias rurales.

La preservación de semillas nativas no es solo un componente vital para la alimentación soberana de los pueblos, sino que también es una forma de resistencia ante la expansión de los transgénicos que amenazan con la conservación del suelo y pone en riesgo los saberes ancestrales sobre el cuidado de semillas, saberes que permiten una producción de cultivos saludables para cada generación.

Para Batzín (2019), la selección de semillas es un conocimiento tradicional de relevancia para la producción de alimentos. Batzín ejemplifica un proceso de selección para las semillas de maíz, resalta que las mazorcas de veinte filas de granos son mejores y se seleccionan los granos de la parte media de la mazorca. Asimismo, se observan los granos bien formados, que tenga el olote delgado, de tal manera que pueda favorecer una mayor productividad. Con esto se garantizan mejores características fenotípicas de la planta, lo que constituye un símbolo profundo de la cultura y base para la alimentación.

El proceso de cuidado y preservación de semillas en Rancho Alegre puede variar según las prácticas familiares y donde las mujeres intervienen activamente en la clasificación de semillas para las próximas cosechas. Una participante de los grupos focales mencionó que seleccionan “lo más granudo y no lo podrido” de la pasada cosecha con la finalidad de conservarlas, y también se apoyan con el secado y la preparación de estas.

Existen diferentes formas de conservar las semillas nativas, aunque la mayoría siguen el mismo patrón de cuidado. Otras participantes de los grupos focales indicaron que el proceso de selección lo aprendieron con familiares, con el hermano o con la suegra, y algunas veces se consiguen por medio de sus vecinos; ellas mencionan que la conservación de semillas es vital porque no van a tiendas a comprarlas ya que “no es igual, no es el mismo clima”.

El cultivo del maíz en la comunidad de Rancho Alegre es muy relevante debido a que forma parte de la cadena alimentaria de los pueblos mayas y de su cosmovisión, por lo tanto, la conservación de sus semillas es muy común y uno de los procesos más conocidos. Según Guoron (2010), para obtener la semilla, se escogen mientras se tapizan las mazorcas más hermosas y grandes, dejándoles algo de tusa para diferenciarlas de las demás, y luego se cuelgan por racimos en los tendales del corredor de la casa. Fuentes (2018) explica que:

Los agricultores al momento de la cosecha o cuando esta se encuentra en el patio de la casa, procede a la selección de las mazorcas que, a juicio del agricultor, son representativas a las características de su variedad. Procede a la selección, eliminación de semillas dañadas o contaminadas, secamiento y ubicación en un lugar específico en el corredor de la casa para su conservación y utilización en el próximo ciclo de siembra. Los agricultores cuelgan las mazorcas seleccionadas en la viga principal de la casa, otros las desgranar y las ubican en recipientes especiales [bolsa plástica, recipientes de plástico, barro, entre otros]. Esta semilla es la que los agricultores siembran en el siguiente ciclo. Generalmente dejan un pequeño remanente para la resiembra y al final del ciclo cuando ya disponen de un nuevo lote, esta semilla es utilizada para la alimentación familiar.

En el caso del proceso de selección de semillas del frijol es algo similar, aunque la diferencia está en que comienza con el secado, generalmente en el patio de las casas, luego se procede a pelar o quitar las cáscaras secas, se limpia y se eliminan las semillas podridas, en mal estado o no aptas para el consumo o siembra. La conservación es similar a la del maíz donde se resguarda en bolsas o recipientes de plástico.

Existe una variedad de frijol que se consume en Rancho Alegre conocido como piligüe. Es un grano un poco más grande que el frijol común y su color varía entre rojizo, negro o marrón. Su siembra se efectúa entre las matas de milpas y su cosecha se realiza cuando la recolección de maíz ha finalizado y quedan únicamente los arbustos secos. La preparación de las semillas del piligüe, su proceso, es el mismo que el frijol al igual que su consumo.

La disponibilidad de semillas de granos básicos (maíz y frijol), principalmente en agricultura de subsistencia e infra subsistencia en las comunidades de los departamentos de Guatemala, depende de la selección y almacenamiento que los agricultores realizan continuamente bajo las condiciones agroecológicas y socioeconómicas de su entorno familiar y comunitario. Generalmente estas semillas se almacenan en las condiciones disponibles en la casa de habitación del agricultor (Fuentes, 2018).

La preservación y cuidado de semillas en Rancho Alegre no es una tarea que solo la realizan los hombres, y tampoco se limita únicamente al maíz y frijol. Dentro de los grupos focales llevados a cabo, algunas participantes resaltaron que cuentan con determinadas cosechas y que sus siembras son criollas. Una de ellas explicó que en el caso del güicoy se dejan algunos maduros, y se sacan las mejores semillas, al igual que con los ejotes.

Según Batzín (2019), aunque la seguridad alimentaria de las comunidades y pueblos indígenas se basa en la trilogía del sistema milpa, existe una gran diversidad de especies que ofrecen múltiples fuentes de nutrición, tal como el izote (*Yucca gigantea*), el amaranto, la pacaya (*Chamaedorea tepejilote*), el sauco (*Sambucus sp.*), el k'ixtan (*Solanum wendlandii*), entre otras.

Algo muy importante en el cultivo de maíz es combinar la siembra con frijol y chilacayote, porque cuando estas plantas están juntas, se ayudan mutuamente. La milpa sostiene el bejuco del frijol, el frijol alimenta a la milpa y el ayote ayuda a mantener la humedad, a la vez que contribuye con la sombra de sus hojas para que la maleza no se desarrolle demasiado (Guoron, 2010). Este método es también empleado en la comunidad de Rancho Alegre lo que permite una diversidad de alimentos nativos para las familias.

Otra modalidad que las mujeres mencionaron es adquirir las semillas en el mercado de Sumpango, aunque no es tan usual y por lo general se compran “piloncillos” o injertos de plantas como ruda, naranja, rosa roja, fresas, duraznos, manzanas, toronjil, entre otras, que se siembran en el jardín o en pequeños huertos de las casas; algunas de esas plantas son medicinales y sus antecesoras les han enseñado su uso y preparación.

Futuro, bienes comunes y sostenibilidad de la vida

Una mujer de 61 años participante de las historias de vida y habitante de Rancho Alegre ve con optimismo el futuro de la comunidad debido a que hoy los comunitarios realizan más siembras y también hay más posibilidades de encontrar un trabajo en el casco urbano o en las cercanías del municipio. Cuando era joven, ella tuvo que migrar a la ciudad para trabajar durante varios años y luego regresó a su comunidad. Por eso motivó a su hija para que continuara estudiando y espera que sus nietos hagan lo mismo para que tengan más oportunidades.

Asegurar un porvenir sostenible para la comunidad de Rancho Alegre depende de varios factores como el cuidado de los bienes comunes que poseen y la continuidad de buenas prácticas ancestrales, como la preservación de semillas criollas, el uso de plantas medicinales, acciones que se realizan para un bienestar común. El papel de las mujeres en la comunidad es esencial porque ellas se encargan de los cuidados de los hijos, la alimentación, participan en las labores del

campo y también son encargadas de transmitir conocimientos ancestrales, por ejemplo, el de los tejidos y el uso de plantas medicinales.

La participación de las mujeres en espacios de toma de decisión es uno de los desafíos para la comunidad. El representante actual del COCODE indicó que anteriormente existió uno conformado por mujeres de la comunidad, pero se desintegró debido los compromisos que ellas tienen en sus hogares. Sin embargo, la mayoría de las mujeres encuestadas o entrevistadas mencionaron no conocer el COCODE de mujeres que existió en la comunidad. Las mujeres de Rancho Alegre perciben que aún falta mucho para que sus opiniones y participación en los ámbitos políticos y sociales sean tomadas en cuenta dentro la comunidad.

