



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA RURAL

**RESILIENCIA, LUCHAS COTIDIANAS Y CAMBIO SOCIAL:
MUJERES *HÑAHÑUS* DE DOS COOPERATIVAS EN HIDALGO**

T E S I S

Que como requisito parcial para obtener el grado de
DOCTORA EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

Presenta:

ALEXIS ROSAS MORALES

Bajo la supervisión de:

DRA. MARIE-CHRISTINE RENARD HUBERT



Chapingo, Estado de México, abril, 2026

Tesis realizada por Alexis Rosas Morales **bajo** la supervisión del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

Doctora en Ciencias en Ciencias Agrarias

Director:



Dra. Marie Christine Renard Hubert

Asesor:



Dra. María Almanza Sánchez

Asesor:



Dr. Juan Manuel Rivera Ramírez

Lectora externa:



Dra. Ma. Gisela Espinosa Damián

CONTENIDO

LISTA DE FIGURAS	V
DEDICATORIAS	VII
AGRADECIMIENTOS	VIII
DATOS BIOGRÁFICOS	IX
RESUMEN GENERAL	X
ABSTRACT	XI
CAPITULO 1: INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CAPÍTULO 2: AMPLIACIÓN DEL CAMPO EPISTÉMICO: ALCANCES Y LIMITACIONES DE UNA MIRADA COMPREHENSIVA ¿DEL SUR? LA ESCUELA DESCOLONIAL Y LOS FEMINISMOS DESDE EL SUR	18
2.1 La Otrificación del Sur Latinoamericano	19
2.2 La episteme del expurgo y los feminismos del Sur: una sociología de las visibilidades.....	27
2.3 La desocialización y el espacio local	30
2.4 La razón indolente y la sociología de las ausencias y las emergencias	32
2.5 De las ausencias a las ecologías.....	35
2.6 Metodología: las mujeres <i>hñahñus</i> de LFV y LAM ¿Nuevas? ¿Alternativas de ser y hacer?	37
CAPÍTULO 3: <i>LA DONI RÄ BATHA</i> (LA FLOR DEL VALLE) Y ALEGRÍA DEL MAGUEY, SU VOZ Y SU HISTORIA: ENTRE LA INVISIBILIZACIÓN Y LA LUCHA....	42
3.1 La nube estéril: El Valle del Mezquital	43
3.2 El Mezquital: territorio, poder y desigualdad	48
3.3 La Doni Rä Batha o LFV	54
3.3.1 Antecedentes organizativos. La Unión de Artesanos del Valle del Mezquital	54
3.3.2 “El centro nos despertó la consciencia”	63
3.3.3 El camino recorrido.....	65
3.4 Cooperativa “Alegría del Maguey”	72
3.4.1 Antecedentes organizativos.....	74
3.4.2 La Milpa Maguey Tierno de la Mujer. Preparamos camino.....	77
3.4.3 “La realidad nos hizo crecer”	81

CAPÍTULO 4: LAS MUJERES <i>HÑAHÑUS</i> , LA RESISTENCIA, LOS INTERSTICIOS Y LOS COSTOS OCULTOS.....	86
4.1 Mujeres en el Desarrollo (MED) y Género en el Desarrollo (GED)	87
4.2 La unidad doméstica campesina y la falsa separación de los espacios	89
4.3 El trabajo doméstico y de cuidados: sus dimensiones en clave de lo cotidiano femenino	97
4.4 La memoria colectiva femenina <i>hñahñu</i> de LFV y LAM: heridas y transformaciones	112
CAPÍTULO 5: LAS MUJERES <i>ÑHAÑHUS</i> Y EL TRABAJO REPRODUCTIVO, REMUNERADO, COMUNITARIO Y POR MIGRACIÓN: TENSIÓN CONSTANTE, RESISTENCIAS Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL.....	125
5.1 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado (TR + TR).....	125
5.2 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado + trabajo comunitario (TR + TR + TC)	132
5.3 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado + trabajo comunitario + trabajo ampliado por la migración (TR + TR + TC + TAM).....	141
5.4 Las mujeres <i>hñahñus</i> de LFV y LAM: agentes epistemológicos de transformación social. “¡Uh! Cuando entré aquí, abrí mis ojos” “Se escuchó más la voz de las mujeres”	147
CAPITULO 6: LAS DIMENSIONES FEMENINAS DE PENSAR-SENTIR-CONSTRUIR EL TERRITORIO: LA TECNOLOGÍA AGRÍCOLA TRADICIONAL Y ARTESANAL DE LAS MUJERES <i>HÑAHÑUS</i> , SU IMPORTANCIA Y SUS IMPLICACIONES	153
6.1 Aprovechamiento del Maguey.....	159
6.2 Sistema Tradicional de Producción Agrícola del Maguey	163
6.2.1 Trasplante de hijuelos.....	168
6.2.2 Plantación	169
6.2.3 Desarrollo Vegetativo	173
6.2.4 Periodo productivo de aguamiel: “capar, picar y raspar” el maguey	177
6.2.5 Proceso de elaboración de la miel de maguey a partir del aguamiel.....	185
6.3 La Artesanía: su importancia y sus implicaciones.....	197
CONCLUSIONES.....	209
7.- LITERATURA CITADA.....	217

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Desvalorización de las epistemes Mesoamericanas a partir de la Colonia	22
Figura 2: Sustracción del mundo y el desperdicio de la experiencia social a partir de la razón metonímica y la razón proléptica.....	33
Figura 3: Andamiaje teórico-metodológico	39
Figura 4: Ruta metodológica	41
Figura 5: Valle del Mezquital, Hidalgo	44
Figura 6: Asesor en reunión con las compañeras de La Flor del Valle	58
Figura 7: El trabajo de las promotoras culturales bilingües	59
Figura 8: Tienda artesanal Doni Ră Batha en Ixmiquilpan, Hidalgo	66
Figura 9: Paisaje de San Andrés Daboxtha, Cardonal	73
Figura 10: El inicio de la elaboración de la miel de maguey.....	78
Figura 11: La vida de las mujeres en la organización. Entre la miel y el ixtle.....	82
Figura 12: Mujer <i>hñahñu</i> y la milpa	85
Figura 13: Tejiendo y procesando.....	105
Figura 14: Compañeras de LFV en asamblea.....	106
Figura 15: Asamblea en la cooperativa “Alegría del Maguey”	106
Figura 16: Mujer <i>hñahñu</i> y sus magueyes	159
Figura 17: Distintos usos del maguey	163
Figura 18: El traspatio en San Andrés Daboxtha	164
Figura 19: Paisaje entre lomeríos, laderas y magueyes.....	165
Figura 20: Paisaje con distintas variedades, tamaños y usos del maguey.....	168
Figura 21: Los hijuelos del maguey.....	169
Figura 22: Melga o metepantle.....	171
Figura 23: Cerco vivo de maguey	172
Figura 24: Magueyes traspatio.....	173
Figura 25: Maguey que fue afectado por la plaga del picudo.....	177
Figura 26: Maguey quebrado	179
Figura 27: Magueyes en su etapa de leña	180
Figura 28: Terreno con flores de maguey o golumbos	183

Figura 29: <i>El cerro</i>	184
Figura 30: Procesar con fogón	187
Figura 31: El aguamiel ya en el cazo	188
Figura 32: Socias procesando el aguamiel	189
Figura 33: Sirope de agave	190
Figura 34: Limpieza al final de la jornada.....	191
Figura 35: Envasado y etiquetado.....	192
Figura 36: Compañera de LFV tejiendo un lienzo de ixtle.....	198
Figura 37: Hilar ixtle	200
Figura 38: Esponjas de ixtle tejidas a gancho	200
Figura 39: Bordado tradicional hñahñu	202
Figura 40: Mujer de LFV en asamblea y bordando	203
Figura 41: Compañero de LFV y su artesanía de carrizo.....	204
Figura 42: Reconfiguraciones en el paisaje	207
Figura 43: Aportes de las mujeres <i>hñahñus</i> y los costos ocultos.....	212

DEDICATORIAS

Para las **mujeres y hombres hñahñus de las cooperativas “La Flor del Valle” y “Alegría del Maguey”**. No hay palabras para agradecer todas sus enseñanzas y su tiempo. Mi profunda admiración y respeto.

A **todas las mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares**. Especialmente a la memoria de mis abuelas, yo soy parte de su legado.

Para mi madre **María de los Ángeles Morales Soto**, por todo tu amor y apoyo incondicional. Eres mi casa y mi consuelo siempre.

A **mi hijo y a Omar**. Gracias por su paciencia, compañía y todo su amor.

A mi papá **Daniel Rosas Vega**, a mis hermanas, sobrinas, sobrinos; para **toda mi familia cerca y lejos**. Gracias por su amor y su apoyo incondicional.

A mi querida amiga **Irma Luz Ramírez de la O**, gracias por estar en todo momento.

A la **Dra. Marie Christine Renard Hubert**. Desde siempre creyó en mí y en este proyecto; en repetidas ocasiones me hizo redescubrirme. Muchas gracias por su compromiso, empeño, interés, tiempo y dedicación. Un reconocimiento especial por sus más de cuarenta años de trayectoria académica.

A **las y los migrantes**. El corazón añora.

AGRADECIMIENTOS

Al universo, a la vida

Aquí va un recorrido más de mi vida a través de las palabras. Este es un esfuerzo colectivo, detrás de esta investigación hay muchas personas involucradas, gracias a todas y cada una de ellas.

A las mujeres y hombres *hñahñus* de las cooperativas “La Flor del Valle” y “Alegría del Maguey”

Por todo su apoyo y su visión del mundo, sin ellos, no hubiera sido posible esto.

A la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti)

Agradezco la oportunidad y el apoyo brindado que hicieron posible esta investigación.

A la Universidad Autónoma Chapingo

En esta casa de estudios hay personas, investigaciones, actividades y proyectos muy comprometidos con los mundos rurales y los retos actuales. Agradezco infinitamente la oportunidad y el abrigo.

Al Departamento de Sociología Rural

A las y los profesores, al personal administrativo y a la Coordinación de Posgrado que con su trabajo diario hacen posible todo esto.

A la Dra. María Almanza Sánchez y al Dr. Juan Manuel Rivera Ramírez

Por su siempre atenta disposición y colaboración. Sus distintas miradas me hicieron aprender y ampliar el pensamiento crítico. Gracias por acompañarme en este recorrido.

A la Dra. Gisela Espinosa Damián

Por sus enseñanzas, su corazón sensible y su amplia lucha por las mujeres rurales. Es un honor.

A las y los colegas

Por los momentos compartidos. Admiro todos y cada uno de sus proyectos.

A mis queridas y queridos lectores

Van estas reflexiones. Queda abierta la discusión para continuar avanzando en la construcción de mundos más humanos y compasivos.

DATOS BIOGRÁFICOS



Nombre: Alexis Rosas Morales

Licenciada en Turismo por la Facultad de Turismo de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Maestra en Agroindustria Rural, Desarrollo Territorial y Turismo Agroalimentario por el Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Cédula profesional: 8981252

Doctoranda en Ciencias en Ciencias Agrarias por el Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo.

Su interés en la investigación se enfoca en los mundos de las mujeres rurales, los feminismos, lo rural y los estudios de género, principalmente.

RESUMEN GENERAL

Resiliencia, luchas cotidianas y cambio social: mujeres *hñahñus* de dos cooperativas en Hidalgo¹

Las mujeres indígenas y campesinas son herederas y gestoras de una cultura milenaria, no obstante, desde la colonia las comunidades indígenas y campesinas fueron reducidas a una referencia negativa, a un símbolo de “atraso”, negando absolutamente sus aportes en cualquier campo: artístico, técnico, productivo. Desde entonces, se priorizó el axioma del modelo occidental como arquetipo para alcanzar el bienestar humano. Peor aún para las mujeres racializadas, de color, indígenas, campesinas y de sectores populares, ya que su identidad se ha construido con relación a múltiples tramas opresivas. Es necesario revertir esta situación desentrañando las desigualdades y visibilizando su existencia en la búsqueda de su bienestar. Se presenta la experiencia de dos cooperativas lideradas por mujeres *hñahñus*: Alegría del Maguey y La Flor del Valle, ambas en el Alto Mezquital Hidalguense; junto a estas mujeres y con categorías de análisis desde la teoría descolonial y los feminismos del Sur, se muestra como la razón hegemónica patriarcal, colonial y neoliberal constituye un entramado de múltiples jerarquías que se entrelazan y confluyen de una manera agravada en el caso de las mujeres indígenas y campesinas del Sur. Sin embargo, también se visibilizan sus resistencias, sus perspectivas de la vida, sus luchas cotidianas y su papel activo-subversivo a través de la generación de actividades y mecanismos de transformación social. La organización femenina, la naturaleza, el territorio, el saber hacer, sus conocimientos agrícolas y artesanales han sido elementos fundamentales de su propia resiliencia frente a la dinámica contextual local y global.

Palabras clave: mujeres *hñahñus*, otomíes, cooperativa de mujeres indígenas, feminismos del Sur, teoría descolonial

¹ Tesis de Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias, Departamento de Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo.

Autora: Alexis Rosas Morales

Directora de Tesis: Dra. Marie-Christine Renard Hubert

ABSTRACT

Resilience, daily struggles and social change: *Hñahñus* women from two cooperatives in Hidalgo²

Indigenous and peasant women are the heirs and nurturers of a millenary culture; however, since the colonial era, the epistemes of indigenous and rural communities have been reduced to negative references and symbols of ‘backwardness’, systematically denying their contributions to artistic, technical, and productive fields. Consequently, the axiom of the Western model was prioritized as the archetype for achieving human well-being. The situation is even worse for racialized women—Afro, indigenous, peasant, and from popular sectors—whose identities have been constructed in relation to multiple oppressive frameworks. Therefore, it is necessary to reverse this situation by dismantling inequalities through visibility and vindication of their existence in the pursuit of their well-being. This study presents the experiences of two cooperatives led by Hñahñu women: Alegría del Maguey and La Flor del Valle, both located in the Alto Mezquital region of Hidalgo. Through collaborative work with these women and utilizing analytical categories from decolonial theory and feminisms of the Global South, this work shows how patriarchal, colonial, and neoliberal hegemonic reason constitutes a network of intersecting hierarchies that converge in the lives of indigenous and peasant women from the South. Furthermore, the study brings to light their resistance, daily struggles, and active-subversive roles in generating mechanisms for social transformation. In this context, female organization, nature, territory, and ancestral agricultural and artisanal knowledge and know-how emerge as fundamental elements that support their resilience against local and global dynamics.

Keywords: Hñahñu women, Otomí, indigenous women's cooperatives, feminisms of the South, decolonial theory.

² PhD Thesis in Agricultural Sciences, Department of Rural Sociology, Universidad Autónoma Chapingo.
Author: Alexis Rosas Morales
Thesis Advisor: Dra. Marie-Christine Renard Hubert

CAPITULO 1: INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde hace ya unas décadas, Foucault (1968, p. 57) había lanzado una pregunta muy interesante: ¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? Esto sacude los sentidos y lleva directamente al análisis del mundo de la construcción social de la realidad y los órdenes establecidos. Cuestionar o si quiera tener conciencia de lo que no podemos pensar por el ordenamiento fundante implica necesariamente un ejercicio de intentar ver más allá de lo que está a la vista.

Touraine (2006) propone que, a través del tiempo, las sociedades siempre han tenido un factor determinante que define la forma de ver la realidad y, por lo tanto, delimita y amolda el rumbo político, económico y sociocultural en cada época concreta. Es decir, la idea esencial del análisis que explica Touraine es que en cada periodo de la humanidad, esta definición cualitativa de la realidad moldeada por este factor determinante, genera modelos explicativos de construcción de la realidad social que establecen las jerarquías y las estructuras de poder, las características y las categorías analíticas en ese momento. En términos de construcción de la realidad, Foucault (1968) habla de “campo epistemológico” o episteme, no como sinónimo de saber, sino como aquello que define las condiciones de posibilidad de todo saber en una época determinada; como el espacio con un orden epistémico *a priori* que origina una determinada racionalidad y configuraciones que precisan y moldean la percepción o la manera de interpretar la realidad y el conocimiento. Con esta noción, Foucault propone que en cada época ha existido una episteme diferente.

La construcción social de la realidad actual está asociada de manera predominante a una racionalidad económica y financiera de la vida (Leff, 2004; Touraine, 2011), desplegándose a través de una red paradigmática que permite su permanencia y poder. La teoría social sugiere la presencia del patriarcado, el colonialismo, el neoliberalismo y la tecno-ciencia generando un entramado heterárquico de múltiples jerarquías que se interseccionan y confluyen; que operan a través de sistemas dominantes que incluyen o

excluyen; legitiman o deslegitiman; visibilizan o invisibilizan (Quijano, 2011 y 2014; Vessuri, 2004; De Sousa, 2009).³ Esto es, esta red paradigmática dominante conlleva un principio de inclusión y exclusión que favorece la visibilidad de la realidad que sí responde a sus preceptos, convirtiéndose en su campo de visibilidad y, por el contrario, excluye o asimila todo lo que sale, de esta manera, no se puede comprender -o al menos no “en sí mismo”- lo que el campo “no deja ver”. Entonces, cualquier manifestación de la “otredad” constituirá un problema porque opera en disfuncionalidad (Segato, 2014, pp. 82-83). Bajo este argumento, el paradigma dominante parece estimular, para todo aquello que salga del discurso y la práctica hegemónica, la *no-existencia* a través de la desvalorización, invisibilización, descualificación, marginación, asimilación, descrédito, etc. (De Sousa, 2009) haciendo uso de agentes para su operación, sistemas de creencias, formas de organización social y formas de estructurar el conocimiento (Ramírez, 2007, p. 180).

Así pues, el paradigma hegemónico relacionado con el capitalismo, el colonialismo, la tecnociencia y el patriarcado han influenciado sobremanera en la manera de pensar y concebir el mundo y la vida. A esta racionalidad De Sousa (2009) la llamó la *razón indolente*, categoría de análisis en la que plantea una teoría crítica a las concepciones hegemónicas occidentales partiendo de tres premisas: 1) la experiencia del mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición filosófica occidental conoce y considera importante; 2) la comprensión del mundo y la manera de cómo la *razón indolente* crea y legitima el poder tiene mucho que ver con las concepciones del tiempo y de la temporalidad; 3) la característica fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es, por un lado, contraer el presente, y por el otro, expandir el futuro. En general, el autor plantea que en el mundo existe una diversidad epistemológica innumerable, no obstante, las categorías hegemónicas parecen muy reduccionistas.

³ En marzo del 2023 hubo una serie de señalamientos contra el autor Boaventura de Sousa Santos por acoso y abuso de poder. Para ese entonces, ya había avances de esta investigación que comenzó desde inicios del 2022, por lo que sólo se dejó lo que ya se tenía hasta antes de los hechos (que es una mínima parte de esta investigación) en la metodología, pero no es la única herramienta, hay que decirlo también. Señalar este hecho es importante y también mencionar el esfuerzo colectivo que representa esta investigación en sí misma, mucho más allá de esta lamentable situación.

Para De Sousa (2009) la *razón indolente* se manifiesta a través de la razón *metonímica* y *proléptica*. La primera disminuye, contrae el presente; y la segunda, expande infinitamente el futuro. Básicamente, la apuesta de la teoría de este autor es expandir el presente y contraer el futuro. Expandir o dilatar el presente para incluir en él muchas experiencias “invisibilizadas, marginadas”; y contraer el futuro, volverlo escaso y como tal, objeto de cuidado, caracterizado por un horizonte de posibilidades plurales y concretas presentes en la inmensa experiencia social mundial.

La *razón metonímica*, según De Sousa (2009, pp. 103-105) es aquella racionalidad que se reivindica como la única, es decir, se afirma exhaustiva, exclusiva y completa, por consiguiente, ignora, destruye o hace inteligible lo que no cabe en ella e impone su supremacía; tiende a ser dicotómica (racionalidad simétrica y jerárquica), promueve una homogeneidad, y no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo, por lo tanto, genera una comprensión parcial y selectiva del mundo que trae como consecuencia una *sustracción del mundo* de acuerdo a sus propias reglas, con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. La *razón metonímica* tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido, históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización (Grosfoguel, 2011, p. 7).

Lo anterior, sugiere asimetrías impuestas por la *razón metonímica*, destacando el control del tiempo que determina la contemporaneidad. De modo que, la construcción del presente esconde una inagotable riqueza de las experiencias sociales presentes en el mundo; de esta manera, el sistema hegemónico mediante la *razón metonímica* controla el tiempo con base en la contemporaneidad, por lo tanto, esta relativa jerarquía dicta lo existente, válido, científico, productivo etc. en detrimento de lo que difiere o está fuera de su contemporaneidad, ocultando, marginalizando o destruyendo lo aparentemente no-contemporáneo, no-existente; generando desperdicio de la experiencia social, sustrayendo y generando la no-visibilidad de la riqueza de la realidad, sometiéndola a los poderes hegemónicos. Queda preguntarse: ¿Qué está oculto bajo la mirada

hegemónica? ¿Qué le fue sustraído a la realidad diversa? ¿Qué se volvió ininteligible a través de la mirada hegemónica? ¿Cómo se sustrajo la realidad diversa?

Actualmente hay fuertes indicios de que la racionalidad hegemónica ha generado tantos, sino es que más problemas de los que ha ayudado a resolver. Hoy son muchos y muy severos los signos de que atraviesa una profunda crisis; “ni el mercado, ni la tecnología, ni la ciencia en su versión dominante han sido capaces de ofrecer a los seres humanos las condiciones de bienestar y calidad de vida previamente vislumbrados” (Toledo, 2003, p. 15). Se argumenta una decadencia paradigmática a través de la *Gran Crisis* (Bartra, 2010) compuesta de diferentes dimensiones: medioambiental, energética, alimentaria, sanitaria, migratoria, política y económica; es decir, una crisis multidimensional (Bartra, 2007, 2009 y 2014; Toledo, 2003; Leff, 1998). Todas estas crisis se entrelazan, entreveran; auguran escasez y deterioro progresivo en todos sentidos; parecen tener un trasfondo cualitativo que proviene de la reproducción de la construcción social hegemónica; y se ensañan más con los grupos sociales más vulnerados del Sur Global por la “materialidad de la dominación”⁴: las comunidades originarias, los sectores populares (sin ser los únicos). A saber, las comunidades originarias y los grupos populares están integrados en la lógica hegemónica que parece decantar, para ellos, en una construcción social basada en sistemas de dominación, explotación y opresión utilitarias y que esconden o eliminan la diversidad de “sí mismas”.

Si las crisis se viven “agravadas” en la *zona del no-ser* por la materialidad de la dominación (Grosfoguel, 2016), desde los feminismos del Sur hay evidencia de que para las mujeres originarias y de sectores populares las crisis, la violencia y la explotación recaen de manera más agresiva, sistemática y perversa por la intersección de las estructuras globales y locales patriarcales, coloniales, neoliberales (Segato, 2016a, 2016b; Espinosa, 2015; Cumes, 2007, entre otras).

⁴ Materialidad de la dominación es una categoría propuesta por Grosfoguel (2012, 2016) y se refiere a que se generan interseccionalidades diferenciadas en la *zona del ser* y la *zona del no ser*, esto es, no se constituyen las mismas opresiones para los distintos grupos sociales, sino va dependiendo de su *corpo-política* y geopolítica.

Todas estas condiciones nos ponen en entredicho como humanidad y frecuentemente hay una negación-omisión social. Por consiguiente, si la violencia está presente desde arriba a través de las estructuras transnacionales globales; a nivel nacional hay una erosión del Estado, y a nivel societal existe una descomposición de los conjuntos sociales, esto es, a consecuencia de la violencia y la explotación sistémica hay un proceso general de *desocialización* de los movimientos⁵, entonces, las opciones alternativas pudieran estar desarrollándose en las estructuras básicas-locales de la sociedad (Touraine, 2005). Por lo tanto, el proceso de *desocialización* ha llevado a mirar al espacio local, a las posibles resistencias y organizaciones que se construyen o re-construyen desde las estructuras locales y regionales; que persisten y resisten.

Este *mundo de riesgos*, dice Toledo (2003, p. 16) encuentra su contraparte y su contracorriente en nuevos y esperanzadores movimientos sociales, proyectos locales y regionales, redes de comunicación y organización, solidaridades con el universo natural, retornos a la apreciación profunda por la vida, y nuevas maneras de elaborar, transmitir y aplicar el conocimiento científico. Específicamente, en cuanto a las organizaciones productivas en México, al presente, hay más de 7.5 millones personas en comunidades campesinas e indígenas involucradas activamente en proyectos para la construcción de soluciones colectivas (Barkin, 2006, p. 6). La revisión de algunas experiencias en México hace posible identificar cinco principios fundamentales que tienen en común: 1) autonomía, 2) autosuficiencia y 3) diversificación productiva; 4) solidaridad y 5) la gestión sustentable de los recursos regionales. Nacen a partir de la necesidad de potenciar, inventar y desarrollar otras formas de vida activa (Barkin, 2004, p. 43; Barkin, *et al.*, 2019, p. 57; Collin, 2012, p. 301). Las mujeres originarias son actrices centrales en innumerables soluciones colectivas.

⁵ Alan Touraine define al proceso de *desocialización* como la disolución de los mecanismos de pertenencia a grupos y a instituciones capaces de perpetuar su integración y administrar sus transformaciones, pero que libera también una relación con una o uno mismo, una conciencia de libertad y de responsabilidad que era prisionera de los mecanismos institucionales cuyo papel era imponer a todos valores, normas, formas de autoridad y el conjunto de nuestras representaciones sociales. Esta doble disociación puede desembocar tanto en el debilitamiento (incluso la desaparición) del espacio propiamente social, como en el surgimiento de otras instituciones” (Touraine, 2005, pp. 30-31).

La Milpa Maguey Tierno de la Mujer, actualmente Alegría del Maguey (en adelante LAM) es una cooperativa de dieciséis mujeres campesinas y dos campesinos *hñahñus* de la localidad de San Andrés Daboxtha, municipio de Cardonal, en el Alto Mezquital Hidalguense (GEH, 2006). LAM elabora artesanalmente y vende néctar orgánico de aguamiel, también conocida como miel de maguey. Las socias iniciaron con sus procesos organizativos y de formación técnica a inicios de los años noventa con la asesoría de Enlace Rural Regional A. C. La cooperativa surgió para aprovechar el aguamiel producida en su comunidad, pues, en aquellos años, la no rentabilidad en la producción y venta del pulque en la región y la sobreproducción del aguamiel en la comunidad y en la región provocaron que en las unidades domésticas se tirara el aguamiel, entonces, con el objetivo de aprovechar este recurso es que nace el proyecto de elaboración de sirope de agave.