Un componente vital para garantizar un futuro sostenible y digno, son los bienes comunes, que constituyen una parte importante en la cosmovisión indígena de Guatemala porque les permite continuar ejerciendo sus formas de vida en armonía con ellos. En la comunidad de Rancho Alegre se pueden caracterizar algunos bienes que forman parte de los habitantes, no solo naturales, sino también elementos como la cultura, tradiciones o el idioma.

Esta categoría (bienes comunes) hace referencia no solo a la pertenencia de algunos recursos naturales específicos, sino también a las creaciones culturales de la humanidad. Por lo tanto, actualmente se habla a menudo de saber-bien común, de trabajo-bien común, de paisaje-bien común, de arte-bien común, de ciudad-bien común. Cada bien cuyo goce es difuso o colectivo, material o inmaterial, puede entrar en la categoría del bien común y aspirar a ser objeto de tutela jurídica en el interés de la comunidad (Mayorga y Treggiari, 2019).

Mayorga y Treggiari fundamentan también que los bienes se consideran comunes en cuanto pertenecen de modo natural a toda la comunidad: porque son conservados y custodiados de generación en generación; por ser el producto de una creación o de un conocimiento tradicional colectivo y porque son constantemente reproducidos en el marco de una cooperación social que ya no demanda concesiones al poder público, sino simplemente reconocimiento de derechos.

Un bien común fundamental en Rancho Alegre es el agua. Su gestión comienza desde el momento en que llegaron los primeros habitantes a la aldea, tal como lo menciona el representante del COCODE: “alrededor de 46 padres de familia llegaron y como ahí no había agua verdad, cada quien jalaba su agua en tinajas, de nacimientos de los barrancos, donde quiera conseguían su agua, entonces vinieron la gente de ahí, entonces ya se organizaron cuando consiguieron un nacimiento que le llaman el astillero municipal, entonces ahí lograron traer el agua” (presidente del COCODE, comunicación personal, 11 de junio de 2022).

En la actualidad, la comunidad ya no realiza este tipo de actividades como el acarreo de agua ya que cuenta con el servicio de agua potable; sin embargo, algunas mujeres entrevistadas mencionaron que también almacenan el agua de la lluvia para usos diversos dentro de sus hogares. La gestión y preservación del agua en Rancho Alegre es de suma importancia para garantizar la sostenibilidad y el alcance para toda la comunidad.

Otro de los bienes comunes vitales para la vida es la tierra porque de ella depende que las comunidades puedan producir y garantizar la alimentación. En el caso de la comunidad de Rancho Alegre, el acceso a las tierras por lo general está dividida en pequeñas parcelas donde los habitantes siembran y producen; los hombres suelen trabajar la tierra y las mujeres ayudan en tareas como colocar el abono, preparar las semillas o pilones, participar en la cosecha y proveer la alimentación durante todo el proceso.

Durante el primer acercamiento con el representante del COCODE informó que un 10% de los agricultores cuenta con tierras de humedad que se ubican en la parte alta de la montaña cerca del municipio vecino de Santiago Sacatepéquez y San Bartolomé; estas tierras les permiten cultivar en tiempo de verano porque en la comunidad no existe un sistema de riego. Alrededor de un 30 o 35% de los habitantes de Rancho Alegre cuenta con tierra propia y un 25% es quizás arrendada. Es común también que las mujeres sean propietarias de tierras porque son heredadas por parte de sus padres o abuelos para que puedan vivir o cosechar.

Junto con la tierra, los bosques forman parte de los bienes comunes de una comunidad. En el plano local, los bosques del altiplano son importantes porque contienen las principales fuentes de agua, leña y madera para los hogares, suministran broza o materia orgánica que se utiliza como abono orgánico para los cultivos, y también se utilizan aún como zonas de pastoreo (Elías et al., 2009). A pesar de que Rancho Alegre no cuenta con una extensión territorial muy amplia, la comunidad cuenta con algunas áreas boscosas en los barrancos cercanos donde algunos habitantes, en especial las mujeres, recolectan leña para uso doméstico.

Como parte de los bienes comunes no tangibles que Rancho Alegre posee se puede mencionar la cultura maya que aún conservan. En la comunidad, alrededor de un 90% de la población es de origen maya kaqchikel, lo que ha permitido mantener sus saberes culturales y prácticas ancestrales. Según Mayorga y Treggiari (2019), los conocimientos tradicionales son asimilables a los bienes comunes, porque son recursos detentados colectivamente por una comunidad; tienen una fuerte relación con la comunidad de referencia; su protección es funcional al goce de los derechos fundamentales del grupo; juegan un rol determinante en mantener la identidad cultural de una comunidad, y para no extinguirse requieren ser preservados y transmitidos de una generación a las futuras generaciones.

De la misma forma como la cultura, el idioma forma parte de los bienes comunes y es significativo porque ayuda a mantener diferentes conocimientos propios de la cultura y la forma de vida de una comunidad. Sin embargo, el idioma kaqchikel dentro de la comunidad Rancho Alegre se ha ido perdiendo; según el representante del COCODE, los padres de familia ya no le dieron prioridad. De acuerdo con Marta López de Asociación MOLOJ, el impacto que tiene la pérdida del idioma es prácticamente el sentido y significado de los conocimientos ancestrales que se transmiten y que tienen un sentido muy propio, valga la redundancia en el propio idioma.

Esta problemática afecta también al casco urbano de Sumpango de donde forma parte la comunidad. Según Xunic (2013), dado a

la discriminación que históricamente ha existido, la gente de Sum-pango prefirió ya no hablarle a sus hijos en el idioma kaqchikel y prohibieron que los niños lo hablaran. Hoy solo se habla en las aldeas (área rural del municipio) y menos en el área urbana. Además solo lo hablan las personas mayores de 50 años de edad, pero no los jóvenes y menos los niños. Se habla en los municipios vecinos, pero no así en el nuestro.

Sostenibilidad de la vida

La vida al interior de las comunidades indígenas está regida por tres factores: Dios (entendido como Ajaw, el creador), Naturaleza y Persona. Según el Pop Wuj, la relación existente entre estos tres factores debería alcanzar una armonía plena para conseguir la realización comunal. Esta visión establece una reciprocidad en la relación hombre-naturaleza: la naturaleza provee y el hombre corresponde tomando solo lo necesario, conservando y expresando su agradecimiento o arrepentimiento por los daños causados a la naturaleza (Sánchez y Ramírez, 2012).

Uno de los mayores retos de la comunidad de Rancho Alegre es asegurar una sostenibilidad a través del cuidado y preservación de los bienes naturales y la conservación de las prácticas no solo alimentarias, sino también culturales, porque les permitiría tener un equilibrio entre la naturaleza y sus habitantes. En este sentido, las mujeres de Rancho Alegre tienen una función crucial porque son ellas quienes se encargan de los cuidados, la preparación de alimentos, o la transmisión de conocimientos como el uso de plantas curativas, prácticas comunitarias que promueven una vida sostenible.

Otro aspecto de la comunidad de Rancho Alegre es que el trabajo familiar no se limita a las tareas del campo como la preparación de tierra, siembra o cosecha. Según el COCODE, los proyectos como agua potable, implementación de drenajes, arreglo de caminos entre otros, se coordinan con toda la comunidad para que tanto mujeres

como hombres sean partícipes en las reuniones, así como en las labores a realizar. Esta particularidad es algo propio de las comunidades indígenas del país, con el fin de obtener un bienestar común para una vida digna o un buen vivir.

Confluencia Nuevo B'aqtun (2014) define el buen vivir como un proyecto político de vida; es el proceso de satisfacción y bienestar colectivo para potenciar la vida en equilibrio de la madre naturaleza y el cosmos para lograr la armonía. La característica central del buen vivir es el cuidado de la vida que implica la construcción de organización para la reproducción, producción, intercambio y uso, a partir de los principios como los acuerdos con la madre naturaleza, el equilibrio, la colectividad.

La sostenibilidad de la vida depende mucho del cuidado de los bienes comunes previamente mencionados con el que cuenta la comunidad, así como de las prácticas alimentarias y culturales que las familias poseen. Bienes como el agua, los bosques, las tierras y su buena gestión a nivel local ayudará a mantener un progreso sostenible.

Sánchez y Ramírez (2012) mencionan que los bosques comunales presentes en muchas comunidades mayas del altiplano occidental constituyen la evidencia más clara de una conciencia conservacionista expresada en condiciones culturales e históricas relativamente favorables. Otro elemento vital en las comunidades indígenas que resalta la relación entre estas y la naturaleza, es la gestión del agua. Al igual que en el caso de los bosques, la gestión del agua a nivel comunitario y las prácticas ancestrales de las comunidades indígenas están muy influenciadas por la visión, los principios y los valores que constituyen la base fundamental de la herencia cultural maya.

Conclusiones

Al finalizar nuestro proceso de investigación, logramos identificar los siguientes puntos determinantes:

1. La visión de las mujeres es imprescindible para comprender las dinámicas de Rancho Alegre, ya que fueron ellas quienes nos hablaron de una realidad más compleja en la que, si bien se ha diversificado la producción de la comunidad, también se han reducido las posibilidades de vivir únicamente de los cultivos familiares, situación que ha llevado al abandono parcial de la agricultura y al ingreso de las mujeres al campo laboral remunerado. Haciendo uso de sus habilidades como cocineras, cuidadoras o tejedoras, las mujeres logran llevar un aporte monetario a sus familias.
2. Aún con los aportes monetarios para sus familias, las mujeres siguen siendo las responsables primarias de garantizar los cuidados en sus hogares; de las 38 mujeres encuestadas, 24 indicaron ser amas de casa y 1 de ellas se identificó como ama de casa y trabajadora en una tienda de la comunidad. Además, en promedio, las mujeres encuestadas indicaron que dedican 7 horas al trabajo doméstico. Aunque cada vez más se insertan en el mercado laboral, no siempre se encuentran en condición de reconocer que aportan de esta manera al sostén de sus familias. Este es un dato interesante pues al consultarles, aun habiendo dicho que eran amas de casa, también afirmaban dedicarse al comercio, venta de tejidos o realizar tareas domésticas en otras casas a cambio de remuneración, sin llegar a considerar esto como un “empleo” *per se*; de igual manera, según lo relatado en los grupos focales y en las historias de vida, cuando una mujer no puede hacerse cargo del trabajo de cuidados en su familia, lo más probable es que este trabajo sea asumido por otra mujer del mismo núcleo o por una mujer en condiciones de vida más precarias.
3. Debido a las migraciones generadas por el alto costo de vida en la cabecera municipal de Sumpango, muchas familias han optado por instalarse en Rancho Alegre, cambiando las dinámicas de trabajo remunerado y no remunerado en la comunidad al pagar a otras mujeres para cuidar a sus familias, lavar la ropa, cocinar y otras actividades de vital importancia para la comunidad. Algo que no todas las jefas de hogar pueden realizar, debido a que carecen

de medios económicos necesarios para contratar a otras mujeres que puedan asumir el trabajo de cuidados en sus hogares; ello se resuelve con más explotación a las mujeres de la familia nuclear, quienes aprenden a realizar trabajo de cuidados desde la infancia.

4. Los espacios donde participan las mujeres incluyen las redes de intercambio que apelan a la sostenibilidad familiar, principalmente la escuela y el comercio local con el excedente de sus cosechas. Estos círculos de las mujeres permiten tener mayor cercanía entre ellas y una colaboración a nivel comunitario desde la óptica que impera, es decir, la masculina, ello pese a la exclusión de las asambleas y toma de decisión en Rancho Alegre.
5. La tenencia de la tierra que históricamente ha sido negada a las mujeres, en Rancho Alegre pareciera que sí es heredada a las mismas. Al hacer una indagación detallada al respecto, encontramos que, aunque la tierra es heredada de generación en generación, esta es considerada como una especie de garantía de continuidad con la familia y se piensa más desde la lógica de la colectividad; es decir, sirve como medio para efectuar nuevas alianzas matrimoniales y cercanía espacial con la familia extendida. Después de analizar en profundidad estas relaciones con la tierra que bien pueden ser consideradas desde la óptica comunitaria, fue evidente que las mujeres realmente no toman decisiones alrededor de la posesión de la tierra, sino más bien, son una especie de medio de transmisión y conservación de esta.
6. Si bien gran parte de la alimentación primaria de la comunidad depende directamente de la producción agrícola, debido a los efectos que el cambio climático en la comunidad (sequías, lluvias prolongadas, disminución de la productividad de la tierra), muchas familias han debido abandonar la agricultura y esto ha tenido un impacto en las lógicas alimentarias de la comunidad, empezando a depender en gran medida de las ayudas que brinda el Estado a través del sistema escolar y que no son constantes, sino que vienen calendarizadas de acuerdo a lo impuesto por el Ministerio de Educación del país.

7. Respecto a la participación de las mujeres en la preservación y reproducción de semillas, las habitantes de Rancho Alegre muestran un conocimiento profundo sobre los procesos relacionados con las mismas; sin embargo, no han podido ponerlo en práctica, salvo algunas excepciones. Lo que no minimiza de forma alguna los aportes de las mujeres a estas prácticas agrícolas y que, además, da pie a considerar que la transmisión de estos conocimientos de las mujeres a sus hijos e hijas podría significar en cierta medida la recuperación de saberes ancestrales ante el uso de transgénicos impuesto en los últimos años por la agroindustria y una alternativa a la explotación del sistema económico y laboral guatemalteco.

Bibliografía

Bustamante, M. O. (n/d). La exclusión de las mujeres de la tierra. Una mirada en el espejo de la economía feminista. *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria* (pp. 269-283). http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20191108021928/Luchas_y_alternativas.pdf

Batzín, R. (2019). Conocimiento indígena y cambio climático. En E. J. Castellanos et al. (eds.), *Primer reporte de evaluación del conocimiento sobre cambio climático en Guatemala* (pp. 300-329). Guatemala: Editorial Universitaria UVG.

Carrasco, C. (2016). Sostenibilidad de la vida y ceguera patriarcal. Una reflexión necesaria. *ATLÁNTICAS. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 1(1) 34-57. <https://core.ac.uk/download/pdf/75988523.pdf>

Casaús Arzú, M. E. (2018). *Guatemala linaje y racismo*. Guatemala: FyG Editores.

Castillo Huertas, A. P. (2015). *Las mujeres y la tierra en Guatemala entre el colonialismo y el mercado neoliberal*. Guatemala: Servi Prensa.

Confluencia Nuevo B'aqtun. (2014). *El Buen Vivir: de los Pueblos de Guatemala*.