LAM tiene más de 30 años de experiencia organizativa y ha trastocado dimensiones económicas, sociales y culturales en las socias, tanto dentro como fuera de sus hogares. Es un referente a nivel comunitario, regional y estatal no sólo por su experiencia técnica y organizativa, sino porque han logrado formar una organización, casi completamente de mujeres, en un medio todavía hostil, no sólo dentro de los hogares, con las negociaciones familiares y las cargas de trabajo, sino también fuera de ellos, en la comunidad, en la región, haciendo frente a un sistema hegemónico poco favorable para su desarrollo. A pesar de ello, LAM contribuye a generar impactos positivos ambientales, económicos, sociales, políticos, culturales y de desarrollo personal. También están los lazos sociales que se han entretejido a partir de su proceso organizativo, caracterizado por el apoyo y la solidaridad, y que se ha fortalecido en el caminar del grupo siendo una pieza fundamental en su existencia y sobrevivencia. Las socias y los dos socios de LAM forman parte de un “nosotros” frente a los demás, son un grupo de personas que han compartido durante más de 30 años experiencias organizativas, técnicas, retos y dificultades. Indudablemente para las socias de LAM la búsqueda del bienestar económico es un objetivo indispensable, pero tampoco es el único puesto que el bienestar colectivo ha estado presente desde que decidieron formar la cooperativa, compartir su trabajo y perseguir un objetivo común.

La Flor del Valle o *Doni Ră Batha* (en adelante LFV) es una cooperativa artesanal constituida por catorce socias y un socio, todas originarias de la cultura *hñahñu* y procedentes de las comunidades de Ixmiquilpan y Cardonal. LFV comenzó sus procesos organizativos desde la década de los años setenta con la Unión de Artesanos, aunque formalizó su constitución legal en noviembre de 1983 como Sociedad Cooperativa de Producción Artesanal La Flor del Valle, inicialmente con 69 socias y tres socios de diecinueve comunidades de los municipios de Alfajayucan, El Cardonal, Ixmiquilpan y Tasquillo (Ramírez, 2004, pp. 18-28). Actualmente la cooperativa elabora y comercializa principalmente artesanías de ixtle (tejidas en telar de cintura o gancho), carrizo y prendas con bordados tradicionales *hñahñus*. El socio y todas las socias son maestras artesanas con experiencia de casi toda la vida, aprendieron el oficio desde muy jóvenes, en la práctica y en la cotidianidad de la vida del campo.

LFV nació en un contexto comunitario marcado por la marginación, discriminación y carencia; un contexto difícil económica, social y culturalmente (Ramírez, 2004; Robles, 1995). En los años setenta, el sector artesanal en el Mezquital era una fuente indispensable de ingresos, aunque también era uno de los sectores económicos más castigados y explotados por la dinámica comercial regional que favorecía al intermediario; además de que, quien era artesano, poseía la jerarquía social local más baja en la mayor parte de las comunidades de la región (Medina y Quezada, 1975) lo que “justificaba” la explotación y el despojo del oficio artesanal a través de la desvalorización económica, social y simbólica. Esta situación empeoraba por la inexistencia de organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil que dieran soluciones reales a estas condiciones. Y por si fuera poco, todo esto se vivía en medio de un contexto regional en el que las artesanas cotidianamente enfrentaban carencias económicas, alimenticias, de disponibilidad de los servicios básicos, de acceso a la tierra, por mencionar algunas. Precisamente LFV surgió para atenuar el problema del intermediarismo comercial, ya que las artesanas malbarataban sus artesanías frente al “coyote” o intermediario quien se quedaba con la ganancia por su trabajo, y aminorar las carencias extremas que enfrentaban las mujeres cotidianamente.

Es importante mencionar que desde el inicio la cooperativa ha estado conformada principalmente por mujeres, sólo ha habido unos cuantos socios. Han sido las *hñahñus* las que han luchado por sostener este proyecto durante más de cuarenta años. Las mujeres de LFV han encontrado en la organización y el *saber-hacer* un camino común para hacer frente a su contexto comunitario. Inicialmente la lucha de las mujeres fue para llevar un ingreso extra a la economía familiar y poco a poco la organización se convirtió en un medio para “tomar su lugar” en la familia, la comunidad y la sociedad.

Las dos experiencias expuestas surgieron en un medio rural complejo, dinámico y “hostil”. Ambas cooperativas comparten rasgos comunes, son mujeres *hañhñus* y campesinas con una experiencia organizativa más consistente; son mujeres que, “a través de su organización colectiva manifiestan formas de *resistencia* a la inserción / exclusión, llevando a cabo actividades y mecanismos de transformación social, económica y ecológica” (Barkin, et al., 2019, p. 55). Las dos colectivas muestran su papel activo en la transformación de la realidad que les ha sido impuesta y su organización se ha convertido en un factor determinante que nace y se reproduce en la colectividad, capaz de restaurar la insatisfactoria realidad, que no proviene de una comunidad primitiva, sino de una sociedad cuya herencia cultural e histórica representa un aliciente y un recurso social que coadyuva a su propia resistencia y a reestructurar sus procesos económicos, políticos, sociales y ambientales para responder a la dinámica de la realidad contextual (Barkin, et al., 2019). Es decir, a través de la organización productiva resignifican el trabajo y la participación de las mujeres campesinas y coadyuvan al fortalecimiento de la organización comunitaria, su identidad, su territorio y su cultura.

En LAM y LFV se manifiestan (en diferente grado y escala) principios de autonomía, solidaridad, autosuficiencia, participación democrática, diversificación productiva y gestión sustentable de los recursos locales. Generan empleo local para contrarrestar el éxodo, impulsan la preservación y la utilización sustentable de los recursos naturales y culturales de su comunidad, alientan la transmisión de conocimientos y saberes tradicionales a las generaciones más jóvenes, contribuyendo a preservar su cultura

étnica y campesina; promueven una *conciencia política*⁶ a través de sus procesos organizativos que se enmarcan en actitudes colectivas provenientes de una capacidad social para ejercer su poder popular y poder social a través de sus propios proyectos, decisiones, necesidades y capacidades.

Las dos son experiencias que han resistido y se han sobrepuesto a la omisión-presión del sistema hegemónico que alienta el desprecio, la omisión y la desvalorización de la cultura campesina, y más aún, de la mujer indígena y campesina; en otras palabras, no propicia las condiciones socio-culturales, económicas y ecológicas necesarias para la existencia e impulso de proyectos e iniciativas productivas locales con otras filosofías, otros valores, otras epistemologías, otros principios, otros conocimientos; en resumen, se enfrentan a un ambiente generalizado poco favorable para su florecimiento, en vez de esto, luchan por sobrevivir.

Esta resistencia-existencia tampoco se romantiza, generar ciertas transformaciones ha implicado costos muy altos para ellas, han tenido que lidiar con sobrecargas de trabajo, discriminación, exclusión, invisibilidad, no reconocimiento, pobreza de tiempo, soledad, estrés, etc. En general, la historicidad de las mujeres rurales parece indicar que el sistema y el Estado escinden de su participación de manera conveniente y utilitaria, con poco interés en su bienestar (Espinosa, 2015; Cumes, 2012; Segato, 2016a y 2016b). Las mujeres *hñahñus* de LFV y LAM quizá han aportado a la humanidad más de lo que somos conscientes, pero la realidad sugiere que su presencia ha sido subsumida, disimulada e inteligible en los términos del discurso hegemónico. La vida de las mujeres *hñahñus* forma parte de la historia de la mujer originaria de México y del supuesto tercer mundo, marcada por una representación social que responde a una definición cualitativa de la realidad que las coloca en posiciones convenientemente desventajosas frente a otros grupos sociales.

Aunque existe voluntad y compromiso de ciertas organizaciones indígenas y campesinas, como LFV y LAM, por resguardar o encontrar otras formas de producción

⁶ *Conciencia política* como conocimiento que implica la conciencia de su existencia y de su acción; es decir, de su poder de cambio (Barkin, et al., 2019, p. 44).

y reproducción social alternativas al sistema hegemónico, por parte del Estado mexicano, hay indicios de que su participación ha sido limitada y desfavorable, pues ha habido un “aparente” empuje hacia este tipo de organizaciones, lo que suscita un ambiente ambiguo y simplista alrededor de estas; la causa podría ser que, a algunos Estados, por intereses geopolíticos y económicos establecidos desde las estructuras de poder, no les interesa o no les conviene el impulso de estas organizaciones, además, “la economía pública es, por herencia histórica, jerárquica y autoritaria” (Singer, citado por Coraggio, 2009, p. 33). No obstante, las acciones e intereses basados en racionalidades liberadoras y solidarias no tienen que expresarse en el ámbito público estatal, porque el Estado, si bien no es monolítico, es el garante de las relaciones de dominación y explotación (Marañón, 2019, p. 33). A todas luces, los posibles esfuerzos del Estado para fortalecer a las organizaciones de las mujeres indígenas y campesinas no necesariamente han considerado sus necesidades, capacidades e intereses.

Pese al panorama poco alentador para el florecimiento de LAM y LFV, generan un aporte organizativo enmarcado en principios solidarios y hacen frente al *desperdicio de la experiencia social* (De Sousa, 2009) a través de la práctica de formas creativas y diversas de organización, producción y reproducción enmarcados en una ética solidaria y conciencia política que no atentan contra sus formas de vida, su cosmovisión, su territorio y la vida misma. Por otro lado, “cualquier proyecto emancipador debe liberarse de la mitología del progreso” (Rodríguez Lascano, 2017, p. 15), no obstante, “esto no implica que no exista relación con el sistema dominante” (Barkin, et al. 2019, p. 71), porque “lo local nunca es inconexo ni aislado o puro, como a veces se piensa” (Escobar, 2007, p. 288).

La realidad junto con su complejidad práctica dificulta a la mayoría de los proyectos e iniciativas indígenas y campesinas alejarse de la jaula hegemónica. De Sousa y Rodríguez (2002) explican que la viabilidad de las alternativas/opciones no capitalistas, por lo menos a corto y mediano plazo, dependen en buena medida de sobrevivir en el contexto de dominio del capitalismo. Así, demeritar algunas iniciativas que, aunque surgen y sobreviven dentro del capitalismo, pero que sugieren la construcción de otra filosofía productiva desde lo que se tiene y se puede, podría generar una visión

fragmentada de la experiencia social; “el criterio de (des) calificación encarna una especie de fundamentalismo alternativo que puede cerrar las puertas a propuestas que, aunque dentro del capitalismo abren las posibilidades de transformaciones graduales en direcciones no capitalistas y crean enclaves de solidaridad en el seno del capitalismo” (De Sousa Santos y Rodríguez, 2002, p. 21). ¿Realmente es posible empujar a estas colectivas sociales a un fundamentalismo que difícilmente es posible llevarlo a la práctica en la cotidianidad? LAM y LFV son organizaciones que manifiestan factores de resistencia y transformación frente a las fuerzas hegemónicas del mundo global, pero también conviven y compiten con estas, así, de una u otra manera, también dependen de ellas.

Hay un punto fundamental en el análisis, y es que mientras mayor sea la dependencia de los sistemas industrializados capitalistas, mayor es el grado de enajenación y hegemonía ejercidas, por lo que dificulta llegar a la conciencia (política y de clase) necesaria para gestar coaliciones transformadoras (Barkin et al., 2019). LAM y LFV han logrado gestar una coalición transformadora a partir de los recursos de su territorio y del trabajo femenino, y para ello, fue necesario el desarrollo de su conciencia y capacidad política, factores fundamentales en la toma de decisiones para su sobrevivencia como estrategia de producción y de reproducción a través de su experiencia creativa-organizativa para superar algunas dificultades a nivel comunitario y nacional.

LFV y LAM son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Por lo tanto, amerita contribuir a que sean consideradas alternativas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida y argumentada, esto favorecería a crear las condiciones para “abstraer la realidad oculta” y ampliar el mundo de las experiencias creíbles en este mundo y tiempo, ayudando, a su vez, a ampliar la realidad y dilatar el presente y aumentar las posibilidades de experimentación social en el futuro. Entonces, se trata de fortalecerlas, hacerlas presentes, que sus experiencias, sentires, resistencias, formas de vida, fortalezas, sueños y batallas se pongan sobre la mesa; que sean visibles y se resignifique su presencia. En general, se trata de abstraer su existencia de la aparente *no-existencia*, con esto se podría contribuir a generar las condiciones para mejorar su

bienestar, además, contrarrestar el “achicamiento del presente” y el desperdicio de la experiencia social de las mujeres indígenas y campesinas al reconocer y revalorizar su existencia y potencialidad.

En este sentido, Arturo Escobar (en Cusicanqui, et al. 2016) propone interpelar por el reconocimiento de la diversidad cultural (saberes, culturas, formas de producir, modos de vida, tecnologías autóctonas, lenguas, etc.) y por concepciones “otras” de la realidad. Esta interpelación encuentra sus bases, ya no simplemente en una complejidad teórica, sino en una urgencia humanitaria mundial por las crisis que ya se mencionaron en donde las mujeres y la niñez aparecen como las más afectadas. Esta urgencia por la ampliación del campo epistémico, por el diálogo sin subsunción entre diferentes construcciones de la realidad, es una cuestión de crisis humanitaria, de sobrevivencia de la vida misma, de apuesta por la vida.

Las crisis ponen retos importantes, no sólo a las experiencias aquí expuestas, sino a la sociedad en general. En el ámbito educativo, académico se debe estar atenta (o) a las necesidades y aspiraciones de las y los ciudadanos y teorizar a partir de ellas. Se trata de reconocer y resignificar la diversidad de epistemes y formas de vida en el mundo: fortalecer su existencia y potencialidad que puede devenir en prácticas y regímenes de representación alternativos y autónomos (Escobar, 2007) como LFV y LAM; “buscar formas más ecológicas, más democráticas, más justas, más anti-patriarcales, etc. que nos permitan re-pensar el presente y el futuro hacia una nueva civilización (Grosfoguel, 2016, p. 164).

Las mujeres *hñahñus* de LFV y LAM han resguardado “alternativas de ser y hacer” (Escobar, 2007, p. 32), entonces, amerita revalorizar, visibilizar y coadyuvar al fortalecimiento de estas iniciativas con la experiencia y el potencial transformador; contribuir a su fortalecimiento como opciones más consistentes, de lo contrario, probablemente el sistema hegemónico, se quiera o no, “gane más terreno” sobre ellas. Es indispensable condenar y luchar contra los “borramientos y marginaciones que el sistema busca perpetuar y naturalizar, reivindicando su existencia” (Cejas, 2022, p. 189). En el caso de las mujeres de las cooperativas LFV y LAM, este fortalecimiento tiene que

considerar tres precisiones que Espinosa (2015) advierte con mucha claridad y contundencia:

“[...] uno su papel nutricional y atento con el “otro” se cumple en un contexto adverso: un campo empobrecido, feminizado, desjuvenizado y envejecido; dos, valorar los saberes de estas actrices ignoradas e interiorizadas socialmente no implica suponer que ya tienen la alternativa, sino contribuir a que germine la semilla de otras formas civilizatorias que ellas han mantenido viva; tres, no sería justo que el ambientalismo humanista que se abre paso conduzca a depositar en las mujeres la responsabilidad y el costo económico y social que implica seguir cuidando “generosamente” del otro. No, potenciar sus saberes y experiencias exige deconstruir las desigualdades que su entrega conlleva” (Espinosa, 2015, p. 164).

Para la primera y la tercera advertencia, es necesario esforzarnos por desentrañar y ser conscientes de las tramas opresivas que enfrentan las mujeres *hñahñus* de LFV y LAM a través de intentar des-ocultarlas y de-construirlas. Esto implica un análisis cuidadoso que las pone a ellas, sus sentires y sus memorias en el foco de atención para descifrar cómo es que la construcción social que las cruza genera, para ellas, más violencias que para otros grupos sociales. El desinterés y la no-consciencia de las tramas opresivas también es una forma muy perversa de violencia estructural.

La segunda advertencia implica hacer una visibilización y valorización simbólica, productiva, cultural, epistémica, política, etc. de las mujeres *hñahñus*, sin anteponer, nuevamente, los intereses sistémico-hegemónicos. Es decir, como afirma Espinosa (2015): no se trata de poner una “carga” más sobre sus hombros para la construcción de alternativas, más bien, la construcción significa de-construir para “ver” realmente las semillas de otras formas civilizatorias que ellas mismas han mantenido vivas desde siempre. Intentar ver lo que es “subalterno” sin considerar la jerarquía de subalteridad.

Para “ver” y deconstruir de manera crítica la realidad que les ha sido impuesta a estas mujeres, es necesario empezar por cuestionarse: ¿Es posible ver lo que es “subalterno” sin tener en cuenta la jerarquía de subalternidad? ¿Cómo generar otras formas de representar múltiples realidades sin reducirlas al modelo hegemónico? Y volvemos a la pregunta del inicio de Foucault: ¿Qué no es visible para hacerlo visible? ¿Qué hay en ese lugar perfectamente inaccesible, ya que está fuera de cuadro, pero exigido por todas las líneas de la composición? (Foucault, 1968, pp. 21 y 22).

Por todo lo anterior, las organizaciones LAM y LFV aparecen como construcciones colectivas con presencia de factores de resistencia, permanencia, transformación y reproducción ligados a una cultura y a un territorio, pero que conviven y compiten con el sistema hegemónico. Entonces, buscando ampliar, visibilizar y revalorizar la experiencia social presente y contra-hegemónica de las mujeres *hñahñus* y contrarrestar el desperdicio de la experiencia social surgen las siguientes **preguntas de investigación**: ¿Cuáles son las dimensiones ocultas que la *razón indolente* patriarcal, colonial y neoliberal sustrajeron de LAM y LFV? ¿Cómo es que el sistema invisibiliza a las mujeres indígenas y campesinas de LFV y LAM? ¿Por qué gran parte de la experiencia social de estas mujeres es ininteligible y no reconocida? ¿Cómo es que el sistema estimula la *no-existencia* de organizaciones como LFV y LAM? ¿Cómo es que la construcción social hegemónica posiciona a las mujeres indígenas a una relativa jerarquía tan desventajosa frente a toda la estructura social? ¿Cuáles son las condiciones, necesidades, oportunidades y posibilidades de las organizaciones LFV y LAM? ¿Cuáles son los aportes productivos, epistémicos, sociales, culturales y económicos de las mujeres *hñahñus* de LAM y LFV en tanto alternativas al sistema hegemónico? ¿Cuáles son los procesos y las transformaciones sociales, ambientales, económicas y culturales que las organizaciones LAM y LFV han generado en sus unidades familiares y en su comunidad?

Partiendo de las interrogantes, el **objetivo general** que se plantea es identificar y analizar las dimensiones y los aportes (productivos, sociales, culturales, económicos, epistémicos y políticos) que generan y constituyen las mujeres *hñahñus* de las cooperativas de LFV y LAM y que la razón hegemónica patriarcal, colonial y neoliberal sustrajo, esto permitirá desentrañar las dimensiones ocultas o ininteligibles y hacer una revalorización heterogénea de sus formas de vida para contribuir a su bienestar y a fortalecer su existencia y potencialidad en tanto alternativas al sistema hegemónico.

Los **objetivos específicos** son: 1) identificar las condiciones, necesidades, oportunidades y posibilidades de las mujeres de las cooperativas de LFV y LAM; 2) identificar las dimensiones ocultas que la razón hegemónica sustrajo de LAM y LFV; 3) mostrar cómo es que la construcción social hegemónica posiciona a las mujeres

indígenas y campesinas de LFV y LAM en una relativa jerarquía desventajosa frente a toda la estructura social; y 4) identificar los procesos y las transformaciones sociales, ambientales, económicas, epistémicas, políticas y culturales que las organizaciones de LFV y LAM han generado en sus unidades familiares y en su comunidad.

La **hipótesis** propuesta es que en la actualidad existen asimetrías que subyacen una jerarquía de superioridad y poder con relación al paradigma hegemónico, por lo tanto, en la experiencia social presente, existen dimensiones y categorías de análisis ocultas que le fueron sustraídas, estimulando la *no existencia* y que, en este estado, forman parte del “desperdicio de la experiencia social”. LAM y LFV son construcciones colectivas con presencia de factores de resistencia y potencial de transformación y reproducción ligada a una cultura y a un territorio. Por lo tanto, identificar y analizar estos factores visibilizará su experiencia y sus aportes en la construcción de alternativas (productivas, sociales, culturales, económicas, epistémicas y políticas) al sistema hegemónico coadyuvando a revertir el desperdicio de la experiencia social de las mujeres indígenas y campesinas a través de la ampliación y fortalecimiento de su existencia y potencialidad.

En el capítulo dos se presenta una breve discusión desde la teoría descolonial y los feminismos del Sur, ambas aportan categorías de análisis fundamentales para abordar la problemática planteada, es decir, cómo desentrañar las violencias que el sistema constituye para las mujeres indígenas y campesinas, y a la vez, hacer visible su existencia y potencialidad. Posteriormente, se hace referencia al espacio local como una categoría importante para el desarrollo de alternativas sistémicas en el marco de las crisis actuales. Finalmente, este capítulo presenta el andamiaje teórico general o la ruta metodológica que se construyó a lo largo de la investigación; por último se precisan las herramientas metodológicas que se utilizaron en el trabajo de campo.

A partir del capítulo tres se muestran los resultados de esta investigación. En este capítulo se presentan los antecedentes organizativos de LFV y LAM para entender los principales problemas económicos, sociales, culturales y políticos que enfrentaron las *hñahñus* cuando empezaron a organizarse, permitiendo una comprensión más precisa sobre cómo se ha concretizado el orden establecido cuando se es mujer indígena y

campesina. También se aborda, mediante su historia, cómo es que a través de la organización productiva estas mujeres empezaron a ampliar el margen de sus oportunidades a pesar de todos los costos que esto conllevó y del entorno desventajoso.

En el capítulo cuatro, mediante una perspectiva epistémica feminista, se expone cómo es que históricamente las mujeres *hñahñus* han confrontado al orden patriarcal, colonial y neoliberal a través de los recovecos o las fisuras sistémicas y una lucha constante desde la cotidianidad, pero con costos muy altos para ellas. En el capítulo cinco se advierte la *feminización de lo rural* a partir de la vida de las cooperativistas, esto es, mediante un recorrido general en sus historias de vida, se devela cómo es que las dinámicas globales-locales siguen demandando la presencia y el trabajo de las mujeres en sus distintas etapas de vida, pero normalmente es un trabajo no reconocido ni valorado. En el capítulo seis, se muestran las dimensiones femeninas *hñahñus* de construir el territorio a través de una revalorización heterogénea de la tecnología agrícola tradicional y artesanal de la cual ellas son gestoras y herederas. De manera general, este apartado muestra la importancia de la práctica campesina y artesanal milenaria de las *hñahñus*, su importancia y sus implicaciones. Todos los capítulos de resultados involucraron distintas escalas temporales y espaciales. Finalmente, están las conclusiones.

Resta comentar que esta investigación fue una exquisita trayectoria muy sentida, vivida y acompañada. He aprendido, junto con las mujeres de LFV, LAM y demás personas involucradas que “la investigación se trata de aprender a escuchar, de construir con ellas, de develar situaciones, de hacerlas visibles, de compartir el lamento y la resistencia, dejarme transformar” (Vázquez, 2022: 69). En todo este camino se priorizó la voz de las *hñahñus*, expresar sus memorias, sus sentires y el desenvolvimiento de su vida cotidiana; escuchar y devolver algún pensamiento, alguna idea, algunas reflexiones que inviten a vislumbrar otros mundos posibles, más compasivos. Para proteger el anonimato de las y los participantes, los nombres fueron modificados. Las mujeres originarias no son mujeres pasivas, esta investigación intenta contar otras memorias, otros discursos y otras maneras de representación. Las *hñahñus* son mujeres creativas, resilientes, trabajadoras, que generan soluciones en la medida de sus posibilidades y de su entorno.

CAPÍTULO 2: AMPLIACIÓN DEL CAMPO EPISTÉMICO: ALCANCES Y LIMITACIONES DE UNA MIRADA COMPREHENSIVA ¿DEL SUR? LA ESCUELA DESCOLONIAL Y LOS FEMINISMOS DESDE EL SUR

Citan Ramírez y Arellano (2009, p. 52) que frente al trasplante de modos de vida remotos por el “progreso” a través del mercantilismo, el colonialismo y el imperialismo, se instituyeron muchas tramas de no contemporaneidad que provocaron ruinas por los cuatro rincones del mundo; se ha arrasado con formas muy antiguas de vida con sus propias expresiones espacio-tiempo-territorio-sociedad-cultura. Cusicanqui (2010) problematiza el colonialismo y el mestizaje al proponer la existencia en paralelo de múltiples diferencias culturales en un mismo espacio y tiempo, que no se funden sino antagonizan o se complementan, un presente confuso y enmarañado envuelto de epistemes indias que se yuxtaponen a una colonialidad y modernidad capitalista; así, se reproducen las relaciones desde la profundidad de un pasado y se relaciona con otras realidades de forma contenciosa. Sin embargo, en la actualidad es evidente la tendencia progresiva y creciente hacia la modernización mercadócrata homogeneizante, en donde “irrumper imágenes dialécticas y constelaciones impensadas” (Cusicanqui, 2018, p. 63), los pasados aún no digeridos por la lógica dominante que perviven en la vida diaria, en la cotidianidad de la vida común en donde el “*ethos* abigarrado, *ch’ixi*, barroco les opuso y les opone resistencia” (Cusicanqui, 2018, p. 68).