Cumes Simon, A. E. (2014). *La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Deininger, K. (2003). *Políticas de tierras para el crecimiento y a reducción de la pobreza*. Bogotá: Banco Mundial y Alfaomega Colombiana.

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (2020). *Mujeres indígenas de las Américas frente a la pandemia del Covid-19*. CHIRAPAQ Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA).

Elías, S.; Larson, A. y Mendoza, J. (2009). *Tenencia de la tierra, bosques y medios de vida en el altiplano Occidental de Guatemala*. Editorial de Ciencias Sociales.

FAO. (2014, marzo). Los bancos comunitarios de semilla criolla. <https://www.fao.org/guatemala/programas-y-proyectos/historias-de-exito/semilla-criolla/ar/>

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Pamplona: Traficantes de sueños.

Fuentes, M. (2018). *Sistematización de las Reservas Comunitarias de Semilla en la Región de la Sierra de los Cuchumatanes, Huehuetenango, Guatemala*. Asociación de Organizaciones de los Cuchumatanes (ASOCUCH).

Garance, R. (20 de septiembre de 2021). La pandemia de covid-19 en Guatemala: debilidad del Estado y respuestas ciudadanas. *Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos*. <https://cemca.org.mx/es/covid-19-en-guatemala-debilidad-del-estado-y-respuestas-ciudadanas/>

García, J.; De León, Q. y Rodríguez, A. (2 de septiembre de 2020). Organización, resistencia y sanación: así viven la pandemia las mujeres indígenas en Abya Yala. Ruda GT. <https://rudagt.org/organizacion-resistencia-y-sanacion-asi-viven-la-pandemia-las-mujeres-indigenas-en-abya-yala/>

González-Izás, M. (2014). *Territorio, actores armados y formación del Estado*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar/Editorial Cara Parens.

Guoron, P. (2010). *Ciencia y Tecnología Maya*. ESEDIR-PRODESSA.

Guzmán Böcler, C. y Herbert, J.-L. (1974). *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México: Siglo XXI editores.

Martínez Peláez, S. (1994). *La Patria del Criollo*. México D.F.: Ediciones en Marcha.

Mayorga, C. y Treggiari, F. (2019). Bienes comunes y organización social: la experiencia actual de las comunidades mapuches en Chile. *Revista de Derecho, Universidad del Norte*, (51), 73-89.

Miranda, W. (1 de agosto de 2022). El presidente de Guatemala emprende una cruzada para acallar al periodismo que revela la corrupción. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2022-08-01/el-presidente-de-guatemala-emprende-una-cruzada-para-acallar-al-periodismo-que-revela-la-corrupcion.html>

ONU (13 de julio de 2021). Análisis común de país. CCA Update Summary. <https://guatemala.un.org/sites/default/files/2021-07/CCA%20update%20summary%202021.pdf>

Prensa Comunitaria (29 de abril de 2020). El rescate, la preservación y la siembra de semillas nativas y criollas en Guatemala. <https://prensacomunitar.medium.com/> <https://prensacomunitar.medium.com/el-rescate-la-preservación-y-la-siembra-de-semillas-nativas-y-criollas-en-guatemala-8024796d7d82>

Sánchez, L. A. y Ramírez, L. (2012). Guatemala: cultura tradicional y sostenibilidad. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 9(3), 297-313.

Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia. Dirección de Planificación Territorial (2018). *Plan de Desarrollo Municipal y de Ordenamiento Territorial PDM-OT de Sumpango 2018-2032*.

semillas.org (29 de noviembre de 2015). Declaración del Diálogo Sur-Sur sobre Leyes de Semillas. <https://semillas.org.co/apc-aa-iles/353467686e6667686b6c676668f16c6c/15-declaracin-del-dilogo-sur-sur-sobre-leyes-de-semillas.pdf>

USAID (2019). *Gobernanza del agua desde la visión indígena Estudios de Caso de Comunidades Indígenas en Totonicapán, Sololá y Chimaltenango*. Guatemala: Observatorio Económico Sostenible, Universidad del Valle de Guatemala.

Vázquez, F. (2017). *Sistema de semillas locales, sus limitantes y posibilidades en la legislación guatemalteca*. Asociación de Organizaciones de los Cuchumatanes (ASOCUCH).

Vicente, A. y Monzón, K. (17 de septiembre de 2019). Censo 2018: ¿Cuáles son los datos que no coinciden con los del Renap? *Prensa Libre*. <https://www.prensalibre.com/guatemala/comunitario/censo-2018-guatemalano-coinciden-datos-del-ine-con-renap/>

Xunic, A. (13 de marzo de 2013). El Idioma Kaqchikel en Sumpango, Sacatepequez. <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/el-idioma-kaqchikel-en-sumpango-sacatepequez>

Zibechi, R. (2021). De la soberanía a la autonomía alimentaria. En D. Melón y P. Pintos, *Geografías del conflicto. Crisis civilizatoria, resistencias y construcciones populares en la periferia capitalista* (pp. 45-50). Buenos Aires: Muchos Mundos Ediciones.

Anexos

Instrumento de entrevista semiestructurada: representante de COCODE

COCODE

General:

Describir las formas de organización comunitaria que permite a las mujeres en Rancho Alegre auto sostener su sistema alimentario y preservar conocimientos ancestrales para la reproducción autónoma de su sistema alimentario.

Específicos:

- Identificar las prácticas comunitarias relativas a la soberanía alimentaria y la autodeterminación en materia de derechos alimentarios.
- Describir los mecanismos empleados por las mujeres de Rancho Alegre para reproducir el sistema alimentario comunal.
- Caracterizar el rol de las mujeres de Rancho Alegre en la protección y preservación de las semillas nativas y libres de transgénicos.

Consentimiento informado:

Gracias por participar en la investigación denominada: Prácticas comunitarias de soberanía alimentaria en la comunidad de Rancho Alegre, Sumpango Sacatepéquez, la cual tiene como objetivo central describir las formas de organización comunitaria que permite a las mujeres en Rancho Alegre auto sostener su sistema alimentario y preservar conocimientos ancestrales para la reproducción autónoma de su sistema alimentario.

Como hemos conversado en comunicaciones anteriores, la investigación se lleva a cabo en diferentes fases; la presente es una entrevista semiestructurada. Dicha entrevista tiene como objetivo abordar generalidades sobre su comunidad Rancho Alegre.

La entrevista tendrá una duración aproximada de una hora u hora y media, dependiendo de varios factores. La información obtenida a través de estas entrevistas será utilizada únicamente con fines investigativos, respetando su privacidad y si bien, será presentada en un informe regional, deseamos asegurarles que esto se hará resguardando su integridad y sin revelar ninguna información sensible. De igual forma, queremos hacerles saber que la entrevista puede finalizar en el momento en el que ustedes lo deseen.

Cualquier duda, comentario o información adicional que deseen recibir puede ser solicitada a nosotros, ya sea en este espacio o a través de los canales de comunicación que hemos establecido.

Si acepta continuar con esta fase, podemos proceder a la entrevista (esperar respuesta afirmativa).

Entrevista: encargado de COCODE

- Obtener una caracterización demográfica de Rancho Alegre
- Rastrear una historia reciente de las formas de organización de las mujeres en Rancho Alegre
- Generalidades sobre la producción en Rancho Alegre

Ejes de la entrevista:

Historia de la comunidad Rancho Alegre

- ¿Desde cuándo vive su familia en la comunidad?
- ¿Sabe cómo se fundó la comunidad o cómo inició?
- ¿Hay algún evento importante que haya sucedido en la comunidad? ¿Cuál o cuáles?
- ¿Quiénes fueron las primeras familias en llegar a la comunidad?

Datos demográficos (Producción)

- ¿Cuántas personas viven aproximadamente en la comunidad?
 - ¿Hay habitantes o familias ladinas en la comunidad?
 - Étnicamente
- ¿Cuántas fincas existen en la comunidad? ¿Es común en la comunidad arrendar tierras para poder cultivar en ellas? ¿Considera que quienes se dedican a la siembra son dueños de sus propias tierras?
- ¿Es común que las mujeres sean dueñas de las tierras que cultivan?
- ¿Quiénes son los encargados de trabajar la tierra en la comunidad? ¿Hombres o mujeres?
- ¿Cómo participan las mujeres en la siembra y cosecha de la tierra?
- ¿Alguna vez se han visto conflictos en el pueblo relacionados con la propiedad y uso de la tierra?
- ¿La producción es para el consumo familiar o para el comercio?
 - ¿Comercio local? - mercados comunitarios
 - ¿Comercio externo? - mercados fuera del municipio

Organización de la comunidad

- ¿Considera que existen organizaciones u organización en la comunidad?
- Podría mencionar ¿cuáles han sido las organizaciones que ha tenido la comunidad?
 - De Mujeres
 - Religiosas
 - Deportivas
- ¿Existen autoridades ancestrales en la comunidad?

Caracterización de la comunidad

- ¿Cómo atiende la comunidad sus problemas de salud?
- ¿Utiliza la comunidad la medicina tradicional?
- ¿Cuenta su comunidad con centros educativos? ¿Cuáles?
- ¿Cuenta la comunidad con servicio de agua potable?
- ¿Cuenta la comunidad con alumbrado público?
- ¿Cuenta la comunidad con drenajes?
- ¿Cómo se transportan las personas en la comunidad?
- ¿Cómo manejan los desechos orgánicos e inorgánicos la comunidad? ¿En su comunidad cuentan con servicio de recolección de basura?

Instrumento de entrevista semiestructurada: acercamiento con la directora de la escuela de Rancho Alegre

Instrumento directora: Vilma Texel

Hora: 8:00 a 9:30 am.

Lugar: escuela de Rancho de Alegre.

Objetivos.

General:

Describir las formas de organización comunitaria que permite a las mujeres en Rancho Alegre auto sostener su sistema alimentario y preservar conocimientos ancestrales para la reproducción autónoma de su sistema alimentario.

Específicos:

- Identificar las prácticas comunitarias relativas a la soberanía alimentaria y la autodeterminación en materia de derechos alimentarios.
- Describir los mecanismos empleados por las mujeres de Rancho Alegre para reproducir el sistema alimentario comunal.
- Caracterizar el rol de las mujeres de Rancho Alegre en la protección y preservación de las semillas nativas y libres de transgénicos.
- Datos demográficos (población a la que atiende, recursos de la escuela, contexto).
- Organización de madres de familia en la comunidad.
- Alimentación en la escuela/bolsa escolar (alimentos escolares).
- Huertos escolares.
- Relación con los padres de familia.
- Casos de desnutrición.
- Alimentación y rendimiento escolar (centro de salud, posibilidad).
- Relación de la escuela con la municipalidad.

Hablar de los grupos focales: dar información sobre duración, objetivo, número de participantes, fecha, entre otros.

Dirigido a madres de familia que participen en la organización escolar, con una duración de 1 hr. y 30 minutos. Temáticas: alimentación, participación política, rol en los cultivos, medicina ancestral, trabajo de cuidados.

Fecha tentativa 24 de junio/4 de julio.

Instrumentos de grupo focal: mujeres madres del centro educativo de Rancho Alegre

Grupo focal

Objetivo

Describir las formas de organización comunitaria que permite a las mujeres en Rancho Alegre auto sostener su sistema alimentario y preservar conocimientos ancestrales para la reproducción autónoma de su sistema alimentario.

Proceso:

1. Pasar una encuesta corta.
2. Explicar en qué consiste el grupo focal:
 - Presentar al equipo de trabajo.
 - Hablar sobre la investigación en general.
 - Explicar el proceso a llevar a cabo. El tiempo de duración (hora y media).
 - Agradecer por la participación y hacer saber que no hay respuestas correctas o incorrectas.

Ejes

1. Soberanía alimentaria: prácticas y mecanismos de producción, cultivos, medicina tradicional y alimentación (preparación de alimentos, desnutrición y crecimiento).
 - Generadores de conversación:
 - ¿Participan ustedes en el cultivo y cosecha de la tierra en Rancho Alegre? ¿Cómo participan? ¿Ustedes siembran algunas plantas en sus casas para el consumo familiar o apoyar la economía de sus familias?
 - ¿Cómo acompañan la venta de los productos que cosechan?

- ¿Cómo escogen productos de la siembra familiar para el consumo de sus casas/hogares? ¿Qué productos compran?, es decir, que no siembran ustedes mismxs.
 - ¿Participan o apoyan a sus vecinxs de la comunidad al momento de sembrar o cosechar?
 - ¿A quién acuden cuando enferman de manera leve (cuando no es algo tan grave)? ¿Confían en las curanderas de la comunidad? ¿Usan plantas para curar ciertas enfermedades? (de seguimiento: ¿cómo lo aprendieron?).
 - ¿Quién es la persona responsable de preparar la comida en su casa? ¿Cómo eligen los alimentos que le preparan a sus familias? ¿Sus hijxs han padecido desnutrición o anemia? ¿Es común comprar comida preparada fuera de sus casas?
- Conservación de semillas.
- ¿Participan ustedes cuando se escogen las semillas para la siembra? ¿Apoyan con el secado y preparación de las semillas para la siguiente cosecha (banco de semillas)? (De seguimiento: ¿Dónde consiguen las semillas para las siembras? ¿Son criollas o compradas? ¿Qué tipo de plantas tienen en sus casas y cómo las sembraron?
- El uso de la tierra y alternativas para generación del consumo y agua.
- ¿Heredaron tierras por parte de sus padres o abuelos? ¿Hay tierras que se hayan conservado por generaciones en su familia? ¿Qué usos le dan a la tierra (siembra, pastizal, alquiler, granja de gallinas)? ¿Dónde siembran (humedal o de lluvia)?
 - ¿Cómo obtienen el agua que consume su familia? ¿Han vivido escasez de agua? ¿El agua que consumen es limpia/potable o turbia? ¿Han vivido conflictos relacionados con el agua?
- Organización y roles de las mujeres en la comunidad:
- ¿Trabaja usted fuera de casa? ¿Cómo es su relación con otras mujeres de la comunidad/sus vecinas? ¿Participa usted en algún grupo de mujeres en la iglesia o la escuela? ¿Intercambia usted productos comestibles entre sus vecinas o familiares? ¿Participa en

otros grupos que no sean la iglesia o la escuela dentro y/o fuera de la comunidad? ¿Cómo se toman las decisiones en su familia y la comunidad? ¿Cuál cree que es el papel de las mujeres de la comunidad de Rancho Alegre? ¿Qué hace en su tiempo libre?

12.4 Instrumento de entrevista semiestructurada: expertas

Formato general de entrevista a expertas:

- Tipo de entrevista: semiestructurada.
- Duración: 1 hora aproximadamente.
- Equipo entrevistador:
- Entrevistada:
- Organización a la que pertenece (la entrevistada):

Objetivos de la entrevista:

1. Identificar las prácticas comunitarias relativas a la soberanía alimentaria y la autodeterminación en materia de derechos alimentarios.
2. Caracterizar el rol de las mujeres de Rancho Alegre en la protección y preservación de las semillas nativas y libres de transgénicos.