¿Cómo contrarrestar las ausencias o los borramientos sistémicos? ¿Cómo desentrañar las tramas opresivas que interseccionan a las mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares del Sur Global? Hay una evidencia clara y contundente: “la invisibilización mata” (Ribeiro, 2023), entonces, queda impulsar la realidad fáctica de la heterogeneidad: las luchas indígenas, feministas, medioambientales, la eclosión de comunidades de vida que se inspiran en epistemes indias, ecologistas; todas ponen al desnudo la táctica fallida del discurso homogeneizador (Cusicanqui, 2018), pero que redobla esfuerzos, está vigente, latente, sigue avanzando. De manera general, este capítulo abordará las preguntas anteriores para ir construyendo el planteamiento teórico-metodológico en el análisis de las experiencias de las mujeres *hñahñus* de las cooperativas de LFV y LAM.

2.1 La Otrificación del Sur Latinoamericano

La discusión teórica en América Latina acerca del principio de *inclusión-exclusión* y *campo de visibilidad* del paradigma hegemónico no es nueva, varios autores ya habían hablado de esto desde antes de la mitad del siglo pasado y está vinculada a la teoría crítica sobre la colonización-descolonización que, para Cusicanqui (2010), las reflexiones más tempranas en Latinoamérica provienen de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India, de pensadores alternativos que teorizaron la experiencia de la descolonización africana y otras múltiples vertientes latinoamericanas pioneras. Por ejemplo, entre los aportes académicos de esta discusión en Latinoamérica están los de Leopoldo Zea (1953) y su conciencia “Latinoamericanista”; Paulo Freire (1970) con “Pedagogía del oprimido”; Fals Borda (1970) con “Ciencia propia y colonialismo intelectual”, la “Filosofía de la Liberación” de Enrique Dussel (1979); “Oprimidos, pero no derrotados” de Silvia Rivera Cusicanqui, (1984) y la Teoría del Control Cultural (Bonfil, 1988), sólo por mencionar algunos.

Más reciente, están los autores descoloniales con propuestas teóricas como “La invención del Tercer Mundo, Construcción y Deconstrucción del Desarrollo” (Escobar, 2007); “La colonialidad del poder” (Quijano, 2014); “Pensamiento Crítico y matriz Decolonial” (Catherine Walsh, 2005) “El Giro Decolonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007); “Colonialidad y Género” (María Lugones, 2008); “Una Epistemología del Sur” (De Sousa, 2009); la “Desobediencia Epistémica” (Mignolo, 2010); entre otros. Todos ellos sugieren “epistemicidios” o “racismo epistemológico” (Grosfoguel, 2013); “culturas marginales” (Zea, 1998).

Desde la teoría económica surgió en los años sesenta y setenta la Teoría de la Dependencia (Cardoso y Faletto, 1967) que pusieron en entredicho los supuestos del paso o “integración” de una economía tradicional a una economía industrial-moderna para alcanzar crecimiento económico y, por lo tanto, la superación del supuesto “subdesarrollo” o “no-desarrollo” de la región Latinoamericana; más aún, los autores dejan entrever la situación de dependencia y subsunción del proceso de mejoramiento de las condiciones sociales de Latinoamericana a partir de la ordenación de variables

económicas que presentan los países centrales o centros económica y políticamente hegemónicos como modelos ideales.

A su vez, la teoría descolonial pone en el centro de atención el hecho de que, desde la invasión de Europa a tierras Mesoamericanas, se gestaron dos procesos fundantes del nuevo orden social mundial, por un lado, la codificación de las diferencias biológicas entre conquistados y conquistadores, diferencias que con la idea de *raza*, se fueron convirtiendo en una estructura social jerárquica, un orden social que ubicaba a unos en una supuesta situación connatural de inferioridad respecto a los otros, una biologización de la desigualdad entre colonizadores y colonizados (Segato, 2015). Por otro lado, la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno del capital y del mercado mundial, esto es, una apropiación del colonizador de los medios de producción del territorio invadido (Quijano, 2014). En términos generales, hubo una división racista de la sociedad y del trabajo con base en la imposición del nuevo paradigma en donde la cultura occidental era, bajo sus supuestos, superior frente a todas las demás, lo que justificó el arrasamiento de las culturas nativas (Florescano, 1997; Quijano, 2014; Segato, 2015).

Entonces, “en Latinoamérica los saber-hacer contextualizados de los grupos sociales locales o autóctonos fueron desvalorizados desde las colonizaciones, colocados en posición relativa desventajosa, pero en este caso fue necesario enfrentarlos con un cierto ideal de conocimiento, por lo cual su desvalorización ha sido relacionada con la ciencia y tecnología importadas que los sustituyeron” (Ramírez, 2007, p. 182). Así, la tecnociencia se convirtió en un arma muy poderosa al servicio de los sistemas de dominación y colonización (Morin, 1994; Vessuri, 2004; Grosfoguel, 2013; Walsh, 2015); de restrictividad, de eliminación de la heterogeneidad a través del distanciamiento social y la exclusión (Vessuri, 2009, p. 184); de cálculos que frecuentemente no se relacionan con las condiciones sociales reales (Escobar, 2007).

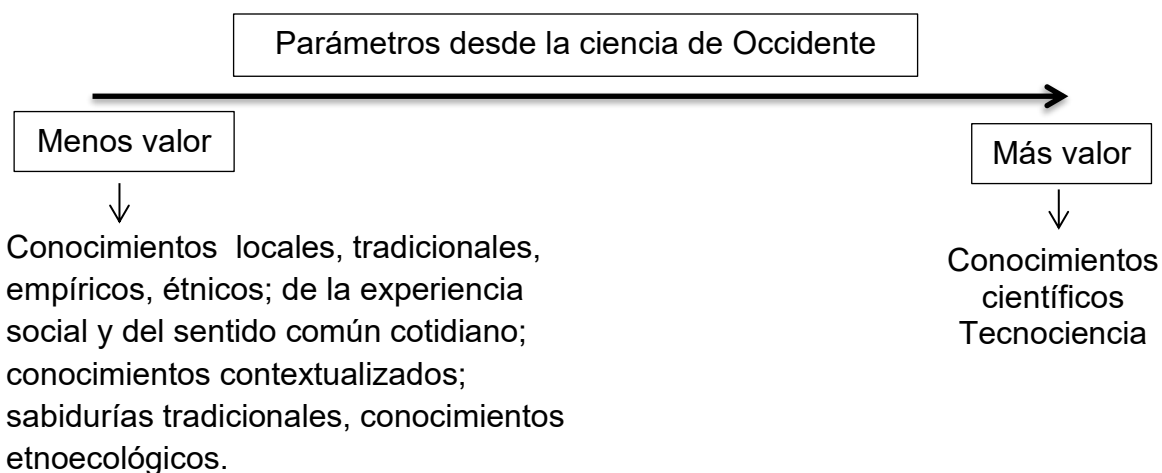
El nuevo orden que se estableció en Latinoamérica después de la invasión europea dio paso a la “colonialidad del saber” (Quijano, 2014) que propició la existencia de saberes y culturas avasalladas (Marcos, 2010). Esto significa que ciertas identidades fueron y

han sido silenciadas y desautorizadas en el sentido epistémico, al mismo tiempo que otras fueron fortalecidas (Ribeiro, 2023, p. 38). Las comunidades campesinas e indígenas, de manera general, fueron reducidas a una referencia negativa, a un símbolo de “atraso”, negando absolutamente su creatividad en cualquier campo, sea artístico, técnico o productivo. En donde quiera que existió cualquier otro modelo de conocimiento diferente al científico pasó a ser ilegítimo o impotente; hubo un traslape de la cultura occidental bajo el supuesto de los conocimientos científicos como los únicos válidos, verdaderos y absolutos frente a otros, según su conveniencia (Vessuri, 2004; Ribeiro, 2023). Peor aún para las mujeres racializadas, de color, indígenas, campesinas y de sectores populares, pues su identidad e intelecto se ha construido con relación a múltiples tramas opresivas y esto ha tornado un camino aún más difícil para ellas (Ribeiro, 2023).

Junto al ideario colectivo establecido y adoptado del supuesto “atraso e ignorancia” de las comunidades indígenas y campesinas, se constituyó otro calificativo desvalorativo muy poderoso y es que la lógica de la racionalidad económica se asentó en los criterios de productividad capitalista y el crecimiento económico fue el objetivo racional incuestionable (Leff, 1998; De Sousa, 2009), entonces, desde estos parámetros las actividades productivas tradicionales fueron convertidas, calificadas y cualificadas por una falsa “improductividad” y “poco dinamismo” (Ramírez, 2007; Escobar, 2007; Mies y Shiva, 2014).

Por lo tanto, en Latinoamérica, desde el periodo colonial, y después con el discurso del desarrollismo se priorizó el axioma del modelo occidental de “modernidad y desarrollo” como arquetipo para alcanzar el bienestar humano. Este paradigma está basado en una racionalidad económica (Leff, 1998) con el crecimiento económico, la industrialización y la “modernidad” como ideales sociales para lograr el bienestar (Escobar, 2007; De Sousa Santos, 2009; Walsh, 2015) y ya entrado el siglo XXI, la globalización mundial y la hegemonía de la economía financiera (Touraine, 2011). Si la sociedad capitalista moderna favorece las prácticas en las que predomina el conocimiento científico, al ser favorecidas, la “ignorancia” de estas propicia un estado relativo de descualificación con costos sociales y ambientales muy altos (Ver figura 1).

Figura 1: Desvalorización de las epistemes Mesoamericanas a partir de la Colonia



Fuente: elaboración propia con base en Hernández-Xolocotzi (1971); Ramírez, 2007; Vessuri, 2004; Toledo y Barrera, 2008; Toledo, et al., 2001; Boege, 2008).

Este discurso y estas representaciones, dice Escobar (2007, pp. 22-23) subyacen una violencia simbólica que mediatiza ciertas formas de conciencia social y dan forma a los modelos de imaginar la realidad e interactuar con ella. Así, la representación de la subjetividad no privilegiada ligada a la pobreza, suciedad, analfabetismo, etc. legitimó convenientemente el ejercicio del poder sobre el supuesto “Tercer Mundo”. Toda la institucionalidad y el aparato del desarrollismo generaron jerarquías para desplazar subjetividades y modos de vida no-convenientes en el orden de las cosas que se impuso, como algunas sociedades autónomas y autogestivas campesinas e indígenas. En resumen, el imperialismo de la representación refleja las relaciones estructurales e institucionalizadas del ejercicio del poder (Escobar, 2007, p. 276).

Reapropiados e introyectados los supuestos anteriores, se tornaron el objetivo a perseguir por las sociedades latinoamericanas, esto, además de poner el foco de atención en la responsabilidad de Occidente, también muestra la propia responsabilidad de los grupos sociales de Latinoamérica impregnados por el *ethos* del intelectual colonizado (Cusicanqui, 2010 y 2018; Cusicanqui, et al., 2016). Sin embargo, frente a las crisis y al fracaso del paradigma mercadócrata, es evidente la necesidad de virar a formas alternativas de organización social y económica (Bartra, 2009; Barkin, 2012;

Rodríguez Lascano, 2017). Escribe Barkin “Desde la academia [...] proponer nuevos paradigmas que trasciendan las disciplinas que han evolucionado para respaldar al sistema actual [...] en las prácticas ancestrales de las comunidades campesinas e indígenas, así como en sus formas actuales de organización y comportamiento, se hallan algunos de los principios para la construcción de otras sociedades (Barkin, 2012, p.1).

También, desde la academia es necesario replantear la relación entre la ciencia y su contribución positiva o negativa al bienestar social; cuestionar ¿hasta qué grado, desde los espacios académico, contribuimos por la construcción de alternativas o somos cómplices del sistema? (Barkin, 2012). En el marco de estos cuestionamientos está la necesidad de que “[...] la ciencia social –junto a varias otras– debería enfocarse en crear las herramientas conceptuales, técnicas y materiales que permitan resistir el saqueo, tanto de recursos materiales como de personas (manos, cerebros) o, por lo menos, ayudarnos a sobrevivir a él” (Cusicanqui, et al., 2016, p. 3), pues hay conceptos que se vuelven estériles, obsoletos e incapaces de responder a las demandas que va dictando la realidad social (Segato, 2015, p.70).

Como se mencionó antes, desde el siglo pasado, se han ido puliendo miradas comprehensivas desde el Sur. Estas voces insinúan una violencia epistémica y reclaman una democracia intelectual (Aubry, 2011, p. 75). Una diversidad de enfoques sociales desde la *zona del no-ser* (Grosfoguel, 2011) y que sugieren comprender la complejidad de los procesos históricos y ontológicos de Latinoamérica colonizada, es decir, la aprehensión de la experiencia histórico-social de los territorios, de sus especificidades, de las perspectivas, las experiencias y los conflictos a partir de las experiencias locales. En esta diversidad de enfoques está la mirada descolonial como “una herramienta de deconstrucción” (Segato, 2015, p. 31) que propone un viraje hacia estructuras diversas epistémicamente frente al canon epistemológico occidental (Grosfoguel. 2011).

No obstante ¿Cómo desentrañar las estructuras del poder? ¿Cómo empujar una resistencia significativa frente a las fuerzas hegemónicas? ¿Se puede tal resistencia? ¿Cómo se lleva a la práctica? ¿Cuáles y en dónde están las resistencias

contrahegemónicas? Nakata (2010) expone quizá una de las principales limitantes de la teoría descolonial:

“Todos estamos también insertos en la epistemología occidental a través de la experiencia histórica, de la cristianización, el idioma inglés, de las intervenciones e interacciones con las instituciones coloniales y contemporáneas; a través de la educación formal, del uso de tecnología de la cultura popular, de la adhesión a las leyes, al mundo laboral, a los valores democráticos, etc. Esto es también familiar y reconocible y podemos aceptarlo, rechazarlo, asimilarlo, domesticarlo, usarlo, subvertirlo; pero a pesar de todo estamos constantemente relacionados con ello, mientras avanzamos en un constante proceso de interminables, y a menudo inconscientes negociaciones entre estos puntos o marcos de referencia para ver, comprender y conocer al mundo (Nakata, 2010, pp. 15-16).

Sin embargo, la descolonialidad no sólo es una teoría, es una práctica y un *ethos* propio del mestizaje anclado en la experiencia del insulto racial, la negación y el despojo (Cusicanqui, 2018). De tal suerte, frente a la realidad fáctica de la colonialidad, no se puede cerrar los ojos, negar las voces descoloniales, quitarlas de los análisis, hacer caso omiso u hacerse de la vista gorda por su conflicto e incomodidad. De lo que se trata es empujar “otros” caminos; pero ir con cuidado es fundamental pues “no abrir las posiciones teóricas a discusiones más complejas ocasiona que la dinámica de la *interfaz cultural* esté a favor del orden de cosas occidental y a su manera de definir lo que debería ser la oposición indígena” (Nakata, 2010, p. 17). Es decir, en el mismo terreno epistémico en donde están las “opresiones”, también están las resistencias, por lo tanto, es necesario descubrir y construir los diálogos. En la discusión, no todo es blanco o negro; bueno o malo; occidental- no occidental; va mucho más allá, dicen Grosfoguel y Ochoa (2016):

“[...] parte del tema de descolonizar, es movernos a estructuras de producción de conocimientos transdisciplinarios, pero también a estructuras epistémicas que sean diversas epistémicamente, que rompan con el racismo-sexismo epistémico de la universalidad occidentalizada; cuando miremos los problemas y no las disciplinas y le imprimamos ecología de saberes⁷ a todo lo que estamos estudiando, damos un paso a descolonizar”

⁷ Más adelante se explica esta categoría analítica.

Es decir, no se trata de limitar, simplificar y dicotomizar la realidad y parcializar los dichos; debemos aprehender una mirada teórica con sus alcances y limitaciones, para ello es fundamental también reconocer y discutir, en este marco de la colonialidad-descolonialidad, la responsabilidad desde el mismo Sur, en el “colonialismo interno”, en qué tanto hemos contribuido o no a la reproducción del paradigma hegemónico. Se trata de superar el discurso redentor, victimizante, de rescate, del sentido absolutista simplista de la “verdad” indígena frente a la “espantosa” verdad de los coloniales, se trata de trabajar en el ejercicio de empujar y visibilizar la diversidad.

La mirada descolonial aparece provocativa, sugerente, porque se autodefine como una postura teórica que -dice- intentar no subestimar culturas, saberes, regiones, razas. Intentar porque, “toda la producción del conocimiento sobre pueblos indígenas aún opera dentro de un conjunto de relaciones sociales más amplio que racionaliza, justifica y trabaja para operacionalizar un complejo aparato de acciones burocráticas, administrativas y disciplinarias que continúan confinando las vidas de los indígenas” (Nakata, 2010, p. 12). Sin embargo, caminar sobre un camino ya parcialmente “advertido” puede abrir más diálogos, argumentos y empujar, tal vez, a otros discursos teórico-prácticos pues: “[...] aportar relatos de relaciones a las que los “conocedores” situados en posiciones sociales más privilegiadas no prestan atención [...] no es una manera indígena de hacer conocimiento. Más bien argumenta a favor de lo que Harding llama “fuerte objetividad” (Pohlhaus, 2002, citado por Nakata, 2010, p. 19).

La descolonialidad no sólo es algo que implique y responsabilice a occidente y el exterior, sino también el interior, “el occidente que llevamos dentro” (Grosfoguel, 2016, p. 165). En el norte hay sur, y en el sur, hay norte, entonces, “[...] vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente de poder” (Segato, 2014, p. 86) y que lucha por “[...] no invisibilizar lo que es minoritario o lo que ha pasado a ser menos hegemónico” (Espinosa Yuderks, et al., 2014, p. 36). Lo descolonial trata de inventar el lenguaje adecuado a este hibridismo (Escobar, 2007: 9) y ser “medios de lo visible y lo invisible” (Foucault, 1968, p. 13) buscando nuevos lenguajes de valoración.

La descolonialidad impulsa un diálogo sin subsunción entre la diversidad de epistemes, una de-construcción y construcción-visibilización de las alternativas presentes que precisan un entendimiento de las limitaciones de los paradigmas vigentes para identificar los caminos alternativos ofrecidos por otros paradigmas, otras epistemologías (Barkin, 2012); una resistencia que lucha por los símbolos, los significados, las subjetividades, por el reconocimiento de la heterogeneidad cultural (Escobar, 2007). La descolonialidad se trata de tener claras las estructuras de dominación y emanciparlas; “[...] revolucionar la episteme. Crear un campo de juego entre la herencia europea y la herencia propia, en el que podamos, con autonomía, recrear un pensamiento y un gesto capaz de superar el *doublé bind* o la esquizofrenia colonial” (Cusicanqui, 2016, p. 4). También precisa “[...] tomar en cuenta a la gente en la solución de problemas, reconocer como válidos sus conocimientos y colaborar con ellos en la construcción de soluciones” (Barkin, 2012, p. 9). Es decir, hay un elemento importante en esta propuesta teórica en la que, la mayoría de los autores coinciden: el reconocimiento y la importancia de las epistemes indígenas en la apuesta por caminos “otros”.

La escuela descolonial trata de “imaginar alternativas, cambios de rumbo, otras formas de representar y diseñar nuestras múltiples realidades sin reducirlas a un patrón único ni a un modelo cultural hegemónico” (Escobar, 2007, p. 12). Pero para llevarla a la práctica, la deconstrucción y reconstrucción deben ser simultáneos para generar regímenes de representación alternativos, más autónomos que puedan devenir en prácticas alternativas (Escobar, 2007, pp. 40-41). Construir identidades y epistemologías fuertes con meta-narrativas sólidas (Grosfoguel, 2012, p. 11)⁸. Hacer visibles otras formas que no se adaptan nítidamente al mercado (Benería, 1999, p. 15), o bien, subordinar al mercado a objetivos sociales y verdaderamente democráticos (Benería, 1999, p. 39). Alejarse de la apariencia racional que no concuerda con la realidad (Escobar, 2007, p.

⁸ La decolonialidad no implica sólo la zona del no-ser, es un todo complejo, occidental o no. Escribe Grosfoguel: “la desconstrucción, des-esencialización y des-totalización radical son métodos fundamentales de descolonización dentro de la zona del ser, que siempre y cuando no se extrapolen al pensamiento crítico de los sujetos colonizados para descualificarlos, constituyen un paso importante para que los sujetos imperiales comiencen un proceso descolonial” (Grosfoguel, 2012, p. 12).

190),⁹ devolverle al lenguaje su carácter vivido (Foucault, 1968) a través de la integración de las realidades expulsadas por la ciencia clásica (Morin, 1994, p. 49) y aminorar, o al menos hacer visible el racismo institucional (Grosfoguel, 2016) y el desarrollismo institucional (Escobar, 2007).¹⁰

Ir construyendo “una comunidad epistémica otra: conocer y saber en el mundo desde el lado oculto” (Marcos, 2011, p. 785), “restituir la visibilidad a lo que permanece más allá de toda mirada” (Foucault, 1968, p. 17); construir los propios modelos sociales y culturales (Escobar, 2007, p. 25) y crear a partir de nuestras desventajas [...] una construcción social que podemos ir superando (Cumes, 2008, p. 268). El camino se dice fácil, pero no lo es, en la medida que se avanza, se van abriendo puentes. En este sentido, es fundamental, comenta Domingues (en Cusicanqui, 2016, p. 6) iniciar con “reconocer y saludar este tipo de entendimiento, sin llevarlo, sin embargo, tan lejos como para negar tal o cual disciplina [...], es necesario develar los mecanismos que producen la dependencia como modo de enfrentarla en lugar de simplemente afirmar continuidades coloniales o de cualquier otra naturaleza, que impulsan un discurso sin ser capaces de explicar cómo, de hecho, se procesa esa subalteridad”. A la par, es conveniente mostrar que “todavía existen fuerzas extraordinarias que enfrentan la imposición de una forma de vida concebida exclusivamente en términos capitalistas” (Federicci, 2010, p.19). De Sousa (2009) da algunas pistas de cómo identificar y contribuir a revertir los mecanismos de esta posible subalteridad, más adelante se abordará este punto.

2.2 La episteme del expurgo¹¹ y los feminismos del Sur: una sociología de las visibilidades

⁹ El discurso académico y profesional re-elabora la realidad mediante un aislamiento y alejamiento del contexto “real” de la realidad en que surgen los problemas y “traslada” esta realidad a las “formas institucionales”, su manera de expresar y actuar (Escobar, 2007, p. 191).

¹⁰ La institucionalidad que hace posible el discurso y la práctica del sistema hegemónico patriarcal, colonial y capitalista. Dice Escobar (2007, p. 192) que las instituciones encargadas del “desarrollismo” en el “Tercer Mundo” nunca encuentran consideración alguna en las necesidades, la lucha y opresión del campesinado; sino que su función principal es “hacer del cliente algo cognoscible para las instituciones del desarrollo”, esto es, moldear la realidad en función de las necesidades de las instituciones, no de los “clientes” que en este caso son los campesinos pobres del relativo Tercer Mundo.

¹¹ La episteme del expurgo es una categoría propuesta por Segato (2014).

Los feminismos del Sur plantean una mirada aprehensiva del entramado que conforma la multiplicidad opresiva que enfrentan las mujeres racializadas, de color, indígenas, campesinas y de sectores populares del Sur Global. En Latinoamérica, autoras de la talla de Bell Hooks, Yásnaya Aguilar, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Sylvia Marcos, Márgara Millán, Gisela Espinosa, Aura Cumes, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, María Lugones, Yásnaya Aguilar, Rita Segato, entre muchas otras, ya han dado respuestas desde muy diferentes ángulos; además, desde sus visiones invitan a no circunscribir el discurso en un victimismo pasivo y totalizante, sino desarrollar una crítica compleja que no pierda de vista las condiciones conflictivas y difíciles que viven las mujeres originarias y al mismo tiempo que haga visibles sus aportes y luchas cotidianas desde el cuerpo y el territorio.

Los feminismos del Sur complejizan el entramado teórico-político para desentrañar cómo es que empezó a constituirse y perpetuar el sistema de abuso y despojo sistemático hacia las mujeres indígenas, de color, campesinas y de sectores populares del Sur. También hacen una crítica contundente al hecho de que las representaciones de las mujeres del Sur desde la mirada hegemónica, están circunscritas en patrones occidentales, prácticas y discursos ajenos a la propia realidad, ya que el sistema les “permite” ser “vistas” pero bajo sus paradigmas y parámetros, sin prestar atención a ellas.

Por otro lado, desde la teoría feminista se ha demostrado que el colonialismo y el capitalismo encuentran respaldo en las estructuras patriarcales, que a su vez, recaen de manera más perversa en las mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares del Sur Global por la intersección de una multiplicidad de opresiones (Cumes, 2012; Federicci, 2010, 2018; Segato, 2015; Shiva, 1995). Para ilustrar, algunos ejemplos prácticos que se han discutido son: desde el feminismo descolonial se hace una lectura descentrada del feminismo occidental fundamentado en una apuesta descolonial, antirracista y contrahegemónica evidenciando que las mujeres racializadas son violentadas e invisibilizadas sistemáticamente por las estructuras de poder patriarcal, colonial y neoliberal (Espinosa, et al., 2014); desde la economía feminista se ha mostrado que el patriarcado modernizado esconde el hecho de que el trabajo no remunerado o mal pagado de las mujeres ha proporcionado gran parte de la base de la modernización

(Escobar, 2007; Federicci, 2010 y 2018); desde los feminismos comunitarios que re-conceptualizan las categorías feministas anteponiendo las realidades, resistencias, desigualdades y luchas de las mujeres indígenas, de sectores populares desde sus propios contextos; enraizados en una postura anti sistémica y comunitaria (Paredes, 2013). Finalmente, desde el eco-feminismo se ha mostrado la subsunción de la naturaleza y las mujeres por el orden patriarcal, colonial, neoliberal; también ha demostrado el hecho de que el deterioro ambiental afecta directamente y con mayor agudeza a las mujeres de los sectores más vulnerados del Sur (Shiva, 1995).

Entonces, desde los feminismos del Sur se hace fundamental aprehender esa interdependencia explicativa no compartimentalizada de la realidad (Cumes, 2008, p. 257). A partir de esta línea argumentativa, es necesario intentar hacer análisis integrales pues Cumes (2012) dice que no es posible hablar desde “la comodidad de un solo lugar”, es decir, desde *dimensiones analíticas segregadas* por la lucha de ideologías y escribe:

“aprendemos a ver la dominación de clase sin el sexismo y el racismo; el patriarcado lo vemos sin el racismo y dominación de clase; y el colonialismo y el racismo, sin la dominación de género y de clase [...] tampoco se trata de encapsular su realidad en una simple suma [...]. La propuesta es otra, es la de entender como las formas de dominación interactúan, se fusionan y crean interdependencias [...] La idea que me interesa rescatar, es la confluencia de las múltiples formas de opresión y los efectos que genera. Bajo esta idea propongo que el sistema patriarcal en Latinoamérica no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal” (Cumes, 2012, pp. 5-6).