En líneas temáticas: economía de los cuidados, organización política de las mujeres en espacios rurales, soberanía alimentaria.

Respecto a las líneas temáticas, se ajustarán de acuerdo a los conocimientos o fortalezas de las entrevistadas.

Indicaciones generales:

Presentar al equipo investigador, brindar espacio para que la entrevistada pueda presentarse, indicar generalidades sobre la propuesta haciendo énfasis en la relación con We Effect y CLACSO, expresar que somos un equipo investigador de la USAC.

Leer consentimiento informado:

Gracias por participar en la investigación denominada: Prácticas comunitarias de soberanía alimentaria en la comunidad de Rancho Alegre, Sumpango Sacatepéquez, la cual tiene como objetivo central: Describir las formas de organización comunitaria que permite a las mujeres en Rancho Alegre auto sostener su sistema alimentario y preservar conocimientos ancestrales para la reproducción autónoma de su sistema alimentario.

Como hemos conversado en comunicaciones anteriores, la investigación se lleva a cabo en diferentes fases, la presente es una entrevista semiestructurada. Dicha entrevista tiene como objetivo abordar generalidades sobre su comunidad Rancho Alegre.

La entrevista tendrá una duración aproximada de una hora u hora y media, dependiendo de varios factores. La información obtenida a través de estas entrevistas será utilizada únicamente con fines investigativos, respetando su privacidad y si bien, será presentada en un informe regional, deseamos asegurarles que esto se hará resguardando su integridad y sin revelar ninguna información sensible. De igual forma, queremos hacerles saber que la entrevista puede finalizar en el momento en el que ustedes lo deseen.

Cualquier duda, comentario o información adicional que deseen recibir puede ser solicitada a nosotros, ya sea en este espacio o a través de los canales de comunicación que hemos establecido.

Si acepta continuar con esta fase, podemos proceder a la entrevista (esperar respuesta afirmativa). Comentar que se va a grabar la entrevista, con fines de recopilación de la información, pedir consentimiento para grabar.

Eje I: Economía de los cuidados Relacionado con el objetivo 1

Preguntas:

1. ¿Cuál es el aporte del trabajo no remunerado de las mujeres a la economía guatemalteca? Desglosarlo a nivel nacional y nivel

local (esto no para que den cifras, sino para hablar de aportes cualitativos o cuantitativos).

2. ¿Qué nos puede decir de la cadena de cuidados en Guatemala?
3. ¿Quiénes realizan usualmente el trabajo de cuidados?
4. ¿Qué rol tienen las mujeres en la transmisión de saberes mediante el idioma materno?
5. ¿Considera que la migración afecta el trabajo de cuidados en Guatemala? ¿Cómo?
6. ¿Cree que existe una valoración explícita para el trabajo de cuidados de las mujeres en Guatemala?
7. ¿Habría alguna relación entre trabajo de cuidados y derechos alimentarios?
8. ¿Cómo participan las mujeres en el cuidado de los elementos y red de la vida?

Eje II: Organización política de las mujeres en espacios rurales

Relacionado con el objetivo 2

9. ¿Cómo difiere la organización/propuesta política de las mujeres rurales con respecto a la de las mujeres urbanas?
10. ¿Cómo las mujeres rurales perciben sus formas de organización política?
11. ¿Qué relevancia tiene la organización política de las mujeres rurales (en cualquiera de sus formas) en la soberanía y/o seguridad alimentaria?
12. ¿Considera que aún existen redes de intercambio (apoyo/solidaridad) entre mujeres rurales? ¿Qué características tienen estas?
13. ¿En qué formas de organización participan más las mujeres rurales?
14. ¿Hay alguna diferencia marcada entre las mujeres rurales del altiplano y las de otras zonas del país?
15. ¿Qué retos considera usted que enfrentan las mujeres rurales para organizarse a nivel político y alcanzar un impacto nacional o regional?

Eje III: Soberanía alimentaria Relacionado con el objetivo 1

16. ¿Cómo concibe usted la soberanía alimentaria y cuál es su importancia en el país?
17. ¿Cómo contribuye el trabajo de las mujeres rurales a la soberanía alimentaria?
18. ¿Cuáles son los retos que el cambio climático, sequías, canículas e inundaciones plantean para la soberanía alimentaria? ¿Cómo afectan específicamente a las mujeres?
19. ¿Cómo ayuda la soberanía alimentaria a combatir el hambre y la desnutrición?
20. ¿Cómo participan las mujeres en la preservación de semillas nativas?
21. ¿Cómo las mujeres fortalecen la identidad comunal a través de la soberanía alimentaria, las prácticas de producción y el trabajo de cuidados?

Instrumento de encuesta: mujeres de la comunidad de Rancho Alegre



Encuesta dirigida a mujeres de Rancho Alegre

Elaborado por el equipo de Guatemala, en colaboración con CLACSO y WE EFFECT.

6 de julio 2022.

Agradecemos mucho poder contar con su participación en esta encuesta, la encuesta busca conocer algunos datos sobre alimentación y organización de mujeres en la comunidad.

Código de la persona encargada de encuestar. *

Tu respuesta _____

No. de encuesta. *

Tu respuesta _____

¿Cuántos años tiene? *

Tu respuesta _____

¿Cuál es su escolaridad? *

- Preprimaria
- Primaria completa
- Básicos incompletos
- Básicos completos
- Diversificado incompleto
- Diversificado completo
- Universidad incompleta
- Universidad completa
- Sin estudios

¿Cuál es su estado civil? *

Soltera

Casada

Divorciada

Viuda

Unida

Otro: _____

¿Cuál es su ocupación u oficio? *

Tu respuesta _____

¿Cuántas personas viven en su casa? *

Tu respuesta _____

¿Cuántas horas al día utiliza haciendo labores domésticas o de la casa? *

Tu respuesta _____

¿Cuántas horas a la semana utiliza llevando o guardando agua para el consumo. *
de su familia?

Tu respuesta _____

¿Qué alimentos consume su familia? Marque los que sean necesarios. *

Frijol

Maíz

Arroz

Tomate

Cebolla

Zanahoria

Hierbas

Ajo

Café

Frutas

Leche

Queso

Crema

Cereales

Pan

Huevos

Carne

Embutidos

Mariscos o pescado

¿Acudió usted a la comadrona cuando estuvo embarazada? *

Sí

No

Argumente la respuesta anterior

Tu respuesta _____

¿Cuántos hijos o hijas tiene? *

Tu respuesta _____

¿Cuántos de sus hijos o hijas van a la escuela? *

Tu respuesta _____



Encuesta dirigida a mujeres de Rancho Alegre

Elaborado por el equipo de Guatemala, en colaboración con CLACSO y WE EFFECT.

6 de julio 2022.

Agradecemos mucho poder contar con su participación en esta encuesta, la encuesta busca conocer algunos datos sobre alimentación y organización de mujeres en la comunidad.