Siguiendo la explicación de Cumes, no es suficiente analizar la realidad de las mujeres rurales “quitando y/o segregando” dimensiones; sino reconocer -dice Garzón (2018)- la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esa *inseparabilidad de la opresión*. Se tiene que reflexionar desde la complejidad porque en la vivencia cotidiana se experimentan sus efectos de forma inseparable (Cumes, 2018, 2012)¹², pues la simplificación de la realidad nos puede llevar a repetir viejos errores (Cumes, 2008, p. 266), por la “segregación comprensiva artificial de la realidad” (Cumes, 2021).

¹² En este artículo, Cumes (2018) argumenta el racismo y colonialismo presentes en el derecho Estatal y cómo su pragmatismo, unidimensionalidad y simplicidad ocultan matices de la realidad compleja que aseguran la continuidad de dominación y racialización hacia los pueblos originarios.

Aquí, la primera dimensión, y la base de toda la argumentación es ese “*ser mujeres*”¹³, es decir, no existe o no hay manera de analizar la realidad social en donde se pueda “omitir o quitar” ese “*ser mujeres*”; o bien, no es posible examinar la realidad omitiendo esa realidad determinada que se presenta a las mujeres por el hecho de serlo; lo que Symington (2004) definió como “*experiencias sustantivamente diferentes*”, por ejemplo, cuando se es mujer, mujer rural, mujer rural indígena y mujer rural indígena campesina. Entonces, partiendo de ese “*ser mujeres*”, se articulan al patriarcado, colonialismo y capitalismo “como constituyentes de un todo opresor” (Gargallo, 2007, p. 6) y que procura un análisis complejo que vislumbra experiencias distintas cuando “se es *mujeres indígenas*” en un sistema patriarcal-colonial-neoliberal.

María Lugones escribe: “ [...] tenemos que empezar a ver lo encubierto, a usar maneras de habitar nuestras posibilidades de una manera distinta, enfatizando saberes distintos, prácticas distintas, maneras de pasarnos resistencias oralmente y corporalmente, maneras de resistir y de ver resistir a otras indígenas del mundo con historias coloniales deshumanizantes” (Lugones, 2012, p. 5). Por un lado, el reordenamiento de las visibilidades puede transformar las configuraciones de poder (Escobar, 2007, p. 321), y por otro lado, cada vez se demuestra con mayor contundencia que las estrategias creadas y puestas en práctica por las mujeres son las que marcan el rumbo e indican el camino para todos (Segato, 2016a, p. 105).

2.3 La desocialización y el espacio local

Las crisis generalizadas, la violencia exacerbada desde las estructuras transnacionales globales, la erosión del Estado y el proceso de *desocialización* de la sociedad del que habla Touraine (2005) han llevado a virar al espacio local, a las posibles resistencias y organizaciones que se construyen o re-construyen desde las estructuras locales y regionales, que persisten y resisten, pues hay fuertes indicios de que las grandes movilizaciones sociales, por las condiciones actuales, están erosionadas, entonces,

¹³ En plural, porque somos muchas y muy diversas. No significa que ese “*seres mujeres*” signifique “problema de mujeres”, sino un análisis que pone como punto de partida la realidad vivida desde el *ser mujeres*.

ahora la transformación se mira desde abajo, desde los espacios locales, desde la diversidad, desde los distintos grupos sociales mundiales. De Sousa (2009, pp. 132-135) comenta que los campos sociales más importantes en donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son los siguientes:

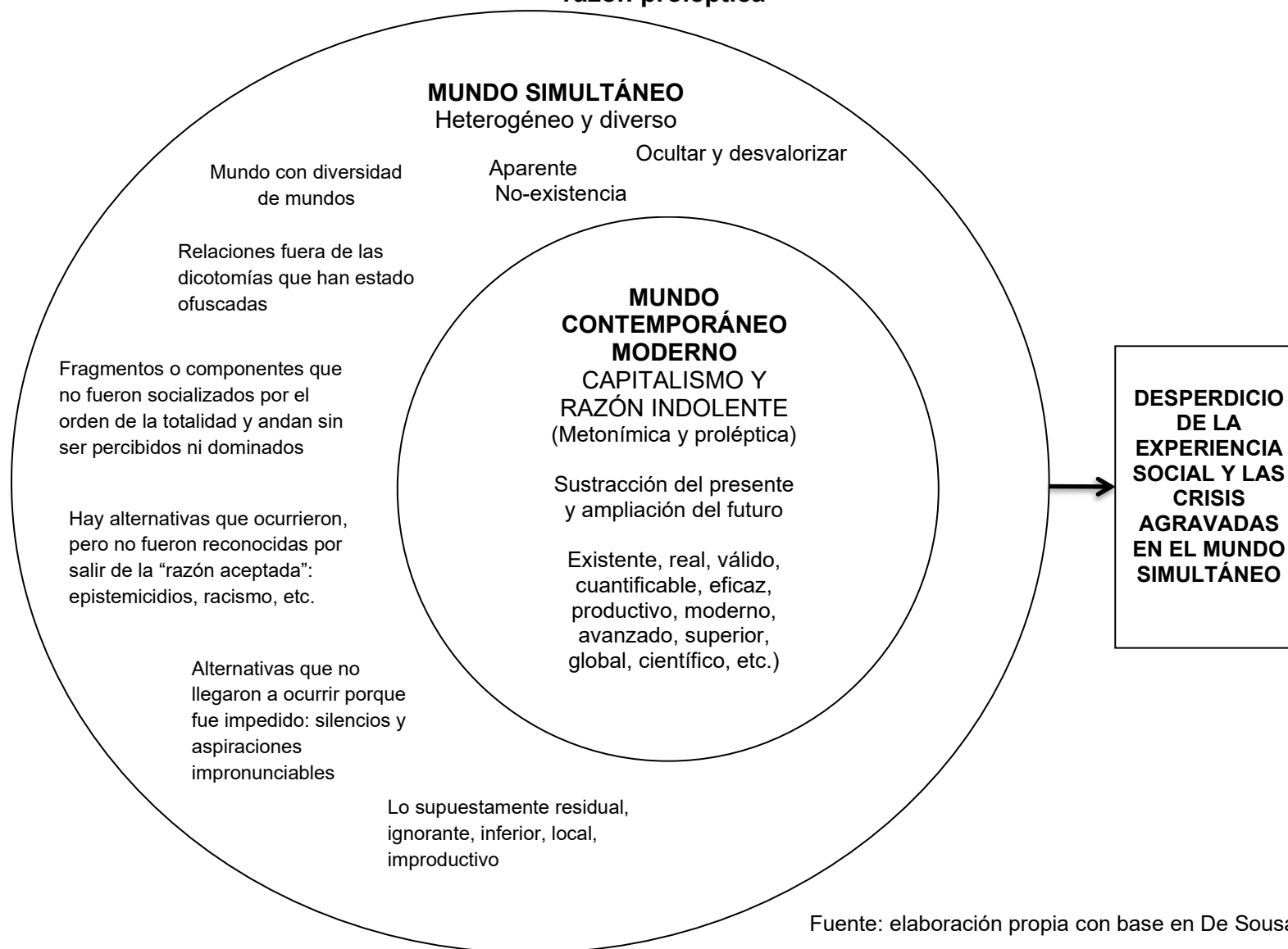
1. *Experiencias de conocimientos*: están los conocimientos locales, tradicionales, empíricos, étnicos (Vessuri, 2004, p. 185); de la experiencia social de las sociedades y del sentido común cotidiano, es decir, los saberes contruidos al calor de la experiencia y la vida (Espinosa, et al., 2014); conocimientos contextualizados, tecnologías endógenas (Ramírez, 2007, p. 180); sabidurías tradicionales (Toledo y Barrera, 2008); conocimientos *etnoecológicos* (Toledo, et al., 2001), por mencionar algunos.
2. *Experiencias de desarrollo, trabajo y producción*: están las formas y modos de producción diferentes a las formas capitalistas, por ejemplo, las formas de economía solidaria o alternativa, las alternativas al desarrollo como las formas de producción ecofeminista, gandhianas (*swadeshi*), organizaciones económicas populares (cooperativas, empresas autogestionadas, asociaciones), formas de redistribución social basadas en la ciudadanía y no en la productividad y las experiencias de comercio justo, por mencionar algunas (De Sousa, 2009). Maraón (2019, p. 14) propone la categoría de análisis de *economías alternativas* que agrupa –en el marco de respeto a la diversidad- las diferentes expresiones y prácticas fundadas en imaginarios y racionalidades no capitalistas que, en lo esencial, luchan por la construcción de otras formas de existencia social, dado el contexto de la crisis global.
3. *Experiencias de reconocimiento y democracia*: por ejemplo, el movimiento feminista, las manifestaciones-movimientos anti-racismo; formas de liberación comunitaria en comunidades rurales, por ejemplo, las comunidades autónomas zapatistas en Chiapas (Stahler-Sholk, 2015).
4. *Experiencias de comunicación e información*: se tienen las redes de comunicación independientes-alternativas.

Estos campos, son manifestaciones sociales posibles para llevar a la práctica una manera diferente de racionalidad productiva, social y de concepción de la vida; y que pudieran tener correspondencia con la autonomía, la solidaridad, el respeto a la naturaleza, formas alternativas de producción, entre otras. Algunos ejemplos prácticos de estos proyectos en México se encuentran en Barkin (2012); Toledo y Barrera Bassols (2008); Marañón y López (2013); y la mayoría, tiene como base participativa a las comunidades indígenas y campesinas en la búsqueda de soluciones colectivas frente a las crisis. No obstante, De Sousa y Rodríguez (2002, p. 21) explican que la viabilidad de las alternativas, por lo menos a corto y mediano plazo, dependen en buena medida de sobrevivir en el contexto de dominio del sistema hegemónico, así, aunque dentro de él, pueden crear enclaves y abrir nuevas posibilidades de transformaciones graduales.

2.4 La razón indolente y la sociología de las ausencias y las emergencias

De Sousa (2009) da claves teórico-metodológicas para llevar a la práctica los análisis de la teoría descolonial. La razón indolente propuesta por este autor está compuesta por la *razón metonímica* y la *razón proléptica*. La primera contrae el presente y la segunda expande infinitamente el futuro (Ver figura 2). Para combatir en la práctica a la razón metonímica, el mismo autor propone “ampliar el mundo” es decir, identificar, visibilizar y valorizar la inagotable experiencia presente en el mundo que sale de la razón hegemónica y recuperar, de esta manera, la experiencia desperdiciada. Así, frente a la *razón metonímica* y el desperdicio de la experiencia social, el autor propone la *sociología de las ausencias*, para dilatar y/o expandir el presente; para mostrar que lo que “no existe” es producido activamente como *no existente*, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo.

Figura 2: Sustracción del mundo y el desperdicio de la experiencia social a partir de la razón metonímica y la razón proléptica



La *sociología de las ausencias* amplía el presente, uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la *razón metonímica*. Intenta identificar el ámbito de la sustracción y contracción del mundo para que las experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y se tornen presentes. Que sean alternativas creíbles y legítimas a las experiencias hegemónicas, que su credibilidad pueda ser discutida. Por lo tanto, la *sociología de las ausencias*, crea las condiciones para ampliar el campo de las condiciones creíbles en este mundo y tiempo y contribuye, por lo tanto, a ampliar el mundo y a dilatar el presente. Entonces, visibilizando las experiencias que han sido marginadas, ofuscadas y desacreditadas por la razón indolente se coadyuva, entonces a ampliar las posibilidades de experimentación social presente y futura. Los silencios, las necesidades y aspiraciones impronunciabiles sólo son captables por una *sociología de las ausencias* que proceda a la comparación entre los discursos disponibles, hegemónicos y contra-hegemónicos, y al análisis de las jerarquías entre ellos y de los vacíos que tales jerarquías producen. Ese silencio es, pues, una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada. Sin embargo, ¿Cómo se producen las ausencias? ¿Cuáles son los principales campos-mecanismos en donde el sistema hegemónico produce las “ausencias”? Según De Sousa (2009) son cinco, principalmente:

1. *Monocultura del tiempo lineal*. Determina la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y al frente están los países centrales. Esta lógica produce la *no-existencia* declarando atrasado, residual, premoderno, salvaje, primitivo, tradicional, simple, obsoleto, subdesarrollado todo lo que, según su norma temporal, es asimétrico con relación a lo que se define como “moderno y avanzado”.
2. *Monocultura del saber y del rigor del saber*: La idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor de este. Es uno de los mecanismos más poderosos del sistema hegemónico. Se produce la *no-existencia* de todo lo que sale del canon a través de la categoría de ignorancia, incultura.
3. *Lógica productivista*: se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. El objetivo económico es un objetivo racional incuestionable. Tiene la

idea, dice Grosfoguel (2011, p. 8) de que el crecimiento económico y la productividad medida en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta. La *no-existencia* se genera a través de la categoría de improductivo y esterilidad (aplicado a la naturaleza) y pereza y descualificación profesional (aplicado a las personas).

4. *Lógica de la clasificación social*: consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y genérica son las más persistentes. La lógica de la *no-existencia* es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable en tanto natural de todo lo que sale de las subjetividades privilegiadas.
5. *Lógica de la escala dominante*: la escala dominante adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental la escala dominante aparece de dos formas: lo universal y lo global. La *no-existencia* es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las realidades designadas así, están aprisionadas en escalas que las incapacita para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal-global.

Entonces, en cada una de estas cinco formas de ausencia, la razón metonímica genera cinco sujetos ausentes: el ignorante, el residual, el inferior, el local/particular y el improductivo. Estos sujetos no son considerados alternativas creíbles frente a las cinco lógicas o monoculturas creíbles: lo científico, lo avanzado, lo superior, lo global y lo productivo.

2.5 De las ausencias a las ecologías

Para cada una de estas cinco formas de ausencia, de *no-existencia*, De Sousa (2009) propone las *ecologías*, para hacer “presentes”, visibles, creíbles y disponibles las diversidades inherentes a la realidad social; es decir, transformar el sujeto creado ausente en presente. Las *ecologías* son:

1. *Ecología de las temporalidades*: el tiempo lineal es sólo uno entre muchas concepciones del tiempo. Los pueblos étnicos, por ejemplo, testimonian una constelación de tiempos. Esta ecología interpela por hacer visible la

multitemporalidad atrapada en la temporalidad dominante del tiempo lineal que es incapaz de reconocer esta diversidad de tiempos.

2. *Ecología de los saberes*: interpela por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales, por ejemplo: los saberes campesinos, indígenas, populares, etc. También apela por la posibilidad de una ciencia no como monocultura, sino como parte de una ecología ampliada de saberes, que pueda dialogar con la diversidad de saberes “otros” presentes en la realidad social.
3. *Ecología de las productividades*: consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción. Ésta ecología confronta a la lógica que pone directamente en cuestión al paradigma de desarrollo y de crecimiento infinito y la lógica de la primacía de los objetivos de acumulación sobre los objetivos de distribución que sustenta el capitalismo global. Las iniciativas alternativas de producción son esfuerzos localizados de agentes sociales para crear nichos de producción solidaria, su viabilidad depende de sobrevivir en el capitalismo, por lo tanto, el trabajo es facilitar la aceptación de formas alternativas de organización económica otorgando credibilidad. Esta ecología parte de una concepción amplia de la economía, incluye la participación y la solidaridad a través de organizaciones económicas populares, cooperativas, empresas autogestionadas que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó.
4. *Ecología de los reconocimientos*: desnaturaliza la diferencia con la jerarquía y la desigualdad y re-articula las diferencias iguales; acepta las diferencias después de que no haya jerarquía. En América Latina los movimientos feministas, indígenas y afrodescendientes están al frente en la lucha por la ecología de los reconocimientos y que evidencia la diversidad social y cultural que pugnan por la emancipación, la diferencia cultural, la autonomía y la autodeterminación.
5. *Ecología de las transescalas*: hace una crítica al “falso universalismo”. Reside en la recuperación simultánea de aspiraciones universales ocultas y de escalas locales; estas aspiraciones globales y locales alternativas no surgen de la globalización hegemónica. Parte de la idea de que no hay globalización sin

localización por lo tanto, en esta ecología es fundamental recuperar, articular y dar visibilidad a globalizaciones y localizaciones alternativas.

En cuanto a la confrontación de la razón proléptica, De Sousa (2009) propone la *sociología de las emergencias* que contrae, achica el futuro para visibilizar lo todavía-no, lo inesperado y las posibilidades emergentes del presente. Esta sociología amplía el presente, uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva; se basa en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. La *sociología de las emergencias* consiste en proceder a una *ampliación simbólica* de saberes, prácticas y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias del futuro (*Todavía-No*), sobre las cuales es posible actuar para maximizar la posibilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración. Esto conlleva a: 1) conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; 2) definir los principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones. Por lo tanto, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo *Todavía-No* lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Es decir, si la sociología de las ausencias, hace presentes experiencias disponibles, pero producidas como ausentes, la sociología de las emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ellos, pero son posibles y ya existen como emergencia. Finalmente, con la expansión o dilatación del presente y la contracción del futuro a través de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, es que se pretende crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy; por lo tanto, ambas sociologías van a visibilizar una gran cantidad de realidad que estaba circunscrita como *no existente* para evitar el desperdicio de la experiencia social actual.

2.6 Metodología: las mujeres *hñahñus* de LFV y LAM ¿Nuevas? ¿Alternativas de ser y hacer?

Para el logro de los objetivos planteados, durante más de cuatro años que duró la investigación se fue construyendo el andamiaje teórico-metodológico haciendo uso de distintas técnicas y enfoques congruentes con la realidad (siempre dinámica e impredecible): las percepciones, las experiencias y los pensamientos de las y los campesinos de LFV y LAM. Partiendo del problema de que el sistema hegemónico estimula la *no-existencia* de las experiencias colectivas como LFV y LAM, se hizo necesario el uso de herramientas teórico-metodológicas que estimulara la valorización simbólica, cualificación y la visibilización de las dimensiones ocultas por la lógica hegemónica que atravesaban directamente a las y los productores de ambas cooperativas. Para llevar este ejercicio a la práctica se utilizó la propuesta de De Sousa (2009) de la *sociología de las ausencias* y la *sociología de las emergencias* para identificar y abstraer las ausencias socialmente construidas para LFV y LAM y visibilizar sus aportes en tanto alternativas al paradigma dominante. Esta propuesta se fue nutriendo con otras herramientas y enfoques a lo largo de la investigación (Ver figura 3).

Figura 3: Andamiaje teórico-metodológico

MUNDO CONTEMPORÁNEO MODERNO			
Razón hegemónica y el desperdicio de la experiencia social La desocialización	Ausencias	Formas de ausencias	Ausencias constituidas para organizaciones como LFV y LAM
	Monocultura del saber y del rigor del saber	Ignorante	Supuesta incultura e ignorancia de la población <i>hñahñu</i> , campesina. Sus epistemes milenarias quedan ininteligibles frente a la razón hegemónica.
	Lógica productivista	Improductivo/ estéril/ perezoso	Cooperativas marginadas y no productivas bajo los parámetros productivistas capitalistas y sus aportes quedan ocultos.
	Lógica de la clasificación social	Inferior	Mujeres <i>hñahñus</i> , campesinas y productoras en una relativa posicionalidad que las ubica en los últimos eslabones sociales a nivel local, nacional y global por la cadena de jerarquías y subordinaciones que el sistema patriarcal, colonial y neoliberal establece.
	Monocultura del tiempo lineal	Atrasado	Culturas y formas de vida supuestamente atrasadas, pre-modernas y que “obstaculizan” el desarrollo.
	Lógica de la escala dominante	Localismos	Lo universal y lo global aparecen como escalas primordiales, produciendo irrelevancia de otras escalas posibles a nivel local. Las organizaciones colectivas como LFV y LAM se convierten en meros localismos que las incapacita para ser alternativas presentes y creíbles a lo que existe de modo universal y moderno.
MUNDO SIMULTÁNEO:			
La deconstrucción de la apariencia hegemónica y las ecologías			
Experiencia social heterogénea y diversa (Teoría descolonial y feminismos del Sur)	Ecologías para abstraer las ausencias	Herramientas teórico-metodológicas pertinentes para abstraer las ausencias constitutivas en LFV y LAM	
	Ecología de los reconocimientos (Capítulos 4 y 5)	Teoría y epistemología feminista: - Economía feminista - Ecofemismo - Estudios de género y territorio	
	Ecología de los conocimientos y productividades (Capítulo 6) ¹⁴	- Algunas obras de Efraím Hernández Xolocotzi - Teoría descolonial - Estudios de género y territorio - Enfoque biocultural - Ecofeminismo - Estudios sobre el sector agroalimentario	
APORTES DE LFV Y LAM EN LA CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS AL SISTEMA HEGEMÓNICO			
Expectativa social	Económicos, políticos, epistémicos, culturales, sociales y ambientales		

¹⁴En el caso de la ecología transescalar y de las temporalidades van integradas en las discusiones pues en todos los capítulos de los resultados se precisaron distintas escalas temporales y espaciales para el análisis.

Fuente: elaboración propia.

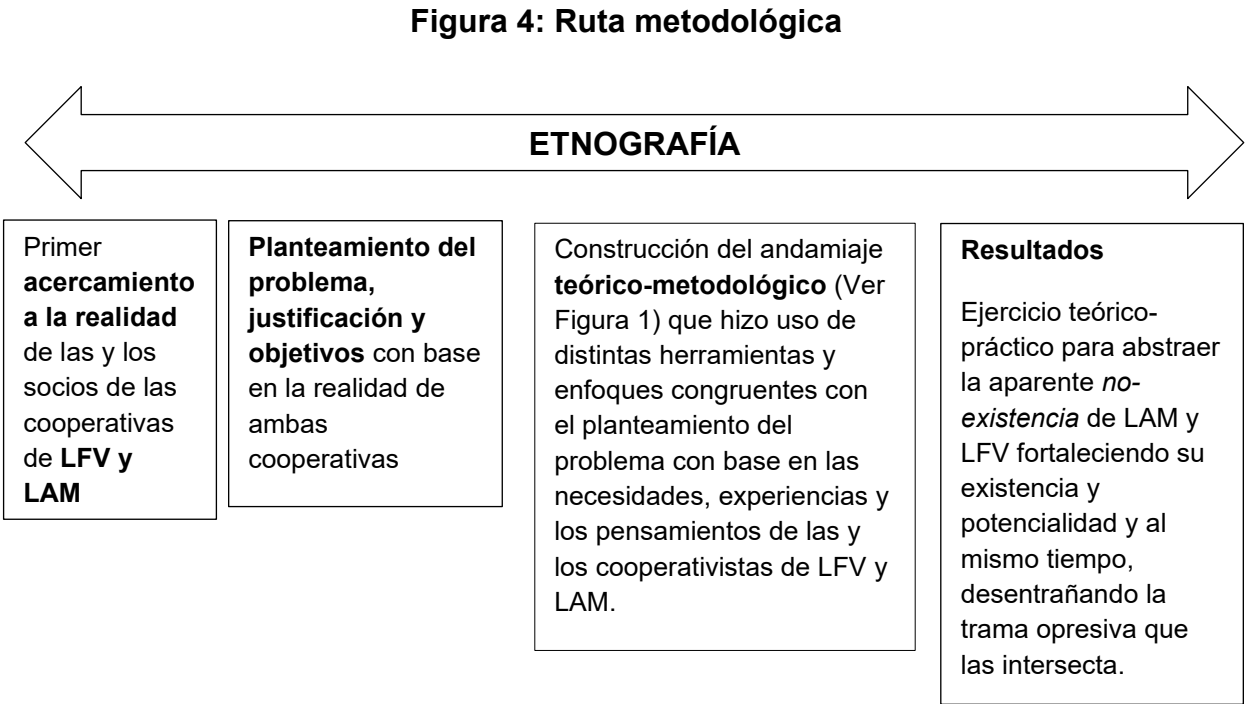
La metodología de trabajo en toda la investigación fue la etnografía. Para la recopilación de la información y los datos las técnicas fueron: documental y de campo. La documental por medio de la investigación bibliográfica, hemerográfica y videográfica. Las técnicas de campo fueron la observación participante, la fotografía y las entrevistas en profundidad. Todos estos recursos metodológicos son congruentes con la visión de generar un *conocimiento situado* que implica la inserción de la investigadora en la realidad a estudiar (Espinosa, 2009); esto conllevó un reconocimiento del espacio-tiempo-sociedad, un ir y venir constante entre la teoría y realidad.

Se realizaron un total de 22 entrevistas en profundidad a las mujeres *hñahñus* de ambas cooperativas entre los años 2023 y 2025. En este periodo de tiempo se llevaron a cabo once entrevistas con las mujeres y el único socio de La Flor del Valle (LFV) procedentes de las comunidades de El Nith, El Dexthi San Juanico, *Taxadhó*, Maguey Blanco, Orizabita, *Boxhuada* y la colonia Cruz Blanca, todas en Ixmiquilpan; y de la comunidad de Cerro Colorado, en el municipio de Cardonal. La edad promedio aproximada de las y los participantes de esta cooperativa fue de 70.6 años, siendo la menor de 40 y la mayor de 86 años de edad. Cinco socias y el socio son fundadores (con más de cincuenta años de experiencia organizativa), cuatro socias entraron años después de conformada la cooperativa (todas con más de treinta años en la cooperativa) y una socia es sucesora por parte de su mamá. Todas y el socio son hablantes de su lengua materna *hñahñu*, la mayoría también habla español; el socio y todas las mujeres se asumen *hñahñus*, artesanas (o) y campesinas (o). También hubo ocho reuniones informales con casi todos los miembros de esta cooperativa e innumerables visitas de campo.

Asimismo, se realizaron un total de once entrevistas en profundidad a las mujeres *hñahñus* de la cooperativa Alegría del Maguey (LAM) entre los años 2024 y 2025. En este lapso de tiempo, también se realizaron cuatro reuniones informales con casi todos los miembros de esta organización e incontables visitas de campo. La edad promedio de las participantes fue de 63.7 siendo la menor con 52 y la mayor con 77 años de edad. Seis son fundadoras, cuatro se integraron a la cooperativa entre uno y tres años después

del inicio de la organización y una es sucesora por parte de su madre. Por lo tanto, todas, excepto la socia sucesora, tienen más de treinta años de experiencia organizativa. Son hablantes de su lengua materna *hñahñu* (la mayoría también habla español), todas son residentes de la localidad de San Andrés Daboxtha y se asumen como mujeres *hñahñus* campesinas.

Resta comentar que las historias que nos comparten son muy importantes, son experiencias que las mujeres *hñahñus* encarnaron y llevan todo el cúmulo de sentimientos y emociones; para algunas socias fue duro recordar las circunstancias difíciles que han vivido, hubo sentimientos encontrados, así que estas son historias con alma y corazón. Por respeto a la memoria colectiva, a la historia de cada una de las compañeras y para proteger el anonimato de los relatos que se leerán, los nombres fueron modificados. De manera gráfica, la ruta metodológica fue la siguiente:



Fuente: elaboración propia.

CAPÍTULO 3: LA DONI RÁ BATHA (LA FLOR DEL VALLE) Y ALEGRÍA DEL MAGUEY, SU VOZ Y SU HISTORIA: ENTRE LA INVISIBILIZACIÓN Y LA LUCHA

Conocer la vida de las compañeras *hñahñus* de las cooperativas de LFV y LAM es reconocer historias llenas de lucha, resistencia, coraje, nostalgia, alegría, tristeza, orgullo y mucho esfuerzo; son historias que frecuentemente dejan entrever las consecuencias de una racionalidad imperante que parece desconocer, explotar, vulnerar y violentar todo lo que salga a sus preceptos. Sus narraciones son la expresión más honesta de la vida de la mujer indígena y campesina. El trabajo reproductivo, productivo y comunitario que las mujeres *hñahñus* realizan siempre ha estado presente y siempre ha sido importante para la unidad doméstica, para la comunidad y para el país, pero la realidad sugiere que su presencia ha sido invisibilizada, subsumida, ininteligible y disimulada en los términos del discurso hegemónico.

Frecuentemente el discurso y la historia mexicana parecen no reconocer la lucha y cotidianidad de la mujer indígena y campesina, sus aportes desde el fogón, el traspatio, la faena, la organización, los cuidados, el movimiento y la lucha. Si se escarba sólo un poco en el orden hegemónico, se desquebraja la imagen superflua del mundo androcéntrico-moderno y del *apartheid* y salta a la vista un mundo lleno de diferentes realidades, batallas cotidianas, modos de vida, formas de *saber-hacer*, de pensar; y sobre todo, salta la presencia y el trabajo femenino de las mujeres originarias y campesinas, esenciales para el ciclo de la vida de los territorios rurales y del mundo en general.

LFV y LAM nacen en la zona árida del Valle del Mezquital; la primera comenzó en la década de los setenta y la segunda a principios de los años noventa del siglo pasado. Para comprender la realidad que viven las mujeres *hñahñus* que conforman ambas organizaciones, se precisa un ir y venir en el tiempo para entender los problemas principales presentes a nivel regional en aquellos años cuando empezaron a organizarse. Esto permitirá ir descifrando la raíz de las dificultades que enfrentaron y que enfrentan

actualmente estas mujeres y que reflejan, en un sentido más amplio, una construcción epistémica que se materializa en una realidad socio-histórica que parece generar asimetrías y estructuras de poder establecidas que confluyen de una manera muy perversa en las mujeres originarias.

3.1 La nube estéril¹⁵: El Valle del Mezquital

El Valle del Mezquital es una de las diez regiones que forman parte del estado de Hidalgo. Es un área territorial heterogénea y diversa, está compuesta por municipios muy distantes y diferentes entre sí. Se localiza en el centro-sur de la República Mexicana y al suroeste del estado de Hidalgo, la integran 27 municipios (Ver figura 5). Se divide en dos subregiones principalmente: la árida y la irrigada (Canabal y Martínez, 1973, p. 10).¹⁶ La zona árida tiene presencia importante de población originaria *hñahñu* (Nolasco, 1962; Medina y Quezada, 1975; Canabal y Martínez, 1973). Particularmente, la zona del Mezquital que comprende los municipios de Ixmiquilpan y Cardonal presentan una mayor concentración de familias *hñahñus* (Quezada, 2008). Ambos municipios pertenecen a la región árida cuya característica principal es la falta de riego, por lo tanto, la agricultura es escasa y no redituable, dada la baja producción pluvial y la pobreza de los suelos (Canabal y Martínez, 1973, p. 10).

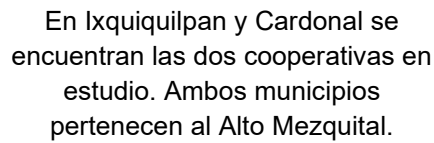
Los pueblos *hñahñus* de la región árida del Valle del Mezquital tienen una historia bastante bien documentada de explotación, dominio y despojo. Esta construcción socio-histórica reafirma el territorio como un espacio con presencia de múltiples fuerzas sociales y poderes que se disputan su dominio (Espinosa, 2015). La explotación y el despojo de las comunidades *hñahñus* del Mezquital tienen diferentes expresiones y dimensiones, van desde el nivel personal y de grupo étnico, material y simbólico, dentro y fuera de la comunidad. Antonio Rodríguez en *La Nube Estéril. Drama del Mezquital* no exagera en incluir la palabra “drama” en el título de su novela porque intentó reflejar, con

¹⁵ Se retoma el nombre de la novela “La nube estéril: drama del Mezquital” de Antonio Rodríguez.

¹⁶ La subregión árida está conformada por los municipios: Actopan, Alfajayucan, El Arenal, Cardonal, Chapatongo, Chilcuautla, Huichapan, Ixmiquilpan, Nicolás Flores, Nopala, Santiago de Anaya, Tasquillo, Tecozautla y Zimapán. En la subregión irrigada están los municipios: Ajacuba, Atitalaquia, Atotonilco Tula, Francisco y Madero, Mixquiahuala, San Agustín Tlaxiaca, San Salvador, Tepeji del Río, Tepetitlán, Tetepango, Tezontepec, Tlaxcoapan y Tula (Canabal y Martínez, 1973, pp. 10-11).

¹⁷ La primera edición de la obra de Antonio Rodríguez fue publicada en 1952.

Figura 5: Valle del Mezquital, Hidalgo



Fuente: Filardo (2001) citado por Díaz, et al. (2005, p. 14).¹⁸

A través del tiempo, las y los *hñahñus* han sido orillados a vivir en las tierras más áridas e inhóspitas del Mezquital. La gran mayoría de las tierras de riego no pertenecían a los indígenas (Nolasco, 1962, p. 168), por eso, históricamente existe una correlación entre la población indígena y las tierras improductivas de la región (Canabal y Martínez, 1973). La tierra y el territorio como espacio fundamental de sobrevivencia para cualquier grupo humano exigió a los *hñahñus* conocer la anatomía territorial semi-árida del Mezquital. Practicaron la agricultura, pero fue insuficiente, entonces se vieron obligados a aprovechar las especies forestales propias de su clima y de su suelo, como la lechuguilla, el maguey, el mezquite y el nopal. También hacían uso de las especies animales para completar su alimentación (Canabal y Martínez, 1973, p. 14).

El maguey es la planta más bondadosa y prodigiosa entre los pueblos *hñahñus* del Mezquital, quizá no hay un estudio de la región que no mencione su importancia (GEH, 1988; Fournier, 2007; Carrasco, 1979). Desde los códigos otomíes, las narraciones de Sahagún, hasta los estudiosos clásicos como Miguel Othón de Mendizábal, Pedro Carrasco Pizana, Jacques Galinier, Jacques Soustelle, Margarita Nolasco Armas, etc., todas y todos evidencian la importancia del maguey para los *hñahñus* del Mezquital. El conocimiento etnobotánico de este pueblo refleja la simbiosis que llegaron a conquistar con su territorio y que les permitió sobrevivir en estas tierras áridas. Antonio Rodríguez en su novela escribió de manera precisa lo que significaba el maguey para los *hñahñus*:

¿Qué seríamos sin el maguey? De él nos vestimos, con él hacemos nuestras chozas, él nos da el pulque que alimenta y la ropa que nos viste y cuando le hemos secado todo: el *santhé* para el *ayate* y el *metzal* para el ganado; lo que queda lo aprovechamos para quemar. Al principio es nuestra agua y nuestro pan; después es nuestro fuego y nuestra luz (Rodríguez, 1976, p. 38).

Dadas las condiciones climáticas áridas, ésta planta permitió a las comunidades otomíes sobrevivir, saciaba la sed, daba techo¹⁹, alimento, sustento, vestido, fuego y una forma de vida. Parsons y Parsons (1990) sugieren, además, la importancia del maguey para la

¹⁸ Las flechas que señalan a los municipios de Ixmiquilpan y Cardonal así como el cuadro de texto fueron hechos por la autora y no corresponden a la fuente original del mapa.

¹⁹ Por ejemplo, Margarita Nolasco Armas en su artículo "Los otomíes. Análisis de un grupo marginal" presenta una serie de fotografías que ilustran la utilización del maguey en la construcción de las chozas en aquellos años.

expansión de algunas culturas precolombinas. El maguey era de las pocas plantas que resistían la aridez del territorio y desde la época antes de la llegada de los españoles, si algo caracterizaba a los pueblos otomianos de esta región era la elaboración de tejidos a base de *santhé*, ixtle o fibra de maguey en telar de cintura para uso personal, como pago de tributo o como moneda de intercambio; el aguamiel y el pulque eran indispensables en la dieta *hñahñu*, dada la aridez del territorio; además, el maguey siempre fue una opción para obtener algo de ingresos dentro de las unidades domésticas: “junto con los productos del maguey, la cal y la cría de guajolotes permitían a los *hñahñu* de esas regiones secas obtener los productos que les faltaban, incluso el maíz” (Carrasco, 1950, p. 71).

La producción de pulque fue de las industrias rurales más importantes en la región, para darse una idea, a mediados del siglo pasado se calculaba que esta área geográfica tenía el quinto lugar en la producción total nacional (Canabal y Martínez, 1973, p. 41); por lo que era una fuente importante de ingresos para las haciendas. La bebida era de consumo básico dentro de los pobladores y también era llevada a la Ciudad de México para la venta. El pulque frecuentemente era la moneda de pago para peones y jornaleros en la región (Guerrero, 1983; Cahuich, 2002) y cada persona de este territorio consumía al menos cuatro litros de pulque por día (Nolasco, 1962, p. 171) como complemento indispensable en la dieta (Guerrero, 1983).

El maguey no sólo ha satisfecho parte importante de las necesidades biológicas y materiales de los *hñahñu*, también representa una forma de vida y un proceso de *coevolución*, un diálogo, a través de mucho tiempo, entre la planta y el cultivador (Boege, 2008). Esta conversación se realiza a través de los cuidados y la dependencia mutua para la subsistencia. Los *hñahñus* llegaron a comprender cómo cultivar y aprovechar todas las oportunidades que brindaba la planta al ecosistema. Por ejemplo, Guerrero (1983, p. 178) escribió que los pobladores decían que “retrancan sus terrenos con pulque”; esto significa que cuando se plantan los magueyes como cerco vivo alrededor del terreno o como cepas, evitan la erosión del suelo. Evitar la erosión del suelo equivale a cuidar la tierra para la siembra.

Tan importante era el maguey que para los años sesenta del siglo pasado, Nolasco (1962) decía que “no menos del 90% de las familias indígenas tenían actividades relacionadas con la explotación del maguey” en cualquiera de sus múltiples formas de aprovechamiento, pero el pulque y el tejido de ayates eran las principales fuentes de ingresos que provenían de esta planta (Guerrero, 1983). Sin embargo, Medina y Quezada (1975) ya escribían: “el maguey va perdiendo importancia por múltiples razones. Una de ellas es el menor consumo de pulque en la Ciudad de México debido a las crecientes restricciones para su introducción y expendio” (p. 62).

La decadencia de la cultura del maguey y sus derivados está muy relacionada con el declive del consumo del pulque a nivel nacional. Existe todo un abordaje histórico del maguey desde diferentes espacios: académicos, artísticos, culturales, movimientos, por mencionar algunos. En el caso del pulque, en la época prehispánica era una bebida asociada a rituales específicos y su consumo tenía controles muy particulares. Ya en la colonia, comenzaba a construirse una connotación negativa entre los “colonizadores” con relación a su consumo entre las comunidades nativas (Jiménez, 2021). Dávila (2021) explica de manera precisa algunos de los principales factores que ocasionaron el declive del maguey.

Dávila (2021) comenta que durante la época porfiriana se impulsó de manera importante una nueva moral que anteponía los valores imperialistas y la negación de lo mexicano, esta nueva moral fue acompañada de una abundancia de reformas y ampliaciones en los reglamentos a los expendios de bebidas embriagantes en la primera mitad del siglo XIX. De todo esto, el pulque empezó a asociarse con suciedad, gérmenes, insalubridad, inmoralidad, pobreza, embriaguez y delincuencia. Para fines del siglo XIX llegó a México la industria cervecera que impulsó aún más las campañas negativas hacia el pulque. Finalmente, en la segunda mitad del siglo XX, aunque el pulque todavía se consideraba una bebida de alto consumo, había perdido la batalla contra los mitos y las campañas negativas, pues la industria cervecera seguía en auge. Las pulquerías fueron cerrando, y después del terremoto de 1985, muchas pulquerías quedaron dañadas (Dávila, 2021, pp. 19-21). En los años setenta del siglo pasado, específicamente en el Mezquital había “desdén por muchos productos locales, ya que eran sustituidos por otros procedentes

del exterior, con mayor prestigio, pero con menos valor nutritivo. El caso del pulque, que gradualmente va siendo desplazado por la cerveza y por los refrescos embotellados” (Medina y Quezada, 1975, p. 60). Una cooperativista de LAM comentó:

“yo digo que entró mucho la cerveza, la gente prefiere más la cerveza y la gente de los pueblos nos damos a eso de que preferimos eso que se hace lejos. Por ejemplo, la cerveza, la hacen gente de dinero y la gente pobre hace más rico al rico, en lugar de consumir lo que hacemos local, lo que hacemos aquí en Hidalgo, en San Andrés. Y mucha gente dice ¡ay no! ¡pa’ que le compras!” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Otra razón importante, al menos en el Valle del Mezquital, para la decadencia del maguey y sus derivados fue la disminución del uso del maguey para la construcción de casas, como fuente de alimentos y como proveedor de materia prima artesanal. Es decir, la adopción de elementos modernos iba desplazando a los productos locales por razones de prestigio, así como su menor precio (Medina y Quezada, 1975).

3.2 El Mezquital: territorio, poder y desigualdad

La mayoría de las y los estudiosos del Mezquital encuentran correlaciones entre subregión árida-población originaria, tierra improductiva-población originaria y escasez-población étnica. Estas conexiones son correspondencias constitutivas debido al despojo histórico del pueblo *hñahñu* de las tierras más fértiles y de sus excedentes, ya sea por otros grupos étnicos en la época prehispánica, por los colonizadores durante la invasión española y posteriormente por la población caciquil local. De esta manera, el Mezquital ha sido el escenario del florecimiento de la cultura *hñahñu*, pero al mismo tiempo el espacio de violencia y despojo de los sectores más vulnerables de esta población (Boege, 1989).

Precisar los tipos de despojo y dominio hacia la población originaria en el Mezquital permitirá comprender el entorno y los principales problemas económicos y socioculturales que enfrentaban las y los *hñahñus* en el siglo pasado, y particularmente, nos permitirá comprender las razones por las que surgieron las cooperativas LFV y LAM y el contexto que tuvieron que enfrentar en sus inicios. Para empezar, las relaciones de explotación hacia la población originaria se daba de dos maneras principalmente: a

través de la explotación directa de la fuerza de trabajo mediante el jornal y el trabajo asalariado agrícola e indirectamente por medio de la expropiación del excedente producido por los menos favorecidos de cada comunidad y del que se apropiaban los otros grupos locales (caciques o grupos de interés) por medio de asimetrías en el intercambio comercial local o intermediarismo, intereses, aparcería, impuestos y renta. Así pues, los sectores más vulnerables, como el sector campesino *hñahñu* de subsistencia, han sufrido el mayor despojo y explotación por parte de ciertas estructuras de poder dentro y fuera de la comunidad (Canabal y Martínez, 1973).

A mediados del siglo pasado varios autores estaban de acuerdo en que uno de los mecanismo de mayor despojo hacia la población *hñahñu* era el sistema regional comercial que estaba estructurado a partir de asimetrías de intercambio comercial entre el artesano/productor y acaparador/cacique. Paradójicamente ambas partes tenían una interdependencia mutua, es decir, por un lado el artesano-productor dependía de manera inevitable de los leoninos canales comerciales locales para poder acceder a un ingreso mínimo semanal para la compra de maíz, chile y otros elementos necesarios para la vida cotidiana (pencas de maguey para las casas, carrizo para las chozas, ixtle para el ayate, etc.) entonces “vendían” al acaparador. Por otro lado, el acaparador-cacique regional dependía de los artículos o de la mano de obra de las y los artesanos/productores *hñahñus* a quienes les pagaba un precio muy por debajo de su valor comercial y simbólico, despojándolos de esa plusvalía (Canabal y Martínez, 1973; Nolasco, 1962; Medina y Quezada, 1975). Sin embargo, los “coyotes o acaparadores” tampoco podían permitir que las y los *hñahñus* llegaran a condiciones insostenibles –porque dependían del despojo de sus excedentes- entonces generaban estrategias paliativas para “mejorar” las condiciones de vida de este sector de la población (Nolasco, 1962).

En resumen, el sistema comercial regional funcionaba de la siguiente manera: las y los artesanos o pequeños productores *hñahñus* vendían sus artículos y su fuerza de trabajo “baratos” o muy por debajo del costo real y al contrario compraban “caro” los artículos de consumo o las materias primas. Esta situación de desigualdad se acrecentaba por la inequidad en el control y la tenencia de la tierra y los recursos naturales. No sólo era la diferencia entre la posesión de tierras con riego y sin riego, también era la posesión de

la tierra o la falta de ella, la tenencia de magueyes para el pulque y la fibra o su arrendamiento, lo que generaba mayor cantidad de gastos por un pago mínimo por su trabajo directo e indirecto.

El sector artesanal, todavía a mediados y finales del siglo pasado, era una fuente muy importante de ingresos de la población *hñahñu* más vulnerable, pero era uno de los sectores económicos más castigados por la dinámica regional de despojo, lo que lo llevó a su debilitamiento. Medina y Quezada (1975) escribieron algunos fenómenos que observaron en las comunidades del Mezquital que podrían mostrar algunas de las principales causas de la decadencia de dicho sector: 1) entre más importancia del trabajo asalariado en una comunidad disminuía la actividad artesanal; 2) entre más ingresos estables, menos actividad doméstica tenía la unidad doméstica y 3) había una mayor actividad artesanal en la zona árida que en la irrigada, esto debido a que había más carencias y menos posibilidades de producción agrícola rentable en la zona árida.²⁰

Nuevamente la novela de Antonio Rodríguez resulta muy ilustrativa para entender la tendencia creciente hacia el debilitamiento de la actividad artesanal. El autor relata la historia de las mujeres *hñahñus* esclavizadas cada día de la semana en el telar de cintura para alcanzar a tejer diez ayates antes del día de mercado en Ixmiquilpan (que hasta la fecha es los lunes) y poder comprar más “cuartitos” de maíz para comer; pero resulta que el “resgateador” “coyote” o intermediario sabía que las mujeres dependían de esa venta para la compra de lo mínimo necesario para sobrevivir en la semana, entonces ofrecían un precio muy por debajo de lo esperado (que ya de por sí era poco) porque sabían que las mujeres no podían regresar con sus piezas y con la bolsa de la compra vacía. Al final las mujeres *hñahñus* no tenían de otra más que “vender” sus piezas al coyote muy por debajo de su valor comercial y además ya no les alcanzaba para comprar la cantidad de maíz que tenían contemplado. Escribe este autor en su novela:

“[...] los verdaderos “regasteadores” son los que se dedican completamente a este comercio, los que recorren todos los mercados, adquieren grandes cantidades de mercancía, tienen capital suficiente para invertirlo durante largas temporadas y pueden, incluso, prestar dinero a los indígenas a fin de acaparar toda la producción. Para ellos

²⁰ Un 80 o 90 % de la población de la zona árida del Valle estaba ligada al trabajo artesanal (Medina y Quezada, 1975, p. 79).

trabaja el otomí toda la semana y todos los meses de todos los años. Para ellos vive el Mezquital entero. Y si el niño indígena no sabe lo que es la leche, ni va jamás a la escuela, es porque la ganancia del ayate -y de todos los productos de la industria otomí- se quedan en sus manos” (Rodríguez, 1976, p. 24).

Otra circunstancia que originó la decadencia del sector artesanal en el Mezquital fue el desplazamiento de los artículos artesanales de uso cotidiano por los productos de la industria moderna que se vendían a menor precio, por ejemplo, están los casos del ingreso de la indumentaria industrial que desplazaba a la indumentaria tradicional, y los artículos de plástico que desplazaban a los artesanales (Nolasco, 1962). El ixtle, como muchos otros productos locales artesanales y alimenticios, fue desplazado por productos externos “modernos” e industriales, escribían los autores de los años setenta: “no es difícil ver en la actualidad, por ejemplo, grandes camiones de carga vendiendo henequén, que sustituye al ixtle” (Medina y Quezada, 1975, p. 62). Así, los productos locales y artesanales iban perdiendo importancia frente a los industriales.

Otro factor fue la posición de la actividad artesanal como “actividad productiva complementaria a la agrícola”, es decir, se priorizaba el trabajo campesino y dependiendo de la buena o mala cosecha, trabajaban más o menos en las artesanías. Cuando se rebasaban los niveles de subsistencia, el esfuerzo era para mejorar la posición del campesino tratando de adquirir o arrendar tierras. Parece que había una desvalorización del oficio artesanal y de las actividades agrícolas de autoconsumo, esta fue otra de las circunstancias que conducían al desinterés por estas actividades. La posición del artesano era la jerarquía social local más baja en la mayor parte de las comunidades de la región y el oficio artesanal era la última opción de supervivencia de la población con más carencias (Medina y Quezada, 1975). Una circunstancia más que parecía señalar la desvalorización de la cultura *hñahñu* fue la tendencia creciente al desuso de la lengua originaria, pues era uno de los principales elementos identitarios para la población originaria (Hernández, 2023; Hekking, 2002), entonces ocultaban cuidadosamente su conocimiento del otomí (Nolasco, 1962, p. 159).

En cuanto a las instituciones gubernamentales, la mayoría de las y los autores citados hasta el momento concuerdan en que parecía haber un desinterés generalizado acompañado de una política pública paliativa, reduccionista y poco contundente que no

contribuía a resolver los problemas socioeconómicos presentes; incluso frecuentemente no sólo no resolvían sino que agravaban la realidad que se vivía, pues generalmente no se consideraban de manera precisa los problemas estructurales o de fondo y los intereses y las necesidades de la población originaria. Además de que la red burocrática también obstaculizaba la extensión de los apoyos a quienes más los necesitaban y habitualmente los programas oficiales de crédito y apoyo que existían sólo beneficiaban a los pequeños capitalistas, caciques, comerciantes o actores sociales regionales ligados a las estructuras de poder. Un ejemplo lo ilustran Medina y Quezada (1975) “en la región están la industria del cemento y de la minería²¹ pero tienen beneficios casi nulos para la población campesina *hñahñu*, sólo acentúan el proceso de marginalización y desigualdad entre los habitantes del Mezquital” (p. 54). “[...] era una pobreza muy fea... los políticos en vez de decirnos que era el Valle del Mezquital, nos decían que era el Valle de Lágrimas... ni agua había para tomar [...] había puro pulque [...] había comunidades que para cubrir la necesidad de tomar agua tomaban puro pulque, había mucha pobreza” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).²²

Todos los problemas socioeconómicos y culturales que se vivían en el Mezquital se intensificaban para la población *hñahñu* más vulnerable por las mismas carencias básicas que enfrentaban en la cotidianidad: serios problemas de abasto de agua, atención médica nula o inadecuada²³, problemas de acceso a una alimentación

²¹ Hasta los años setenta (cuando fue publicado el libro que se cita) los autores comentan que la región de Tula es la que concentra la industria cementera y Zimapán la industria minera.

²² La política pública paliativa y reduccionista en el Mezquital sólo era el reflejo de la línea “integracionista” que se manejaba a nivel nacional. Hay toda una escuela de autores que hablan de esta situación como Luis Villoro, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla, Enrique Florescano, entre muchos otros.

²³ En región del Valle del Mezquital, específicamente en Chilcuautla, Cahuich (2002) documentó que en el siglo XIX hubo varios asensos y descensos poblacionales debido a diferentes factores, entre ellos las epidemias. Las mujeres y los niños regularmente eran los más afectados. Nolasco (1962) dice que en 1962 hubo una epidemia de la tos ferina con altos índices de mortalidad infantil. Guerrero (1983) también documentó que en aquellos años había muchos casos de muerte de la parturienta (mujeres en parto); también importante presencia de enfermedades como la tifoidea o parasitosis intestinal por el uso de agua de los jagüeyes para las necesidades básicas diarias debido a la escasez de agua; además de que las principales causas de muerte eran por las enfermedades de las vías respiratorias debido a que los *hñahñus* dormían en chozas construidas con pencas de maguey que dejaban pasar corrientes de aire frío y había falta de abrigo. Había alto índice de mortalidad en niños y mujeres (Guerrero, 1983, pp. 257- 287 y 297-299).

suficiente, un sistema educativo precario²⁴ y que no consideraba sus particularidades y necesidades a partir de su cultura y su cosmovisión; y la política pública paliativa y reduccionista que ya se comentó (Nolasco, 1962). En resumen, las fuentes documentales y los testimonios parecen indicar que el sistema socioeconómico se basaba en la explotación y el despojo de los sectores *hñahñus* más vulnerables por parte de los caciques y grupos de interés ligados al poder institucional a nivel comunitario, regional y nacional. Las poblaciones *hñahñus* fueron orilladas a vivir una paradoja pues sus mismas condiciones de carencia acentuaban su situación de despojo.