Código de la persona encargada de encuestar: *

Tu respuesta _____

No. de encuesta: *

Tu respuesta _____

¿Cuántos años tiene? *

Tu respuesta _____

¿Tiene baño o letrina en su casa? *

- Baño
- Letrina

¿Qué productos utiliza durante su periodo menstrual o regla? *

- Toallas sanitarias desechables
- Toallas de tela
- Otro: _____

¿Consumes algún medicamento o planta medicinal para aliviar cólicos? *

- Sí
- No

Justifica si la respuesta fue afirmativa

Instrumento de historia de vida: dos mujeres informantes

Instrumento Historia de Vida

Preguntas:

- ¿Dónde nació?
- ¿Sabe si su mamá fue atendida por una comadrona?
- ¿Edad?
- Contar su infancia: cosecha, plantas medicinales, escolaridad.
- ¿A qué edad se casó? Cuente esa experiencia.
- ¿Cómo es su día a día?
- Contar sobre su trabajo, el aprendizaje que tuvo y qué significa para ella (Cómo aprendió a tejer, si tiene hijas le piensa enseñar u otra mujer de su familia).
- ¿Conoce cómo se pusieron las tuberías en las casas para el acceso al agua potable?
- ¿Cómo se conseguía el agua antes de que llegara a las casas?
- ¿Cómo y dónde almacenan el agua regularmente en las casas de la comunidad?
- ¿Toman Agua Salvavidas o de algún oasis? ¿O toman agua del chorro?
- Sobre las cosechas de maíz, ¿cuál es su almacenamiento? ¿Hay otra cosecha de alimento que almacenan?
- ¿Conoce el cuidado, selección y preservación de las semillas para la cosecha? ¿Cómo lo aprendió?
- ¿Cómo fertilizan la tierra?
- ¿Está involucrada en algún grupo de mujeres tejedoras o que se dediquen al mismo negocio?
- ¿Participa en las reuniones con el COCODE y cómo es su participación?
- Contar el papel de las mujeres en la toma de decisiones en la comunidad.
- ¿Quién preparaba sus alimentos y quién se encargaba de las tareas del hogar en su infancia? ¿Y ahora quién se encarga de ese trabajo?
- ¿Cómo se aprende en generación en generación los oficios de las casas?

- ¿Considera que su trabajo como ama de casa aporta algún beneficio a su familia?
- ¿Cómo ha sido su vida como ama de casa y mamá?
- ¿Cómo se organiza en sus tiempos?
- ¿Qué espera para las mujeres en su comunidad?

Fotografías de la comunidad



Fuente: Archivo personal de los/as autores/as.

Fotografías de grupos focales de fecha: 6 de julio de 2022



Fuente: Archivo personal de los/as autores/as.

Fragmentos de testimonios de distintas mujeres

Sobre medicina ancestral o tradicional:

“Bueno en mi caso dependiendo de qué se trata, si es un dolor de estómago, en mi caso he adquirido algunas plantas que son curativas, entonces como usted dijo, son leve, pero se logra establecer, en otros casos es necesario acudir a un centro de salud o a una farmacia” (mujer, 29 años).

“Depende porque si se trata de una enfermedad que se puede curar en casa, creo que no voy a la farmacia o al centro de salud, porque no hay necesidad de gastar pasajes o dinero en ir a ver eso. Por ejemplo, un dolor de cabeza, un dolor de estómago o un empacho lo curan las curanderas del pueblo o le pregunto a mi mamá, pero tuvimos la experiencia con mi suegro que se enfermó de la vesícula y la curandera se lo maduró y lo tuvieron que llevar de emergencia al doctor. Salió carísimo, porque no se pudo atender a tiempo” (mujer, 28 años).

“Un parto, una emergencia, un desangrado, algo que ya no se pueda tratar aquí, eso no lo vemos con la curandera, porque ella no tiene las capacidades para verlo, no puede hacerlo y no arriesgamos la vida. Vamos al centro de salud, pero es difícil porque no atienden a toda hora. Si mis hijos tuvieran una emergencia a medianoche, entonces tenemos ver qué hacemos, conseguir carro, algo para salir, pero gracias a dios nunca nos ha pasado. Desde hace unos años ya nadie va con las comadronas porque aquí en el pueblo no hay, entonces vamos al hospital o al centro de salud” (mujer, 32 años).

“Es importante que las mujeres jóvenes tengan ruda sembrada en sus casas, ayuda con todo, espanta malos deseos o desgracias, cura cólicos, ayuda en todo y ustedes lo saben. No importa el olor, ¿qué es eso de quejarse del olor? Ayuda mucho, a mí me ayudó y todavía. Yo no tengo un jardín o un huerto como usted dice, pero sí tengo melocotones y sembré rosa reina que es una gran cosa, está en toda mi casa, en toda. Y a veces cuando la gente se siente triste o no está bien, me piden que les regale o les venda y yo lo hago, llegó un tiempo en que la rosa reina ya no daba, no tenía más hojas, no me la dejaban florear” (mujer, 65 años).

Sobre los autores y autoras

Silvia Moreno

Licenciada en Sociología (FCPyS-UNCuyo). Diplomada Superior en Estudios Sociales del Trabajo (CLACSO). Doctora en Ciencias Sociales (FCPyS-UNCuyo). Becaria posdoctoral en INCIHUSA CCT CONICET Mendoza (2018-2021). Beca Joven Investigadora en CLACSO (Convocatoria: Recuperación con Igualdad de género y justicia climática). Docente universitaria de grado en Sociología y Extensión Rural (Adj. UNdeC, Chilecito) y Antropología Social y Cultural (JTP. FCPyS, UNCuyo). Docente universitaria de posgrado en Seminario Problemática del trabajo (Doctorado en Ciencias Sociales, UNCuyo y Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNCuyo).

Daniela Pessolano

Licenciada en Trabajo Social (FCPyS-UNCuyo). Diplomada Superior en Estudios Sociales del Trabajo (CLACSO). Doctora en Ciencias Sociales (FCPyS-UNCuyo). Becaria posdoctoral en INCIHUSA CCT CONICET Mendoza (2019-2022). Beca Joven Investigadora en CLACSO (Convocatoria: Recuperación con Igualdad de género y justicia climática). Docente universitaria de grado en Licenciatura en Trabajo Social (UNCuyo). Docente tutora en Diplomatura Federal en género y abordaje integral de las violencias por motivos de género (MMGyD, UNGS).

Elizabeth López Canelas

Licenciada en Antropología (UTO, 2008). Maestra en Gestión Ambiental y Desarrollo (FLACSO, 2010). Feminista y activista en defensa de los derechos sociales y ambientales de pueblos indígenas. Investigadora en temas de mujeres, pueblos indígenas, extractivas mineras y medio ambiente.

Fulvia Medina Cartagena

Secretaria de formación. Vicepresidenta del Consejo de Mujeres Indígenas Tacana. Activista en defensa de los derechos de las mujeres indígenas y del medio ambiente.

Carmen Alicia Acevedo Mariaca

Promotora de género. Gestora comunitaria. Técnica en gestión ambiental enfocado en la agroecología. Guardiania de semillas. Investigadora comunitaria campesina por la defensa de la mujer y el territorio.

Luz Dary Ruiz Botero

Aspirante a educadora popular en el Sur Global. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Me sueño y apuesto por un mundo donde quepan muchos mundos para una vida que merezca ser vivida.

Natalia Sánchez Corrales

Maestra. Investigadora feminista. Doctora en educación. Sueño con acompañar la producción de narrativas que vayan derrumbando los ejes de opresión contemporáneos.

María Fernanda Pérez Arboleda

Investigadora social por convicción. Especialista en investigación. Profesional en Planeación y Desarrollo Social. Sueño ir por la vida sentipensando este legado: “nadie podrá llevar por encima de su corazón a nadie ni hacerle mal a su persona, aunque piense y diga diferente” (J. G.).