Frente a todo este sistema que parecía debilitar a los sectores más pauperizados del Mezquital, la estrategia que históricamente les permitió sobrevivir a las comunidades *hñahñus*, primero a las condiciones estériles del territorio y después a las vorágines de la marginación y la explotación ha sido la pluriactividad o la diversidad productiva. Así, a través de la artesanía, el jornal, el trabajo asalariado, la cría traspatio, el solar, la migración, etc. se han sobrepuesto y han sobrevivido a la economía del despojo y la subsistencia.²⁵ Escribió Nolasco: “los sistemas tradicionales de los otomíes no obedecen a un racionalismo económico [...] sino que actúan bajo la presión de la necesidad – económica, cultural y social– (Nolasco, 1962, p. 180). En aquellos años la organización como fenómeno social surgió como una alternativa para coadyuvar las condiciones que se vivían en el Valle en aquella época. Así, en este contexto complicado nacen primero LFV y después LAM, dos cooperativas lideradas por mujeres *hñahñus* principalmente.

²⁴ Una socia de LFV es maestra jubilada con más de treinta años de servicio en el magisterio y cuenta que cuando ella daba clases en educación básica en los pueblos en donde ejerció fue muy complicado; comentó que los niños normalmente iban sin desayunar y los que desayunaban, sólo un café o té y una tortilla; iban sin bañar, aunque el baño no lo exigía diario porque no había agua, pero por lo menos cada ocho días, pero no, hasta que la profesora optaba por bañar a los niños (as) en la escuela; les regalaba hojas de cuaderno para que escribieran, porque los niños no tenían ningún tipo de material escolar, entre otras muchas carencias (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

²⁵ Con relación a la migración, a principios y mediados del siglo pasado predominaba el desplazamiento a los centros urbanos más cercanos que eran Pachuca o Ciudad de México. En cuanto al jornal, en los setenta los poblados más prósperos en la región eran los de la zona irrigada. El trabajo de jornalero no aseguraba una mejor calidad de vida, sino que agravaba las formas de despojo. Por un lado, las y los jornaleros eran explotados y poco remunerados por su trabajo; por otro lado, al no tener ingresos suficientes, se dedicaban también a tejer ayates (principalmente las mujeres), y esa era otra forma de explotación puesto que no tenían una remuneración adecuada por las piezas que tejían; entonces, el despojo de los excedentes era de manera directa e indirecta. Las y los campesinos pobres y jornaleros eran los que recurrían a la artesanía para subsistir.

3.3 La Doni Ră Batha o LFV

3.3.1 Antecedentes organizativos. La Unión de Artesanos del Valle del Mezquital

En todo este panorama del Mezquital las mujeres no tenían voz ni voto, vivían en una severa sobrecarga de trabajo doméstico, sobrevivían en condiciones de escasez sistemática extrema, padecían diariamente el sistema machista y patriarcal, y por si fuera poco, prevalecía una invisibilidad económica, social, política, cultural y académica²⁶ que no correspondía con toda la carga de trabajo que cotidianamente aportaban. Margarita Nolasco expuso:

“la mujer, dentro de su familia, vive en un estado de brutal servidumbre, ya que aparte de tener que hacer sus labores domésticas tiene que trabajar haciendo ayates, bordados, tejiendo bolsas, *quexquemiltl*, cotorinas, etc., cuidar a sus hijos, llevar el producto de la artesanía para su venta a los mercados. Usualmente puede vérselos por los caminos, cargando pesados bultos, con mecapal, mientras que van hilando la fibra del maguey. Pocas veces pueden tomar decisiones por sí mismas, sino que éstas por lo general le son impuestas por el hombre” (Nolasco, 1962, pp. 164-165).

En estas circunstancias sociales, económicas y culturales nace la *Doni Ră Batha* que es una cooperativa artesanal actualmente constituida por catorce socias y un socio, todas originarias de la cultura *hñahñu* y procedentes de los municipios de Ixmiquilpan y Cardonal. Desde el inicio la cooperativa estuvo conformada por mujeres principalmente, sólo ha habido unos cuantos socios.²⁷ La cooperativa inicialmente elaboraba y vendía artesanías de ixtle, lechuguilla, telar de cintura, carrizo, palma, concha de abulón y prendas con bordados tradicionales.

LFV comenzó desde la década de los setenta con la Unión de Artesanos del Valle del Mezquital. Ramírez (2004) dice que en 1976 se formó La Unión de Artesanos con las

²⁶ De las fuentes consultadas que se escribieron a principios y mediados del siglo XX, sólo Nolasco tocó el tema de las formas de vida de las mujeres *hñahñus* desde una postura más crítica; normalmente las fuentes que se han consultado lo hacen de una manera muy general y que casi no mencionan las estructuras de opresión, marginación y sobreexplotación a que estaban sometidas propiamente las mujeres. La discusión académica de aquellos años estaba centrada en la cuestión de las clases sociales, no del género.

²⁷ Ramírez (2004) en su libro presenta un listado de las personas que han sido socias y socios de la organización en un periodo que va de 1983 al 2003. En total registró que han sido 94 mujeres y sólo 16 hombres. Actualmente sólo hay un socio.

comunidades de San Nicolás, Maguey Blanco, Orizabita, el Olivo, el Nith y Arbolado de los municipios de Ixmiquilpan y Tasquillo en el Valle del Mezquital. La organización tuvo como objetivos generar procesos autoformativos en las y los artesanos, obtener precios más justos por sus artesanías y buscar canales de comercialización directos artesanos-consumidores para evitar el problema del intermediarismo o el “coyote”. En pocos meses, escribe la autora, llegaron a ser 400 artesanos y se fueron incluyendo más comunidades de los municipios de Ixmiquilpan, Cardonal, Santiago de Anaya, Tasquillo y Alfajayucan (pp. 20-22).

La Unión de Artesanos surgió de un proyecto regional grande que inició con el apoyo de tres organizaciones: Fundación Ebert de Alemania, el Centro de Educación de Adultos (CEDA) y el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital y la Huasteca Hidalguense. Contempló diferentes talleres, capacitaciones y la generación de proyectos productivos, cajas de ahorro comunitarias y la organización de distintas sociedades cooperativas. El CEDA suministraba becas a las y los participantes.²⁸ Según testimonios de las compañeras, en este proyecto y mediante las asambleas se resaltó la necesidad de generar acciones para resolver el problema del intermediarismo, el “coyote” o “acaparador”. Comentó una socia de LFV que al inicio, en la Unión de Artesanos “estaban más de trescientas mujeres reunidas. En los talleres había muchas mujeres y muchos niños. Había comida para todos y beca para las mujeres. Eso para motivarlas estuvo bien” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Otros problemas que intentaba coadyuvar la organización eran: la inseguridad en la tenencia de la tierra, la emigración, el desarraigo cultural, la desconfianza de la gente para organizarse, los programas sociales poco adecuados para las artesanas, la división social por intereses políticos y religiosos y el desconocimiento de apoyos técnicos, financieros y jurídicos (Ramírez, 2004, pp. 50-51). En aquellos años, era complicado pensar en la eliminación de la cadena de intermediarios sin modificar la estructura económica y social misma que le daba sentido (Medina y Quezada, 1975, p.112). En

²⁸ Consistía en un apoyo económico que cubría los pasajes para asistir a las capacitaciones, reuniones y los talleres. También se les proporcionaba el alimento los días de reunión o capacitación a las socias y a sus acompañantes que generalmente eran sus hijas e hijos.

este contexto, uno de los primeros pasos importantes de la Unión de Artesanos fue generar consciencia entre las y los participantes sobre su mismo contexto.

Para algunas compañeras, participar en esta organización propició y trastocó otros procesos como empezar a cuestionar y ser más conscientes de los problemas que se vivían. Las y los asesores impulsaron en las socias un proceso de autoconciencia sobre el valor simbólico, cultural y económico de sus artesanías a través de talleres; viajes a museos, tiendas artesanales y tiendas departamentales en la Ciudad de México para que observaran directamente cómo, dónde y en cuánto se vendían las artesanías. Las compañeras de LFV recuerdan un viaje a la Ciudad de México que organizaron los asesores que consistió en llevarlas a tiendas “de lujo” para que observaran los precios de los productos que se vendían en estos establecimientos. Según Ramírez (2004) las socias narraron lo siguiente: “Tuvimos necesidad de aprender muchas cosas. Hicimos un viaje a México, fuimos al Palacio de Hierro y otros lugares. Nos sorprendimos del precio al que vendían. Nos dimos cuenta cómo nos explotaban los acaparadores”; “Ahí estaban nuestros bordados, no podíamos creer los precios a los que se vendían. Nos dimos cuenta cuánto nos perjudicaba no vender directo”. En este viaje, en una tienda “de lujo” las y los compañeros fueron discriminados, pues, narró la asesora Oralia que “... iban muy animados los compañeros, y cuando el policía los vio no los quiso dejar pasar. Fue necesario llamar al gerente con quien el asesor había hablado días antes para informarle de la visita; entonces pudieron pasar”.²⁹ La desafortunada experiencia en esta tienda reveló el racismo, la discriminación y la violencia sistemática hacia las comunidades originarias.

Por otro lado, el viaje nutrió significativamente a la organización. Expresó una compañera de LFV “nos dimos cuenta cómo estaba arrebatando a la gente los acaparadores [...] se regateaban mucho las artesanías” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). La mayoría de las socias comentan que gracias a todo el trabajo de las capacitaciones, los viajes y la organización “hubo una consciencia muy profunda, muy grande” y se emprendieron distintas acciones para mejorar los precios de las artesanías

²⁹ Estos testimonios acerca del viaje a la Ciudad de México fueron retomados de Ramírez (2004, p. 24).

e impulsar una venta directa artesano-comprador sin intermediarios. Se comentó: “vimos las anomalías del mercado, cómo explotaban a la gente, en lugar de que nos den [dieran] nuestro dinerito completo, pues se aprovechaban y como no sabía nada la gente, ya lo que le daban” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). El asesor Jesús Oñate³⁰ y la asesora Margarita Cárdenas las y los acompañaron en todos los procesos auto-formativos y organizativos al inicio de la organización (Ver figura 6).

³⁰ Según los testimonios de las mujeres de LFV, la mayoría recuerda al asesor como una persona que las acompañó mucho en sus primeros años a través de las capacitaciones, los talleres auto-formativos y los viajes. El compañero les fomentaba la importancia de la organización para vender mayor cantidad y con mayor alcance. Además, impulsó redes de comunicación y comercio con otras organizaciones o asociaciones a nivel nacional e internacional. También promovió de manera asidua el comercio directo entre artesana (o) y comprador.

Figura 6: Asesor en reunión con las compañeras de La Flor del Valle



Fuente: fotografía propiedad de la Sra. Carolina Barquera, compañera de LFV.

Posteriormente, algunas de entre las mismas artesanas de la Unión se formaron como capacitadoras o “promotoras culturales bilingües” que tenían la función de salir a diferentes comunidades del Valle a invitar a más personas a unirse a la organización (Ver la figura 7). Las socias de LFV hablan de un trabajo difícil, arduo; de un proceso complejo, pero acompañado de un amplio aprendizaje para ellas. Dos mujeres de LFV que fueron promotoras comentaron lo siguiente:

“Sí, caminé por todas las comunidades y conocí la pobreza de la gente, hasta daban ganas de llorar como vivía la gente, pero sí se despertó algo de conciencia [...] teníamos que darle a saber a las compañeras el valor de lo que hacían [...] hacíamos valorar a los que pensaban que menos tenían [...]. Vendíamos nomas en los lunes, en los regateos de los lunes [...] y sí vimos todo eso, como promotoras bilingües vimos cómo nos están [estaban] fregando los revendedores. [...] aprendan, vengan, aquí les enseñamos a hacer todas las cuentas [...] en lugar de que la gente ayudara a los más pobres, les estaban arrebatando sus productos y la artesanía era lo mismo, por eso nació esto, esa consciencia de decir, aunque nos tardan de vender, pero es seguro” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

“Desde aquel entonces, estando en la escuela, trayendo a mi hijo cargando y yo tenía que venir a la reunión, salir a las comunidades [...] era difícil salir a las comunidades para que la gente entendieran que los que estaban coordinando este proyecto era

formar una cooperativa. Yo veía que a la gente le costaba entender y todos decían ¿pero nos van a pagar luego? ¿Pero nos van a comprar la artesanía? No entendían lo que era una cooperativa, dos años anduvimos en las comunidades [...] no encontrábamos respuesta, la gente tenía en la mente el dinero, el trabajo luego. ¿Una cooperativa para qué? Costó mucho que entendieran que era para apoyarse, para contagiarse en el quehacer, en ponernos de acuerdo en cuanto a los costos, etc. Yo veía que eso no les interesaba, ni lo entendían y ni lo aceptaban [...] hubo mucha concientización de la gente para que se aceptara y ni aun así” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Figura 7: El trabajo de las promotoras culturales bilingües



Fuente: fotografía propiedad de la Sra. Carolina Barquera, socia de LFV.

Hay opiniones generalizadas en las y el socio de LFV de que hubo un proceso importante de concientización, aprendizaje y capacitación a partir de la Unión de Artesanos: “sí nos dieron una buena capacitación para defendernos más que nada” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). Las compañeras comenzaron a tener experiencia y habilidades para desarrollar algún cargo dentro de la organización³¹; a asistir a eventos

³¹La Unión de Artesanos del Valle del Mezquital tenía la siguiente organización: el órgano máximo era el Comité General de Administración y Vigilancia y en cada comunidad participante se formaron varios

nacionales representando a la Unión de Artesanos del Mezquital; a vivir la experiencia de viajar, conocer otras experiencias organizativas y vender directamente a los compradores que sí valoraban y pagaban el valor económico y simbólico de sus artesanías a través de las ferias artesanales nacionales o de expo venta.

Aproximadamente a inicios de los años ochenta el CEDA anuncia su retiro para dejar que la organización siguiera por sus propios medios. Los asesores Jesús Oñate y Margarita duraron un año más asesorando a la organización, después se retiraron, pero llegaron Salvador García y Oralia Cárdenas a continuar con el trabajo, ambos habían seguido el proyecto desde el CEDA en el proceso de alfabetización. Ahora daban continuidad pero desde el Servicio de Educación de Adultos (SEDAC) (García, et al., 1998; Ramírez, 2004). En ese momento, las y los compañeros salieron de las instalaciones del CEDA y rentaron un local comercial en Ixmiquilpan. Ya tenían la necesidad de un espacio propio y autónomo para la comercialización de sus piezas artesanales.³²

A raíz de la Unión las y los socios tuvieron contacto con otras organizaciones, cooperativas o movimientos a nivel nacional que reforzaron su perspectiva acerca de la búsqueda de soluciones para los problemas que aquejaban a sus comunidades en aquellos años. Comentó una compañera: “[...] anduve con los zapatistas, fui a Oaxaca y fui a Chiapas. Yo anduve mucho, gracias a Don Chava y Oralia, nos ayudaron para darnos ese empuje para llegar hasta allá y compartir con los zapatistas. Yo sí fui allá y me pareció muy bonitos los encuentros que hacían, a despertarle la conciencia a la gente

grupos, cada uno nombraba a un representante que tenía asignada la tarea de asistir a las asambleas mensuales, los sábados tenía que acudir a la tienda para hacer el corte de caja y los lunes tenía que pagar a los artesanos de su comunidad lo que hubieran vendido. Los cargos tenían rotación anual. Los representantes comunitarios tenían funciones esenciales para el funcionamiento de la organización. Había juntas rotativas en las comunidades de manera mensual para alentar la participación de todas y todos los artesanos y en asamblea se discutía, reflexionaba y se tomaban los acuerdos y las decisiones con base en los análisis colectivos (Ramírez, 2004, pp. 21-23).

³² Según relatos de las compañeras, cuando comenzó la organización a través de la Unión, las socias impulsaron ventas directas artesano-comprador y ponían un puesto ambulante a orillas de la carretera para vender sus artesanías, también el CEDA les prestó un espacio para guardar su mercancía, sin embargo, cuando la institución retiró el apoyo también les fue retirado el espacio, entonces rentaron un local por su propia cuenta en Ixmiquilpan.

pobre y es muy bueno, me gustó mucho” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). Sobre esto, también se expresó:

“Don chava y su esposa empezaron a formar una red de artesanos, estaban los de Michoacán, Nayarit, Chihuahua, Chiapas, Yucatán, Guerrero, Hidalgo; aquí éramos cuatro o seis cooperativas; Estado de México, Puebla, los mazahuas [...] hicieron comités para esas reuniones y por parte de la cooperativa el comité me mandó a mí primero [...], la reunión se hacía los sábados una vez al mes, para coordinarnos y platicar todos los artesanos, agradezco toda la vivencia; he salido a otros estados que no hubiera podido salir porque no cuento con los recursos pero esa red entre ellos bajaron recursos para los gastos de todos los artesanos. Empezamos a reunirnos, nos tocó en Ixmiquilpan, Guanajuato, Puebla, México” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).³³

Todos los esfuerzos por parte de las compañeras y de las y los asesores comenzaban a dar resultados. A nivel organizativo, aprendieron a calcular costos de producción y el precio de venta; iniciaron con un proceso de control de calidad³⁴; aprendieron a valorar y apreciar más su trabajo.³⁵ Para la cuestión de la comercialización, gracias al acompañamiento de los asesores, consiguieron rentar un espacio para la venta de artesanías; también gestionaron ventas a nivel internacional, a Estados Unidos y Europa principalmente. Narró una compañera: “todos los productos bonitos y finos [...] no los pedían aquí en México, teníamos clientes en Italia, España, Inglaterra. Sacamos aquí mucho el trabajo de la tarjeta bordada, las tarjetas bordadas fue el artículo que nos hizo levantarnos, nos dio mucho trabajo” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

En aquel entonces, cuando iniciaron con la Unión de Artesanos decidieron generar un ahorro colectivo. A través de acuerdos, se decidió en asamblea pagar a los artesanos al momento que entregaban sus piezas. Sin embargo, en poco tiempo la organización se quedó sin fondos, hubo una sobreproducción y un almacenamiento excesivo y la Unión

³³ El nombre de la red era: Solidaridad Artesanal Mexicana.

³⁴ Según las socias, en el control de calidad las encargadas revisaban que la artesanía estuviera bien hecha, por ejemplo, cuando era de ixtle se aseguraban que fuera bien trabajada la fibra para evitar que se enmoheciera; que el armado y terminado de las blusas bordadas estuviera adecuado, etc.

³⁵ Por ejemplo, algunas de las socias de LFV que se dedican a realizar piezas bordadas, comentaron que en aquellos años tiraban bordados “viejos” que tenían, y que después de sus capacitaciones en el CEDA fueron conscientes del valor artístico, histórico y cultural de esos bordados. Ya dejaron de tirarlos, los guardaba y además retomaban los símbolos “antiguos” del bordado ya como parte de su cultura y su territorio.

dejó de pagar inmediatamente las piezas; el mecanismo ya sólo fue a consignación. Por lo mismo, comenzó a decrecer el número de participantes en la organización. Las becas, la comida durante los días de los cursos en el CEDA y el intento de pagar al artesano al momento de dejar su artesanía en la organización para la venta, fueron factores determinantes para que inicialmente muchas artesanas del Valle decidieran participar. Expresó una socia: “nos enseñaron algo, estamos [estábamos] aprendiendo para defender nuestra vida. Hay señoras que venían con sus hijitos para comer, les daban de comer a todos, porque en ese tiempo había mucha pobreza aquí en el Valle” (Elena, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

Para inicios de los años ochenta, la organización quedó sólo con cien artesanos (Ramírez, 2004). La mayoría de las compañeras y el compañero de LVF hacen mención de que el número de participantes decayó debido al retiro del CEDA y con ello fueron retiradas las becas, además de que las condiciones de la organización ya no permitieron el pago inmediato por las piezas que las artesanas iban a dejar para la venta; en estas condiciones, la mayoría de las artesanas fueron desertando: “las compañeras necesitaban su dinero al tiempo, por las mismas necesidades que se vivían” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). Otras razones que las socias comentaron sobre el retiro progresivo de las compañeras fue que no estaban acostumbradas a trabajar en conjunto con otras mujeres y regresaron a vender al coyote o intermediario; y que los asesores les dijeron “nosotros sólo las estamos orientando para que ustedes le sigan”. Compartió una cooperativista:

“Terminaron los talleres y ya todo. Hasta aquí se había terminado, agotado el recurso para los talleres, para la comida, para todo, ya no hay becas, pero ahora sí ¿quiénes son las que van a estar en la cooperativa, en la organización de artesanos? Pues yo no, porque si no me van a pagar luego no me conviene, yo tengo que salir a vender en el mercado y ya, con lo que venda ya tengo dinero. Y todo eso se entiende porque sí era verdad que había mujeres que viven [vivían] al día [...] así fue bajando, entre los que se iban y fallecidos. [...] nos dijeron las coordinadoras, pues hasta aquí se acabó todo, si creen que sí les sirvió [sirvieron] los talleres adelante, caminen y si no, pues también nosotros hasta aquí terminó nuestro trabajo, no podemos dar más. No pues ¿y ahora quién nos lleva de la mano? Andábamos decepcionadas y perdidas, porque ya no hay becas y ya no hay comida, no hay coordinador, ya nada, ya solitas” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Con la Unión de Artesanos se había iniciado la historia organizativa de la cooperativa LFV; las mujeres avanzaban en la solución de problemas que vivían. Según los testimonios de las mujeres, antes de pertenecer a la Unión la mayoría de ellas elaboraba artesanías para algún intermediario que llegaba de las capitales urbanas más cercanas, normalmente la ciudad de México o Pachuca a “generar” empleo a las mujeres como mano de obra de su propia artesanía o bien a comprar las artesanías terminadas para revender, normalmente estos intermediarios pagaban el trabajo de las mujeres muy por debajo de su valor. A partir de la Unión, la mayoría decidió sólo vender a través de la organización y sólo en caso de una necesidad económica muy fuerte, al intermediario. Además de que ya había más consciencia entre las compañeras sobre los perjuicios de vender sus piezas a los intermediarios y sobre la importancia del valor social, cultural y simbólico de su *saber-hacer*. Finalmente, las socias estaban en un proceso importante de aprendizaje que las obligó a generar acciones para sacar adelante su organización.

3.3.2 “El centro nos despertó la consciencia”³⁶

Las artesanas que decidieron seguir en el proyecto, aun con las dificultades y los retos que demandaba la organización, se constituyeron legalmente como “Sociedad Cooperativa de Producción Artesanal La Flor del Valle” en noviembre de 1983, inicialmente con 69 socias y tres socios de diecinueve comunidades de los municipios de los municipios de Alfajayucan, El Cardonal, Ixmiquilpan y Tasquillo (Ramírez, 2004, pp. 18-28). Según las socias, la principal razón para su constitución legal fue para facilitar los procesos administrativos que requerían para realizar las ventas internacionales.

Algunas continuaron aún bajo la presión social de que LFV “era una organización que se manejaba independiente y no era un buen ejemplo para los que les gustaba controlar a la población” (Testimonio citado en Ramírez, 2004, p. 33). Esto era algo excepcional en aquellos años, sobre todo porque desde el inicio la cooperativa ha estado conformada por mujeres principalmente. Han sido ellas las que han luchado por sostener este proyecto durante más de cincuenta años. En aquellos años, la edad para casarse era de

³⁶ Esto lo comentó María, una socia de LFV en entrevista en profundidad el día 2 de diciembre del 2023. Con el centro, se refiere al CEDA, en donde las compañeras recibieron los talleres y las capacitaciones.

los 15 a los 18 años para la mujer; y de los 17 a los 20 años en el hombre (Nolasco, 1962). Para cuando la organización inició, la mayoría de las socias estaban casadas y con hijos pequeños; no fue fácil el inicio, padecieron críticas, desprecio y burlas por parte del esposo, la familia y la comunidad. No pocas mujeres de la cooperativa padecieron violencia familiar por su participación en la organización, algunas lograron sobrellevar esta situación y permanecer, otras definitivamente tuvieron que salir. La lucha de las mujeres *hñahñus* inicialmente fue para llevar un ingreso extra a la economía familiar y poco a poco, además de esto, la organización se convirtió en un medio para intentar “tomar su lugar” en la familia, la comunidad y la sociedad.³⁷

Desde sus inicios, LFV enfrentaba retos importantes: la falta de créditos, la escasez de materia prima, el desplazamiento de los trabajos manuales por la maquinaria, la destrucción y la sustitución de la materia prima por los materiales sintéticos (Ramírez, 2004). Con relación a los problemas de comercialización además del intermediarismo, estaba la competencia desleal y la inexistencia de organizaciones gubernamentales que dieran soluciones reales a los problemas que enfrentaban en aquellos años. El inicio no fue fácil y tampoco lo ha sido seguir, a pesar de todo, las compañeras de LFV encontraron en la organización y el *saber-hacer* un camino común para hacer frente a su contexto comunitario. Cuando se constituyó legalmente la cooperativa, la mayoría de las socias tenían a sus hijas e hijos pequeños, entonces la organización les ofrecía un espacio seguro de entrega de sus artesanías que, además, mejoraba el precio de venta que ofrecía el intermediario, aunque el pago no fuera inmediato; también tenían un ingreso, que aunque no era estable, siempre fue importante para cubrir los gastos de alimentación y educación de las y los niños principalmente.

Frente a un contexto marcado por muchas carencias, marginación y sobreexplotación, para las compañeras de LFV la elaboración y venta de artesanías ha sido una actividad muy importante que les ha permitido “sacar algo” para “salir adelante”. La mayoría de las

³⁷ En el capítulo cuatro se tocará más a detalle la violencia patriarcal y machista que padecieron las compañeras.

mujeres aprendieron el oficio artesanal viendo a sus familiares y a gente cercana, o bien, ellas mismas se enseñaron, observando cómo lo hacían otras personas y practicando por su propia cuenta. La expresión artística manifiesta en la artesanía es variada: va desde el bordado tradicional de hilván o hilo contado que refleja la cosmovisión de las mujeres *hñahñus* principalmente; la obtención artesanal de la fibra de maguey para tejer los tradicionales ayates y otros artículos³⁸; y las artesanías de carrizo. Casi todas las socias son maestras artesanas con experiencia de casi toda la vida, aprendieron el oficio desde muy niñas, en la práctica y la vida cotidiana del campo.

3.3.3 El camino recorrido

Desde el inicio hasta la fecha la organización ha tenido muchos logros, pero también muchas dificultades; todo el camino recorrido ha implicado un arduo proceso formativo, mucho trabajo y entereza para sobrellevar las dificultades y las luchas constantes en la casa, la comunidad, y en general, en su contexto comunitario. Dos testimonios de las mujeres:

“era muy difícil porque no sabíamos en dónde concentrar la mercancía. En el municipio nos prestaron un local y allí guardábamos la mercancía porque andábamos como vendedores ambulantes [...] me decía mi esposo y cuando te vayas a vender tú ¿te van a pagar el día? No cuál pago. Y me decía ¿entonces cuál es el beneficio de todo esto? Pues se está probando, se está tratando de hacer consciencia en la gente, es lo que veo que eso es lo que falta y me está gustando [...] para mí fue difícil, trabajando, luego con hijos, luego no había transporte, tenía que madrugar” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

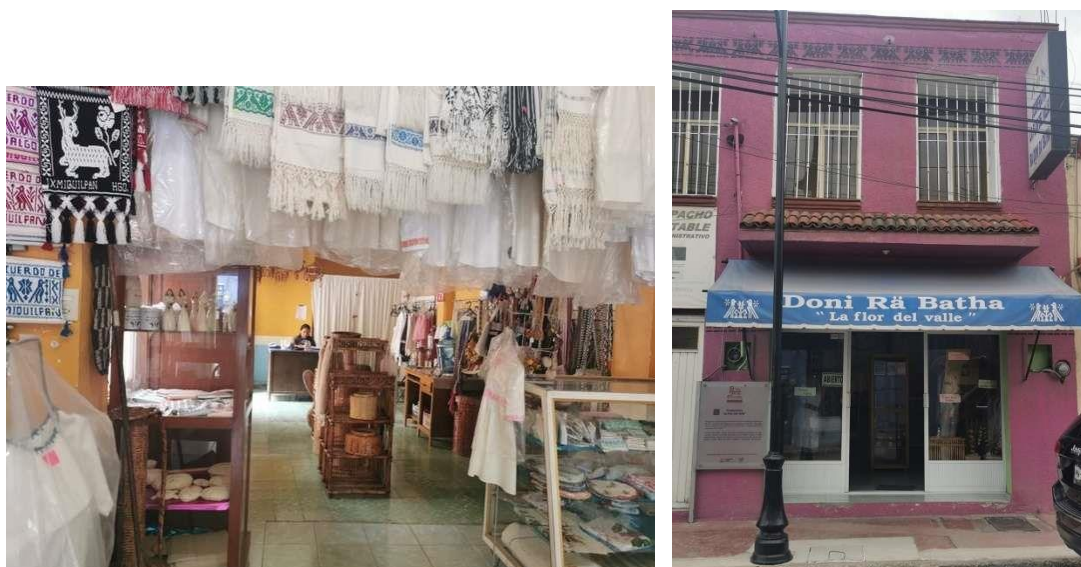
“En las reuniones antes, a veces llevábamos sólo lo del pasaje, y salíamos rápido porque no había transporte público y con mucha hambre, a veces me guardaba un centavito y me alcanzaba a comprar un bolillo y una coca, la mitad se la compartía a mi amiguita con la que me venía a las reuniones, era lo que comíamos para llegar a casa. Pero toda esa experiencia es bonita, a lo mejor en ese tiempo, no me preocupaba si había qué comer, pero gracias a Dios salimos de allí” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

A pesar de las dificultades, la mayoría de las socias concuerdan que en aquellos años había pedidos grandes y ventas a nivel nacional e internacional gracias a todo el trabajo de vinculación que en su momento los asesores les facilitaron: “había mucha venta antes,

³⁸ Ahora tejen a gancho muchos más artículos con la fibra de ixtle como esponjillas, collares, anillos, monederos; sin embargo, el uso tradicional de esta fibra era el tejido de ayate en el telar de cintura.

mucha variedad. Don Chava y doña Margarita nos traían clientes de Estados Unidos [...] yo era la encargada en ese tiempo, ahorré y se pudo comprar la casita [actualmente tienda e instalaciones de LFV]; nos dieron un apoyo, el CEDA nos gestionó ese apoyo y de lo que vendí, ahorré y se pudo comprar esta casa. Antes sí se vendía y había muchos pedidos, muchos trabajos. Los coordinadores nos traían a los compradores” (Leticia, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024). Con el trabajo colectivo, la compra de la propiedad fue posible en el año de 1985, se cumplía el sueño de las y los socios de tener su propio espacio de venta y reunión (Ver figura 8).

Figura 8: Tienda artesanal Doni Ră Batha en Ixmiquilpan, Hidalgo



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2023.

En el camino se fueron incorporando más compañeras. De las socias actuales, sólo cuatro son fundadoras, las demás se fueron integrando. Una cooperativista relató su experiencia:

“ofrecía mis bolsas bordadas en el mercado, a una señora le decía dame 3000 pesos por mi bolsa, ella me daba 500 y cuando había mucha necesidad sí se la dejaba porque tenía que llegar con algo que comer a mi casa, darle de comer a mis hijos, entonces deambulaba por las calles el día lunes de tianguis. Encontré un local chiquito de puras artesanías, chiquitito, pues era el de la cooperativa que ya tenía diez años trabajando, estaban rentando el local. Llego y platico con la encargada a ver si me compra mis productos y ya los vio bien bonitos, me explicó que era un grupo

de mujeres, pero no se pagaba luego, sino que había que dejar. Me animé a dejar algunas piezas [y] sí se vendieron, al siguiente lunes ya dejé más porque ya se había vendido todo lo mío, así venía todos los lunes a dejar más, a cobrar lo que se vendía y así siempre estuve; ya después me integré junto con tres mujeres, en total éramos cuatro de Cardonal. Gracias a Dios porque en ese entonces ya tenía a mis seis hijos, tenía que llegar con algo a la casa; mi esposo trabajaba pero lejos, tenía que pagar renta y más gastos, ya no le quedaba nada, un maestro ganaba poquito, tenía que apoyar” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Actualmente quedan pocas socias y sólo un socio. Una de las principales razones, según las *hñahñus*, es porque las piezas se quedaban a consignación en la tienda y las personas querían recibir el pago de sus artesanías en el momento que las llevaban a la tienda; “la gente no aguanta en la cooperativa por lo mismo de que quieren el dinero luego luego, y como es el acuerdo de dejar la artesanía hasta que se venda [...] Yo desde que empezamos, ahí se quedaban mis cositas, todo el tiempo a dejar hasta que se venda, yo ya llevo más de cuarenta años dejando (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Otro factor importante para la baja de socias es porque no es fácil sobrellevar las presiones sociales, los problemas organizacionales y los conflictos internos; en general, las dificultades y las presiones a las que se enfrenta una organización. Por ejemplo, el presidente (a) tiene que estar atento (a) a la resolución de los problemas que van surgiendo en la organización; la tesorera tiene que hacer las gestiones necesarias con el contador para las declaraciones ante hacienda, la encargada de la tienda tiene que llevar el inventario apropiado de las piezas, por mencionar algunas funciones. En general, las mujeres de LFV han lidiado con diferentes situaciones que han puesto en riesgo a la organización. En 1993 se narra un acontecimiento difícil por el cual casi pierden la organización. Ramírez (2004) escribió:

En 1993 después de constituida la cooperativa tuvieron una visita de la Comisión de Supervisión de Fomento Cooperativo para revisar su quehacer a partir de la documentación generada en esos años, pero los artesanos no contaban con mayor documentación por falta de costumbre y por desconocimiento de las disposiciones legales [...] el libro correspondiente no había sido utilizado, lo que se tenía era un registro informal de los asuntos tratados en las asambleas, pero no contaban con los registros legales de un acta de asamblea. Esta situación provocó que casi cancelaran el registro. Fue un año muy duro para la cooperativa, pues tuvo que empezar un proceso de regularización como figura asociativa y hubo que poner en orden todo el papeleo y los asuntos internos (Ramírez, 2004, p. 75).

Una socia de LFV vivió muy de cerca este proceso para recuperar la organización, narró lo siguiente:

“Hacienda vino a hacer auditoría y nos iban a embargar. Me fui a Taxquillo, Alfajayucan, etc. en busca de todas las socias fundadoras y que me firmaran su renuncia y limpiar todo porque estábamos a punto de desaparecer. Vino Hacienda y corroboró todos los libros, actas de reunión etc. y ya salimos del problema; Hacienda nos bajó la multa, pudimos pagar [...] ya habíamos logrado recuperar la cooperativa, me dio gusto” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

Otro factor que ha debilitado a la organización es el abuso de confianza de algunas personas que han sido socias (os) o que se han incorporado a trabajar en la tienda de la cooperativa. Se hizo mención del manejo inadecuado de los recursos o “no entregar bien las cuentas” y de huir de la cooperativa con toda la información de los contactos sobre los clientes nacionales e internacionales y ya “afuera” hacer tratos o ventas directas para su beneficio personal (Entrevista colectiva, 3 de febrero, 2023). No sólo se comentó sobre el hurto de los clientes, sino también de los diseños:

“Antes sí había muchos pedidos, pero hubo compañeras que fueron encargadas de la tienda y no fueron honestas, no entregaban bien las cuentas, las sacaban y así se cambiaba frecuentemente de encargada, pero se llevaban los contactos de los clientes de los pedidos grandes [...]. Me tocó conocer a tres encargadas que hicieron eso. Una vez me tocó sin querer, estaba así a puerta cerrada la encargada y yo entro y ella estaba reuniendo un montón de trabajos, pero era un pedido que estaba preparando para ella, para su beneficio, no había informado a la cooperativa de nada. Se fue ella sola, nadie le dijo nada, se fue, pero se llevó los contactos de los clientes que hacían los pedidos [...] así fue como se ha ido decayendo la cooperativa. Una encargada dividió a las compañeras y se fue con los contactos y algunas compañeras se fueron con ella y otras nos quedamos aquí, nos dividimos [...]. Así se han llevado los clientes para hacer contacto directo. Entran sin saber nada, aprenden y después se llevan todo. Se roban los contactos y los diseños. Si entra alguien aquí a la cooperativa, les brindamos apoyo, comercializamos; pero no nos ponemos abusadas cuando, no sé cómo le hacen, luego vienen las personas aquí, están aquí, cuando nos damos cuenta ya tienen el contacto directo y se llevan al cliente. Es lamentable, porque aquí podemos echarle ganas entre todos, pero no, se llevan el cliente y luego fracasan también [...] Cuando queremos recuperar al cliente, nos dicen, bueno, ya tengo contacto con esta otra persona ya no, gracias” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

A raíz de estas experiencias hay cierta desconfianza hacia las personas externas a la cooperativa, pues no sólo ha sido el robo de su trabajo y de clientes, también han tenido

que hacer frente a circunstancias fuertes por defender y anteponer los intereses colectivos del grupo. Enfrentar y sobreponerse a las presiones sociales, políticas y económicas a nivel comunitario, regional, nacional e internacional no es cosa menor; todas las luchas han tenido un alto costo para las mujeres y sobre todo para las líderes pues han pasado por momentos de angustia, presión, cansancio y frustración. Una líder de la cooperativa narró una de tantas experiencias:

“[...] una vez me echaron balazos. Me tocó quedarme en la tienda, me llegó un pedido grande, que le urgía, entonces me fui tarde a avisarle a la compañera que hiciera el pedido, ya era tarde, me fui sola a avisar, y tenía a mi mamá enferma y a mi niño, pero aun así me fui ya tarde y de regreso en el camino en la parada me echaron balazos para asustarme, ya no sabía ni qué hacer, estaba esperando el carro que pasara, parece que estaba lloviendo, pero eran balazos. Era pariente de la compañera que había metido a la cárcel por entregar mal las cuentas” (Leticia, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

Si bien, la participación masculina ha estado presente, la participación femenina ha sido contundente por mantener este proyecto, pues los pocos hombres que fueron parte de la organización desertaron por diferentes circunstancias, la más frecuente, fue la presión por la búsqueda de actividades económicas más redituables y que nada tienen que ver con el oficio artesanal como: la migración internacional a Estados Unidos, el trabajo en otros sectores como el turístico (en los balnearios de la región), las actividades comerciales, entre otras. Explicó una compañera:

“Yo llegué aquí porque mi esposo trabajaba concha de abulón e iban a visitarlo a la casa. Hubo un tiempo en que ya no se vendía, entonces él se fue a Estados Unidos y me dijo, te vas a las reuniones y a todo; pero como yo no sabía hacer todo el proceso de concha y sabía bordar todos los bordados del Valle, entonces yo empecé a bordar y hacer blusas para la cooperativa. O sea, mi esposo me dejó en su lugar” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).³⁹

Las nuevas dinámicas socioculturales y económicas generan presión para la búsqueda de otras actividades laborales en donde “se gana más dinero” y “prestigio social” en detrimento de los oficios artesanales y todo el *saber-hacer* que implican. Casi todas las

³⁹ Ya hay toda una línea de investigación sobre la migración de la población *hñahñu* a EUA, y como este fenómeno ha generado nuevos procesos socioculturales en los territorios rurales y que han trastocado las relaciones de género y de poder dentro de las comunidades. Este tema se tocará más a detalle en los siguientes capítulos.

socias hacen mención de un desinterés generalizado de las y los jóvenes del Valle por el oficio artesanal: “[...] se han ido retirando [habla de las y los jóvenes], que a los Estados Unidos, que a estudiar; se nos está acabando esto de las artesanías [...] se quedan las casas solas, allá en San Juanico Dexthi se van, hacen sus casas y se van (Elena, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). En general, hay una tendencia creciente hacia el desinterés por los oficios artesanales: “a los jóvenes ya no les interesa” (Camila, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). Incluso es frecuente escuchar a las compañeras decir que sus hijos las desalientan para continuar en la cooperativa, les dicen: “de veras necesitas el dinero”, “ya para qué hace eso”, “para qué vas”, “ya deja de hacer eso, ya no ves”, etc.⁴⁰

A nivel regional, también hay diferentes circunstancias que, según las socias de LFV, no favorecen el desarrollo de la cooperativa y al contrario, parecen generar desánimo por continuar con el grupo. El primero tiene que ver con las instituciones gubernamentales, que muchas veces terminan convirtiéndose en un intermediario más frente a compradores externos, o bien, sólo benefician a sus allegados “políticos”. Esta no es una situación nueva, ya desde el siglo pasado Medina y Quezada (1975) lo escribían:

Los programas de promoción artesanal llevados a cabo en la región han fortalecido la estructura de explotación y acaparamiento existentes [...] han adoptado papel de sutil paternalismo, cuando no se han convertido en simples explotadores de mano de obra local [...] sólo mejorar la calidad del producto, lo que beneficia a los promotores mismos y a los intermediarios, pero deja en la misma condición miserable al artesano (Medina y Quezada, 1975, pp. 112-113).

A través de la experiencia, las compañeras han adquirido una capacidad de negociación más contundente con relación al Estado, frecuentemente este mismo temple es el que no es bien recibido en las instituciones. Otra cuestión es que en la actualidad hay mucha más competencia en el Valle, hay más organizaciones, colectivos, otras dinámicas de comercio, quizá nuevas formas de intermediarismo y la feroz competencia con los productos industriales “externos y baratos”. “La artesanía ya no es una necesidad como en aquellos años de inicio, ahora ya es un lujo [...] ahora hay más competencia, vienen

⁴⁰ En el caso del Valle del Mezquital, se tienen antecedentes de casos de migración internacional desde 1930, pero en los años ochenta se intensificó, principalmente en zonas con población originaria (Rivera, 2006; Ramsay, 2004).

muchas artesanías de fuera; también la tienda estaba más surtida. Ahora en vez de hacer la artesanía a mano, la hacen a máquina y la gente como se va por el precio, [más] por lo económico que lo manual, artesanal. Mucha de la gente que nos compraba sabía valorar, porque sabía el trabajo (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

Actualmente -dicen las socias y el socio- se han disminuido considerablemente las ventas y los pedidos “grandes” por el hurto de la información y el contacto de los clientes, el insuficiente o inadecuado apoyo por parte de las instituciones gubernamentales, y la competencia a nivel regional, nacional e internacional; además de un consumidor generalmente desinteresado y enajenado en el mito de la modernidad. Algunas socias comentan que en la tienda ya no hay “variedad y diversidad”: “antes estaba mucho más surtida y variada la tienda” dicen. También se ha reducido de manera importante la vinculación con las universidades y los organismos de la sociedad civil para asesoría, apoyo y financiamiento.⁴¹

De acuerdo con las historias de vida de las mujeres, la mayoría iniciaron en la cooperativa entre veinte y treinta años de edad, ahora ya tienen entre 60 y 70 años. Esta es una cuestión muy importante porque algunas de ellas ya no bordan porque padecen de vista cansada, ya sólo hilan ixtle; también ya es complicado que se desplacen a lugares lejanos para asistir a ferias artesanales, capacitaciones, hacer trámites y gestiones por las mismas dificultades que la edad conlleva. Todas estas circunstancias se complican por la problemática del relevo generacional: “[...] antes andaba como chiva loca, para arriba y para abajo, ahora ya no, ya no puedo” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023). Además, su trabajo, sus esfuerzos y su lucha se ven rebasados por las estructuras y los poderes hegemónicos regionales, nacionales e internacionales. “A las productoras y campesinas se les demanda éxito en el corto plazo en un contexto donde la pequeña producción ha sido desfavorecida por más de veinte años” (Soto, 2019, p. 179).

⁴¹ Por LFV han pasado muchas organizaciones de la sociedad civil nacionales e internacionales, voluntarias (os), redes de apoyo a nivel nacional e internacional, etc. Todas en su momento fueron una pieza esencial para el proceso organizativo. Para más información sobre esta cuestión revisar Ramírez (2004).

Otro aspecto importante es que, aunque hay desplazamiento de turismo convencional a los balnearios de la región y algunas veces (en temporada alta) aumentan las ventas en la tienda de la cooperativa, no reciben ningún tipo de apoyo directo por parte de las instituciones regionales y estatales encargadas del turismo para vincular a los visitantes con LFV y mucho menos existen mecanismos para concientizar al turista por un consumo más consciente y responsable. Por todo lo anterior, en asambleas no pocas veces se ha discutido continuar o no con la organización. La mayoría dicen que seguirán hasta que “Dios” y su “cuerpo” ya no les permitan continuar; pero otras veces dudan por todas las circunstancias ya descritas. LFV tiene más de cincuenta años de trayectoria y reconocimiento a nivel comunitario, regional y nacional. Las compañeras han hecho frente a su contexto y han librado algunas batallas; la mayoría dice que la cooperativa fue y es su espacio de trabajo, su escuela y el reflejo de tantos años de lucha colectiva de las mujeres *hñahñus*: “es una casa grande” (Elena, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

3.4 Cooperativa “Alegoría del Maguey”

La Milpa Maguey Tierno de la Mujer, actualmente Alegoría del Maguey⁴² es una cooperativa de dieciséis mujeres campesinas y dos campesinos *hñahñus* de la localidad de San Andrés Daboxtha, en el municipio de Cardonal, Hidalgo. San Andrés es una delegación que forma parte del Alto Mezquital (GEH, 2006) donde impera un clima seco extremoso y no hay sistemas de riego (Díaz et al., 2005, p. 13), es decir, las tierras son de temporal con baja productividad (Rivera, 2006, p. 253). Por lo tanto, las plantaciones de maguey siempre han estado presentes y a lo largo del tiempo han representado una opción para acceder a los recursos económicos que ayudan a la economía familiar (Serrano, 2006). El vínculo *hñahñus*-maguey es toda una estructura compleja de

⁴² Inicialmente denominaron a la organización Milpa Maguey Tierno de la Mujer; milpa, porque es el espacio en donde obtienen su cosecha; maguey porque es la planta que les ofrece la materia prima para su organización; tierno, porque en ese entonces era un proyecto que apenas estaba iniciando; y finalmente, de la mujer, porque la mayoría eran mujeres. Hace pocos años se cambió el nombre de la cooperativa a “Alegoría del Maguey”.

relaciones identitarias, económicas, culturales, ambientales y religiosas en una coexistencia ancestral que le otorga toda una simbología y cosmovisión.

Particularmente “el pulque, el maguey y las mujeres han estado relacionados de diversas formas a lo largo de la historia en el ámbito religioso, ritual, cosmogónico, social, artístico y cultural” (Dávila, 2021, p. 21). Mencionó una compañera de la cooperativa LAM “el maguey es como nuestra Madre aquí en el mundo, porque nos da todo” (Rosas, 2014, p. 103). El paisaje de San Andrés (Ver figura 9), las historias de vida y el proyecto mismo de las compañeras de LAM dan cuenta de la importancia del maguey en sus vidas, su cultura y su territorio. LAM es una expresión social que manifiesta esta relación de las mujeres y el maguey.

Figura 9: Paisaje de San Andrés Daboxtha, Cardonal



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

LAM elabora artesanalmente y vende néctar orgánico de aguamiel, también conocida como miel de maguey. Las socias y el socio iniciaron con sus procesos organizativos y de formación técnica a inicios de los años noventa con la asesoría de Enlace Rural

Regional A. C. (ERRAC). La cooperativa surgió para aprovechar el aguamiel producida en su comunidad, pues, en aquellos años, la falta de rentabilidad de la producción y la venta del pulque en la región y la sobreproducción del aguamiel provocaron que en las unidades domésticas se tirara, entonces, con el objetivo de aprovechar este recurso es que nació el proyecto de elaboración de sirope de agave.

3.4.1 Antecedentes organizativos

En el año de 1989 don Máximo de la comunidad vecina de Durango Daboxtha visitó a don Güili, esposo de Isabel Durán Pérez para invitar a gente de la comunidad de San Andrés Daboxtha para unirse a un proyecto que financiaría la Fundación Friedrich-Ebert-Stiftung de Alemania (mejor conocida como Fundación Ebert por las compañeras) y consistía en obtener un crédito para mejorar el ganado ovino. Los de Durango eran 18 y para obtener dicho crédito requerían invitar a más personas, al final, se unieron gente de El Sauz y de San Andrés. Se juntaron 38 personas de San Andrés, al inicio era un grupo mixto. Isabel, esposa del señor Güili hizo la lista de las y los participantes iniciales y ella fue la primera presidenta porque su esposo salía a trabajar fuera de la comunidad. Desde el principio la mayoría de las personas inscritas fueron mujeres (Gómez, 1998).⁴³

La condición para obtener el crédito era tomar un curso de capacitación con el MVZ Fortino Chávez para aprender los cuidados que deberían tener las borregas cara negra que obtendrían. Los cursos a partir de entonces fueron todos los sábados de ocho de la mañana a la una de la tarde durante un año.⁴⁴ Los señores asistían, pero en ese entonces se “acostumbraba” que las mujeres fueran las encargadas de los trabajos con los animales traspatio. Al final quedaron registradas 30 personas con una mayor participación de las mujeres (Gómez, 1998). “Se vio que los hombres no iban a poder asistir. Tenían que bajarse a Capula al riego de la estación. Se les empezó a dar de baja y se metía el nombre de las esposas porque eran las que se quedaban con los animales y con los hijos” (Gómez, 1998, p. 5). Según las entrevistas, desde un inicio, las mujeres

⁴³ Este autor que se cita es el Lic. Enrique Gómez Levy quien escribió un libro corto en el año de 1998 con base en los relatos de las compañeras fundadoras de, en ese entonces, Milpa Maguey Tierno de la Mujer ahora LAM. El libro fue escrito para y junto a las compañeras. El Lic. Gómez era el presidente de ERRAC, el organismo más importante que ha brindado apoyo y asesoría a LAM.

⁴⁴ Una compañera calcula que los cursos fueron en el año 1992 aproximadamente.

tuvieron dificultades en la casa y en la comunidad por la organización. Empezaron los reclamos del marido, los chismes, la violencia y el control comunitario. Aún con las dificultades decidieron seguir; nombraron su primera mesa directiva con presidenta, tesorera y secretaria. Durante la capacitación se retiraron ocho personas quedando 30 (Gómez, 1998).

Después de un año de capacitación, fueron beneficiadas con las dos borregas “cara negra” por cada participante; ya tenían el conocimiento sobre los cuidados, no requerían pastoreo y “rendían más” que los borregos criollos. Sin embargo, la Fundación Ebert anunció su retiro de México, con la buena noticia de que ya sólo tenían que pagar a la fundación la mitad del crédito que les había sido otorgado, pero con la condición de que con el capital que les estaban donando, entre ellas (os) lo recuperaran e invitaran a más mujeres de la comunidad a que obtuvieran el beneficio del crédito (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Así posteriormente se unieron 15 personas más (Gómez, 1998).⁴⁵

Cuando la Fundación Ebert se retiró de México, el veterinario Fortino que les daba la capacitación se quedó sin sus honorarios, pero él mismo buscó apoyo en Enlace Rural Regional, AC⁴⁶ para poder continuar con los cursos que les brindaba. En este entonces, el grupo ya habían nombrado a la segunda mesa directiva. ERRAC apoyó y facilitó los honorarios y así pudieron continuar con la capacitación. En 1993 también el Instituto Nacional Indigenista (INI) les proporcionó un crédito e invitaron al tercer grupo de personas que se integrarían. Quedaron en total 65 compañeras de toda la comunidad.⁴⁷ Sin embargo, muchas fueron desertando en el camino, se desanimaron y una de las principales razones era porque “el esposo las regañaba”, en ese entonces “no se

⁴⁵ Recibieron un crédito de 1000 pesos cada quien para la compra de dos borregas “cara negra” y cooperaron cien pesos más para la compra de un semental que se rolaban. El crédito era para pagar en dos años, pero una vez que se retira la fundación, sólo pagaron la mitad del crédito a la fundación; pero entre los 30 socios (as) sí pagaron la otra mitad que fue utilizada para invitar al segundo grupo que se incorporó, personas de la misma comunidad. En total, ya eran 48 personas (Gómez, 1998).

⁴⁶ Organismo dedicado a apoyar a las comunidades *hñahñus* del Alto Mezquital desde 1987 (Gómez, 1998).