Alejandra Olarte Fernández

Profesora de literatura. Feminista en (de)construcción. Sueño con vivir en un país en el que tengamos muchos más encuentros y amores que desencuentros y dolores y en el que honremos la vida digna de *todxs*.

Luísa de Pinho Valle

Ecofeminista. Aspirante a participar de un mundo posdesarrollista, en el que la experiencia de vivir abrace y respete la pluriversidad de las manifestaciones terráqueas. Magíster en Derecho (UnB, Brasília-DF, Brasil) y en Ciencias Sociales y Jurídicas (UPO, Sevilha, Espanha).

Teresa Cunha

Soy Teresa Cunha pero también Teresa Amal. Soy feminista, maestra, madre y abuela. Investigadora en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra y en el Centro de Investigación por la Paz Gernika Gogoratuz. Docente en la Escuela Superior de Educación del Instituto Politécnico de Coimbra. Sueño con un mundo feminista donde haya paz, dignidad y mucha insurgencia para seamos *todxs* libres y felices.

Daniela Arenas Valencia

Ambientalista, aspirante a participar en la construcción de un ambiente más sano, en un mundo más digno para las próximas generaciones, en donde se enuncian las luchas populares históricas. Tecnóloga ambiental. Estudiante profesional en Planeación y Desarrollo Social. Me sueño un mundo equilibrado, en donde vivamos en armonía con la naturaleza.

Laura Daniela Toncón Chaparro

Feminista popular. Comunicadora alternativa. Investigadora social. Trabajadora social por la preservación de la vida en dignidad.

Emiliana María Diniz Marques

Actriz, educadora artística, replicadora del Teatro del Oprimido. Profesora del Curso de Licenciatura en Educación Rural de la Universidad Federal de Viçosa. Licenciada en Psicología. Máster en Educación. Estudiante de doctorado en el Programa de Poscolonialismo y Ciudadanía Global de la Universidad de Coimbra. Sueño con un mundo sin fronteras, libre de violencia, donde prevalezca el cuidado de todas las formas de vida.

Juan Carlos Zuluaga Díaz

Sociólogo de la Universidad del Valle. Especialista en Políticas Culturales-Universidad de Barcelona. Magíster en Investigación en Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires. Profesor del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas. Integrante del grupo de investigación Política Social y Desarrollo de la Universidad Javeriana (A1).

Edna Margarita Meneses Clavijo

Feminista. Socióloga de la Universidad de Caldas. Integrante del grupo de investigaciones sociohistóricas y contemporáneas (GISHC) de la misma universidad. Estudiante de la especialización en Gerencia Social de la ESAP. Ha trabajado en diferentes procesos con mujeres indígenas del departamento del Guainía.

Norma Esperanza Cordero Lara

Mujer indígena del pueblo yeral. Activista ambiental y de género. Participante de la escuela de formación política de la OPIAC. Coordinadora de mujeres de Resguardo del Río Atabapo e Inírida. Estudiante del programa de derecho de la Universidad del Rosario.

David A. Solís Aguilar

Centroamericano-costarricense enraizado en Guatemala. Con grado en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica (2014). Posgrado en Geografía Humana por El Colegio de Michoacán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, como becario del CLACSO (2021). Pasante de investigación 2022 en el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo de la Universidad Estatal a Distancia de Costa Rica (CICDE/UNED), integrado al equipo del Programa de Cultura Local y Sociedad Global (ProCultura). Investigador independiente desde 2021 en materia de cartografía para las autoridades indígenas de la Mesa de Tierras Comunales de Guatemala. Su trabajo de investigación se articula en el campo de convivencia de las geografías originarias en Centroamérica. Entre sus últimas publicaciones se encuentra: Solís Aguilar, Elizondo y Elizondo (2022), *The conservation of Maleku people's sacred natural sites in Costa Rica Religion and nature conservation: Global case studies*. Routledge.

Alberto Gutiérrez Arguedas

Costarricense. Docente de la Sección de Historia y Geografía de la Sede de Occidente e investigador del Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP), Universidad de Costa Rica (UCR). Bachiller en geografía (UCR). Máster en geografía (UFRN, Brasil). Doctorante en Ciencias Sociales (UCR). Su trabajo de investigación se enfoca en los campos de la ecología y la geografía políticas. Entre sus últimas publicaciones se encuentra: Gutiérrez y Villalobos (2020), "Proyectos hidroeléctricos y resistencias comunitarias en defensa de los ríos en Costa Rica: un análisis geográfico". *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 29(1), 133-151.

Ana Mux

Nacida en 1999; desde pequeña se ha interesado en las ciencias sociales, lo que la llevó a estudiar la Licenciatura en Sociología en la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC). Entre las actividades que realiza, ha participado en espacios de organización, especialmente de mujeres. Actualmente forma parte del equipo de Fundación Oxlajuj N'oj y se encuentra colaborando con una organización de asistencia humanitaria.

Moisés Aspuc

Maya hablante kaqchikel, nacido en Santiago Sacatepéquez, Guatemala. Creció en el campo donde apoyaba en las labores agrícolas de su familia; posteriormente se interesó en temas relacionados con las ciencias sociales. En el año 2019 se tituló de la licenciatura de Relaciones Internacionales en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC). Le apasionan los idiomas y formó parte del programa de asistentes de idiomas del gobierno de Francia. También ha participado en la organización Jóvenes por los Derechos Humanos en Guatemala para promover los Derechos Humanos en nuestros idiomas mayas.

Dinora Centes

Socióloga. Feminista. Maestra de formación. Se especializa en temáticas relacionadas con mujeres, juventudes, disidencias, memoria histórica y derechos humanos. Ha sido parte de equipos de trabajo e investigación sobre género, participación política y gobierno. Actualmente trabaja con mujeres rurales del país como parte de una organización internacional que busca brindar espacios de equidad y participación a las mujeres de Guatemala.

Néstor Wright

Se encuentra concluyendo la Licenciatura en Sociología en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad San Carlos de Guatemala. Trabajó como delegado metropolitano en la Unidad para la Prevención

Comunitaria de la Violencia del Viceministerio de Prevención de Violencia y Delito asesorando e impulsando políticas municipales y planes comunitarios de prevención de violencia. Actualmente forma parte del equipo de coordinación del Capítulo Guatemala de la Red de Jóvenes por el Agua Centroamérica.

Recuperación con igualdad de género y justicia climática

Este libro es producto de la colaboración estratégica entre We Effect América Latina y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales para dar vida a un fondo de apoyo a investigaciones en Latinoamérica sobre las problemáticas del derecho a la alimentación y al hábitat sustentable que enfrentan particularmente las mujeres rurales, campesinas, indígenas y afrodescendientes en la región, y las formas alternativas en las que se han organizado para defender y sostener esos derechos en un contexto de pandemia y pospandemia.

El volumen compila los informes resultantes de las seis investigaciones seleccionadas, que son testimonio vivo de la capacidad de la cooperación internacional y la potencia de las sinergias entre organizaciones sociales y academia para generar aportes a los procesos de base comunitaria liderados por mujeres, enfocados en la defensa y el reconocimiento de sus derechos a la alimentación, al hábitat, al cuidado del territorio y a una vida digna. Estos trabajos han puesto en evidencia distintos procesos de lucha y resistencia desde los territorios y comunidades, que presentan alternativas a la nueva normalidad dominante y buscan contribuir al fortalecimiento, empoderamiento e influencia de las organizaciones de base, sean estas de mujeres, indígenas, campesinas y otras comunidades y grupos sociales del continente.