⁴⁷ Según los relatos de las compañeras citadas en Gómez (1998) en ese entonces 65 compañeras no era una proporción significativa pues calculaban que en esos años en San Andrés había 340 familias aproximadamente: 65 personas representaban sólo el 19% aprox. del total de las familias de toda la comunidad.

acostumbraba a que las mujeres salieran a reuniones, para ellos [se refiere a los esposos] la mujer sólo tenía que estar en casa” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Así muchas mujeres abandonaron el grupo porque demandaba tiempo, trabajo, reuniones, asambleas y capacitaciones.

Había visitas de supervisión que por parte de ERRAC hacían al veterinario Fortino. En la tercera visita de supervisión vino el mismo presidente de la asociación civil, el Lic. Enrique Gómez Levy y conoció al grupo de mujeres. El licenciado al observar que había muchos magueyes en la comunidad les cuestionó acerca de su utilidad, les preguntó ¿Qué más hacen además del pulque? Las compañeras le platicaron la situación que se vivía en aquellos años:

“le dice la Tía Concha, pues sólo el pulque pero pues últimamente el pulque ya no se vende tanto como antes, ya casi no se consume, ya no es lo mismo desde que la cerveza entró, es la que más ganó el mercado al pulque. A veces raspamos y le echamos a las borregas o se tira, porque si uno no lo vende, pues el pulque se echa a perder y se tira” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

“[...] en ese tiempo el pulque estaba muy barato. Lo tirábamos o lo dábamos a los borregos y a las vacas. Otras ya no “raspábamos” porque era muy poco el dinero que se sacaba. Queríamos evitar perder el pulque después de tanto esperar el crecimiento de la planta” (Relatos de las compañeras citados en Gómez, 1998, p. 11).⁴⁸

“[...] le contamos que el pulque ya no daba abasto para mantener a los hijos, porque ya nadie tomaba pulque como antes y no tenía valor, el pulque valía 60 centavos el litro, entonces le dijimos que raspamos pero el pulque lo dábamos al puerco, si no lo tirábamos o lo dábamos a los borregos [...]” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Después de escuchar la situación el Lic. Gómez Levy les comentó que él tenía conocimiento de que se elaboraba “miel de maguey” con el aguamiel y les propuso aprender a elaborarla; ellas lo platicaron y decidieron aceptar: “nos interesó este trabajo porque el pulque ya no se vende bien, no es negocio” (Relatos de las compañeras de LAM citados en Gómez, 1998, p. 11). Según las entrevistas, al poco tiempo recibieron la capacitación en el Centro de Bachillerato en Educación Técnica Agrícola (CEBETA)

⁴⁸ La planta tarda en producir aguamiel entre ocho y quince años dependiendo la variedad (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

establecido en el *Tephé*, Ixmiquilpan, Hidalgo. Cinco socias fueron a aprender el proceso de elaboración de la miel de maguey para capacitar a todas las demás; desde un inicio comenzaron a trabajar por equipos, había siete equipos de entre siete y ocho integrantes aproximadamente, es decir, más de cincuenta personas. El Lic. Gómez a través de ERRAC apoyó al grupo con el equipo inicial para echar a andar el proyecto: un tanque para el gas, los quemadores, tinas de acero inoxidable, frascos y etiquetas; todo el equipo básico que requerían para empezar a elaborar la miel. Así nació la Milpa Maguey.

3.4.2 La Milpa Maguey Tierno de la Mujer. Preparamos camino⁴⁹

En 1994, con un tanque de gas, los quemadores, las tinas de acero inoxidable, los frascos, las etiquetas, el apoyo de ERRAC y la voluntad y el trabajo de las compañeras se inició el camino de Milpa Maguey. Al principio fueron 27 mujeres, casi todas eran las mismas que en el proyecto de los borregos. Como todo comienzo, hubo limitaciones técnicas, operativas, mobiliarias, etc. La primera situación que tuvieron que resolver fue en dónde iban a elaborar la miel de maguey, en un principio trabajaron temporalmente en un cuarto de la casa de una compañera, se organizaron para trabajar por equipos, cada uno se reunía una vez a la semana y cada integrante llevaba su aguamiel fresca para elaborar la miel (Trabajo de campo, 2024 y Gómez, 1998). Sobre el inicio se comentó:

“No teníamos nada, empezamos a trabajar pidiendo prestados cuartitos que tenían las compañeras desocupado, empezamos a trabajar en la casa de doña Nicolasa, tenía un cuarto desocupado, ya que ocupó su cuarto porque tuvo más hijos [...] después nos fuimos a la casa de otro compañero que estaba en el grupo [...] ahora a cargar todas las chivas para esa otra casa” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Andaban de una casa a otra, vivían la incertidumbre de no contar con un espacio estable para la producción y tenían que lidiar con las complicaciones técnicas y operativas que encontraban en cada lugar que les prestaban. Las mudanzas frecuentes y la resolución de los detalles operativos causaban incertidumbre e implicaban trabajo extra. En lo que

⁴⁹ “Preparamos el camino”. palabras retomadas de los testimonios de las compañeras de LAM en Gómez (1998, p. 27).

respecta a la cuestión de la preparación de la miel de maguey, las mujeres empezaron sin tener experiencia previa para su elaboración, sólo el curso de capacitación que se les había impartido gracias a la gestión de ERRAC. Aunque hay fuentes que dicen que el sirope de agave o la miel de maguey era parte de la alimentación *hñahñu* y un alimento ceremonial (Carrasco, 1950), en el caso de LAM, ya ninguna compañera tenía conocimiento al respecto. Según los testimonios al principio “se les quemaba mucho” y tardaron entre dos a tres años en perfeccionar el proceso para su elaboración” (Ver figura 10).

Figura 10: El inicio de la elaboración de la miel de maguey



Fuente: Gómez (1998, p. 13).

Otra dificultad importante que la cooperativa enfrentó fue que “casi nadie conocía el producto”, es decir, la miel de maguey, fuera de las comunidades *hñahñus*, era muy poco conocida y casi no se vendía. Las ventas bajas o nulas se agudizaban porque tenían poca producción y clientes (sólo los que ERRAC vinculaba a la organización). Según la explicación de una compañera, comenzaron a “vender algo” casi al año de que habían iniciado a elaborar la miel. Por un largo tiempo la ganancia fue mínima, si no es que casi nula.

Las ventas bajas generaban dificultades económicas, pues ellas no tenían un ingreso estable, pero sí tenían que seguir invirtiendo tiempo y trabajo. Casi no vendían al principio y eso generó desánimo en las y los compañeros que se dieron de baja y que optaron por la búsqueda de opciones productivas más rentables económicamente. Se comentó que “hasta Isabel salió, su marido ganaba más en el norte” (Gómez, 1998, p. 9). Es decir, la no-participación de las mujeres en la organización permitía que ellas continuaran únicamente en las labores domésticas, por lo tanto, los demás miembros de la unidad doméstica ya no tenían que apoyar en estas actividades, de ahí que el trabajo femenino se considere algo “complementario” e insuficiente (Soto, 2019).

Esta situación de las ventas bajas se entreveró con otros problemas que tuvieron que enfrentar las compañeras, dentro y fuera de la unidad doméstica y en la comunidad. Las sobrecargas de trabajo, el control comunitario y el machismo fueron situaciones frecuentes. En aquellos años no era *costumbre* que las mujeres “salieran de su casa”, que se involucraran en proyectos, que participaran y expresaran sus ideas, sus pensamientos y que confrontaran las decisiones de los hombres. Dicho de otro modo, las mujeres enfrentaban un clima sociocultural que demeritaba y cuestionaba sus capacidades. Burlas, chismes, violencia física, violencia emocional, estrés, tristeza, desánimo, incertidumbre, etc. Esto propició un contexto poco favorable para su continuidad en la cooperativa, sólo algunas (os) compañeros lograron sobrellevar y superar estas adversidades. Al final, las dificultades se entreveraban entre sí, las ventas bajas generaban dificultades económicas y daban pie a burlas y sobrecargas de trabajo. A pesar de todo, a la mayoría de las mujeres les gustaba pertenecer a la organización: “[...] me gustó la organización, siento que yo siempre he sido así que no me gusta encerrarme, de que nomás tienes que estar en tu casa” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).⁵⁰

Ya para la mitad de la década de los noventa, ERRAC facilitó y financió un curso de capacitación para el registro legal de la organización que fue impartido por la Lic. Ernestina Godoy. Las compañeras ya tenían claro que querían buscar financiamiento en

⁵⁰ En el capítulo cuatro se tocará más a detalle la violencia patriarcal y machista que padecieron las compañeras.

otras instituciones y para ello requerían una figura jurídica legal; además, ya estaban interesadas en comercializar la miel con su propia marca. Consiguieron el registro en 1995 porque recabaron las actas de nacimiento de cada una de las compañeras y una cooperación de veinte pesos, para lograr este trámite el apoyo de ERRAC fue fundamental.

En ese mismo año, ERRAC también las vinculó con el “Socorro Católico” y su representante Yampol las visitó en el cuarto prestado en donde elaboraban la miel. Las compañeras comentaron que esta persona se impresionó mucho de su organización y les preguntó en esa misma visita que qué necesitaban, que en qué podían apoyarlas a través de un financiamiento que estuviera en sus posibilidades. Las mujeres, al platicar entre ellas, decidieron cumplir su sueño: solicitar un apoyo económico para la construcción de su “local”, “construir su propio taller”. Según una cooperativista, al principio algunas compañeras dudaron en solicitar el financiamiento porque no tenían un terreno en donde construir el taller, pero la mayoría votó por gestionarlo y “ya después verían qué hacer con lo del terreno”. Finalmente, ésta organización decidió apoyarlas y financiar la construcción del taller.

Según las entrevistas, para el terreno la “Tía Concha” propuso hablar con los ejidatarios del pueblo para solicitar un lote para la construcción de su taller: “hablamos con el comisariado, nos dijo que solito no podía decidir y nos invitó a la asamblea general con todos los ejidatarios para exponer el caso. Nos fuimos tres compañeras a la asamblea. Nos fue bien, nos dijeron que sí” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Ya con el lote donado por los ejidatarios en 1996 se comenzó la construcción de la obra con el financiamiento del Socorro Católico más la cooperación de 122 pesos por cada socia (o) (en ese entonces eran 49) y las faenas correspondientes. “Faenamos en equipo de mujeres” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024). Se construyeron dos cuartos, uno con cuatro fogones y el otro para oficina. A la fecha, este espacio sigue siendo “su lugar” para las asambleas, su espacio de trabajo para la producción y el centro de comercialización de su miel. A fines de este mismo año, eligieron su cuarta mesa directiva. Así fue como cumplieron su sueño: tener su propio taller.

3.4.3 “La realidad nos hizo crecer”⁵¹

Desde que lograron tener su propio espacio y la figura jurídica hasta la fecha han confrontado la realidad, han tenido logros y retos en el camino. Para empezar mejoraron y ampliaron el taller; han recibido capacitación técnica y organizativa; pasaron de no tener nada de ventas a contar con algunos clientes estables, es decir, de cierta forma incrementaron sus canales de comercialización y sus clientes; participan en ferias artesanales a nivel nacional; gestionan financiamiento público y de organizaciones civiles; tramitan créditos y apoyos para reforestar el maguey (Rosas, 2014; Soto, 2022). Ver figura 11.

A la fecha su forma de organización para la producción es trabajar por equipos, actualmente son cuatro, entre cuatro y cinco integrantes y cada equipo trabaja un día a la semana de martes a viernes. La mesa directiva sigue conformada por la presidenta, la secretaria y la tesorera. El órgano máximo para la toma de decisiones es la asamblea en donde se discuten todos los asuntos relacionados con la organización y se toman los acuerdos por mayoría de votos. Hay pase de lista y las socias no pueden faltar constantemente a las reuniones, al día que les toca producir o a las faenas porque eso es motivo de sanción.

⁵¹ Frase que se retomó de los testimonios de las mujeres de LAM en Gómez, 1998, p. 7.

Figura 11: La vida de las mujeres en la organización. Entre la miel y el ixtle



Fuente: Gómez (1998, p.13).

La mayoría de las compañeras considera que el apoyo que han recibido por parte del Estado es insuficiente, inestable y frecuentemente no considera sus problemas, intereses, necesidades y realidades: “el gobierno habla mucho de superar los problemas. El presidente no se da cuenta que para que México se supere, debe apoyar al indígena. Hablan de créditos y programas, pero fracasan por la falta de comprensión, de resultados inmediatos. Necesitamos ayudas que duren” (Testimonios de las mujeres de LAM en Gómez, 1998, p. 27). Al respecto, otra socia de LAM dijo: “nos ha apoyado, para que decir que no, sí nos ha apoyado pero muy poco. SEMARNAT⁵² por ejemplo una vez nos apoyó con la planta, para comprar la planta, para reforestación del maguey. [...] la CDI⁵³, que ahora ya no existe, pedimos un préstamo [...] Sí nos ha apoyado, pero muy poco (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Históricamente ha sido así, y parece haber poco interés por las autoridades municipales regionales por tener una intervención más contundente al respecto (Soto, 2019).

⁵² Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales.

⁵³ Antes Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

El relativo aumento de las ventas está relacionado, según las socias, a tres aspectos fundamentales. El primero tiene que ver con que ERRAC siempre ha estado atenta a la comercialización de la miel de LAM, ha acompañado a la organización a lo largo de los años y las ha canalizado con más contactos. El segundo es que el sirope de agave, en los últimos años, ha ganado fama y nuevos mercados: “al iniciar nadie conocía el producto, nadie conocía la miel de maguey, pero ahora sí ya se vende un poquito más” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).⁵⁴ El tercero, es que las socias de LAM salen a ferias artesanales para vender y promocionar su producto. No obstante, la comercialización siempre ha sido un tema complejo, pues ha sido difícil generar un ingreso más o menos estable. La mayoría de las mujeres tocó el tema de las “ventas bajas” como el principal problema en su organización, ésta situación genera desánimo pues “comemos más con lo que vendemos” (Testimonios de las compañeras de LAM, citados en Gómez, 1998, p. 20).

Según las mujeres, la salida de las demás socias (os) ha sido porque no hay un ingreso suficiente y estable. Escribe Soto (2019) “han abandonado o desertado porque emigraron, sobrecargas de trabajo y presión familiar para lograr recursos” (p. 148). Esto, además, intensifica el problema del relevo generacional, es decir, que pocos hijos (as) de las socias están interesados en convertirse en sucesores (as) ⁵⁵ dentro de la organización. En palabras de una cooperativista:

“Las principales problemáticas ahora son las ventas, que quisiéramos poder vender más; también que a veces los hijos ya no le quieren seguir a este tipo de trabajos, como que para ellos lo ven pesado, cansado. Hoy en día el joven como que lo quiere más rápido el efectivo y acá [en la organización] lo ven un poquito lento para ganar, para recibir, para ver un efectivo [dinero] rápido, siento yo. Entonces para ellos como se les dificulta, como que sigue ahora otra vez el principio, y qué vamos a hacer allá, que es pérdida de tiempo” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Entonces las cuestiones del “poco interés” de las generaciones jóvenes de integrarse al grupo a suceder a su familiar y el abandono de la organización por parte de las mujeres

⁵⁴ Por ejemplo, LAM tiene un cliente que les compra la miel y la utiliza como endulzante de barras de amaranto y galletas que se venden en el mercado como productos veganos (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

⁵⁵ Son las personas nuevas que llegan a la organización a reemplazar a las socias fundadoras que por la edad o por fallecimiento ya no pueden continuar en la organización.

están directamente vinculadas con las “ventas bajas”. Pese a esta situación, de los dieciocho miembros de la organización, cinco ya son sucesores. A su vez, las y los sucesores que se integran a la organización generan nuevas dinámicas de trabajo que a veces difiere del trabajo de las personas mayores que ya llevan mucho tiempo en la cooperativa. Ante esta situación “lo que diga la mayoría” o el voto mayoritario en asamblea es el mecanismo de toma de acuerdos y decisiones: “para trabajar con los sucesores no es tan difícil, como que chocan las ideas, ellos tienen otra forma de querer trabajar, pero resolvemos conforme la mayoría” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Actualmente LAM tiene más de 30 años de experiencia organizativa y la cooperativa ha trastocado dimensiones económicas, sociales y culturales en las socias y los socios, tanto dentro como fuera de sus hogares. Uno de los principales impactos de LAM en la región es que impulsa la conservación y el aprovechamiento del maguey (Ver figura 12). Es decir, contribuye a aprovechar los recursos de la comunidad (en este caso el maguey) de manera sustentable, favorece la preservación de la flora y la fauna nativa, propicia el mantenimiento de los ecosistemas sanos, promueve el arraigo en la región, mantiene vivos los conocimientos campesinos del cultivo del maguey y la cosmovisión *hñahñu* con relación a esta planta, impulsa la disminución de la migración y alienta el orgullo por la cultura propia, etc. LAM “representa una estrategia colectiva de mujeres *hñahñus* que preservan la diversidad biocultural a través de la organización/acción colectiva organizada” (Soto, 2023, p. 32).⁵⁶

⁵⁶ Sobre la cuestión de las mujeres y el sistema tradicional de producción del maguey se abordará de forma más detallada en el capítulo seis.

Figura 12: Mujer *hñahñu* y la milpa



Fuente: fotografía propia, San Andrés Daboxtha, marzo del 2024.

La organización productiva además de ser un mecanismo social que ha mejorado la condición económica de las mujeres, también se convirtió en un recurso colectivo para crear ciertas condiciones de posibilidad y ampliar las oportunidades hacia el reconocimiento del trabajo y el liderazgo de las mujeres indígenas y campesinas *hñahñus* a través de un proceso colectivo complejo, discontinuo, no lineal, dinámico. A todas luces la organización fue disruptiva frente al orden establecido y progresivamente, fueron y van moviendo los márgenes para resignificarse a sí mismas y reposicionarse en sus relaciones cotidianas. No obstante, este proceso ha implicado mucho trabajo y costos altos para las mujeres de LFV y LAM. Aunque la organización productiva marcó un antes y un después para las mujeres, sus historias, su vida y sus experiencias van mucho más allá, ellas no sólo son mujeres cooperativistas, han sido y son actrices fundamentales en un amplio espectro de la vida rural, como se verá en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 4: LAS MUJERES *HÑAHÑUS*, LA RESISTENCIA, LOS INTERSTICIOS Y LOS COSTOS OCULTOS

“[...] me zafé de su yugo, una cosa es que te pongan el yugo y te quedes allí quietecito, otra cosa es que tú te zafes y avances” (Beatriz, socia de LFV, 2023).

Las experiencias, las expresiones, los pensamientos y los sentires de las *hñahñus* de LAM y LFV develan, en un sentido muy profundo, esos intersticios, recovecos o fisuras que ellas han ido encontrando en el sistema pues como dice Cejas (2022) “siempre hay fisuras en donde hacerse oír” (p. 205) en una realidad en donde la invisibilización, la violencia y la explotación estructural hacia las mujeres rurales son de los grandes soportes del sistema patriarcal-colonial-neoliberal (en adelante PCN). No es exagerado afirmarlo, pero generalizar no es suficiente, pues nuevamente se podrían esconder, en estas generalizaciones, los matices y las historias concretas que necesitamos “ver”. Aquí, gracias a las experiencias de vida de las mujeres de LFV y LAM se puede contribuir a develar la raigambre sistémica y entender cómo es que el sistema oprime y violenta a las mujeres rurales.

Las historias de las compañeras de LAM y LFV no se limitan a la organización, no son únicamente mujeres organizadas, es decir, la cooperativa que cada colectiva construyó fue (y es) una parte representativa y fundamental para ir abriéndose camino, pero no es la única. La realidad es relacional y como tal, imbrica una complejidad que retoma elementos de la vida cotidiana multidimensional, multiespacial y multitemporal que se intersectan en las experiencias de estas mujeres. Lo que queda claro es que el sistema despoja a estas mujeres (por raza, género, edad, clase, etc.), pero no es la “historia única” (Adichie, 2018); es decir, no se trata de sólo quedarse con el régimen de representación colonial y desarrollista de mujeres rurales tercermundistas oprimidas por el sistema (Escobar, 2007) o con la falsa imagen de víctimas pasivas (Cumes, 2007), el ejercicio que aquí se intentó fue desentrañar las opresiones, pero a la vez “ver” esas fisuras, intersticios o huecos que el sistema no logra controlar y que ellas aprovechan para re-hacerse, reestablecerse, reposicionarse y avanzar; ellas son las actrices centrales que, desde su experiencia y sus acciones encarnadas saben todo el trabajo

que implicó (y sigue implicando) romper con la realidad que la sociedad y el sistema tenía predestinada para ellas. Hacerse de un recoveco para “ser escuchadas” involucró todo un recorrido de vida organizativa, productiva y reproductiva; también supuso procesos de auto-comprensión de su realidad, auto-reconocimiento de sus desigualdades, saber identificar y, de a como fue permitiendo la cotidianidad, ir aprovechando esos intersticios. Si las compañeras de LFV y LAM nos otorgan el privilegio de aprehender de y junto a ellas, queda “escuchar y aprender con humildad” (Marcos, 2011, p. 779). Con el permiso de ellas y de la y el lector, aquí se priorizó su voz.

4.1 Mujeres en el Desarrollo (MED) y Género en el Desarrollo (GED)

Si se sigue el rastro de los axiomas capitalistas originados en la caza de brujas en Europa (Federici, 2010), y “ya madurados” y aterrizados en las mujeres del “tercer mundo”, se encuentra todo un proceso que llevó a mirar a las mujeres, ya no sólo como las acompañantes fieles, serviciales, dedicadas, devotas y obedientes al patriarcado; sino además, desde la lente del capital se planteó cómo aprovechar esa mano de obra “desperdiciada”. En otras palabras, cómo las mujeres fueron incorporadas al debate y la práctica del “desarrollo”. Patricia Portocarrero (1990) hace todo el recorrido de cómo iniciaron, en la década de los sesenta y setenta del siglo pasado, los planes de las Naciones Unidas para incorporar a las mujeres (sobre todo a las “tercermundistas”) como mano de obra al capital, bajo el discurso de la superación de la pobreza y el “subdesarrollo”. En 1973 la USAID (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Económico Internacional) creó la Enmienda Percy que estipulaba la necesidad de integrar a la mujer a los esfuerzos para el desarrollo implementando el Plan Mundial de Acción⁵⁷, en otras palabras, que “la problemática de la mujer” debía ser considerada en todos los planes de ayuda internacional.

Por su parte, Portocarrero (1990) explica que la incorporación del enfoque MED representó un paso para visibilizar el aporte de las mujeres en la sociedad, siendo un

⁵⁷ Un plan de acción es el elemento principal a partir del cual se brindan lineamientos, recomendaciones que, en última instancia, deben “fortalecer la ejecución de instrumentos, programas y políticas adoptados... ampliarlos y situarlos en el contexto más oportuno” (UN, 1976: 30 citado por Portocarrero, 1990, p. 52).

antecedente tratar de aumentar los niveles de conciencia en la sociedad con relación a su presencia. Por otro lado, las limitantes que identificó fueron: que estuvo centrado en la mujer *per se* y dejó intactas las estructuras machistas y patriarcales; se fundamentó en la filosofía liberal supeditada, por ejemplo, en la “trampa de la igualdad” que ocultaba o censuraba las raíces de la jerarquía patriarcal; identificó a la mujer y su papel tradicional como el problema (analfabetismo, continuos embarazos, etc.); además de que se estructuró con la idea central de que el supuesto subdesarrollo era la causa principal del “problema de la mujer” y la exclusión femenina se vinculaba a su marginación del mercado de trabajo (Portocarrero, 1990; Appendini, 2002).

Al menos en América Latina, a partir de la segunda guerra mundial o de la segunda mitad del siglo XX, con el impulso de la reestructuración económica hacia la apertura comercial de los países del “Tercer Mundo”, y ya descubiertos los “beneficios” de “invertir en la mujer”, el sistema PCN demandó también la participación de las mujeres del Sur en las actividades productivas remuneradas, que se sumaban a las actividades reproductivas y comunitarias.⁵⁸ A partir de esta demanda se explica que se comenzó la “visibilización” de las mujeres en la vida pública, pero supeditada casi siempre al imperialismo de la representación, a la mirada panóptica⁵⁹; sugiriendo que más que considerar las condiciones, intereses y necesidades de estas, se satisfacía la mano de obra “invisible, barata y flexible” que demandaba el nuevo orden capitalista en puerta (Escobar, 2007; Portocarrero, 1990; Benería, 1999).

Frente al MED surgió la perspectiva de Género en el Desarrollo (en adelante GED) que advirtió que el acceso de las mujeres a los mercados laborales capitalistas no era la panacea para desentrañar y expeler toda forma de violencia machista, racista y capitalista y, al contrario, podría abrir más ventanas para justificar la explotación y la violencia hacia las mujeres, “neutralizar” su lucha y dejar intocables a estas estructuras hegemónicas (Portocarrero, 1990; Monser, 1991; Deere, 2002; Appendini, 2002). El GED

⁵⁸ A partir del último cuarto del siglo XX ha habido una rápida formación de fuerza de trabajo femenina en muchos países, generalmente ligada al sector de servicios y a la producción para la exportación, aun en aquellos donde la incorporación de la mujer a trabajos remunerados era tradicionalmente lenta y socialmente mal vista (Benería, 1999, p. 30).

⁵⁹ La mirada panóptica, según Escobar (2007), es la mirada del guardián que desde su torre puede vigilar a todos los prisioneros del edificio sin ser visto y es sinónimo de los aparatos de control social.

impulsó repensar y reivindicar la construcción alrededor del género como “una categoría política relacional de denuncia” (Paredes, 2013, p. 62) de las desigualdades genéricas. Actualmente, desde distintos feminismos, también se ha precisado que es imprescindible visibilizar y valorar el aporte de las mujeres, tal cual ha sido, y más aún, si su aportación se desarrolla en múltiples formas de subordinación (Cumes, 2007).

Sistemáticamente las compañeras de LAM y LFV han sobrellevado al PCN; pero con su inserción en el proyecto organizativo, por un lado, se abrió la posibilidad y la oportunidad de espacios colectivos y autogestivos, pero por otro, quedaron intactas estas estructuras dadas las condiciones que en aquél entonces prevalecían. Sin embargo, a través de la construcción de estos procesos organizativos, gradualmente, ellas tuvieron que resistir, hacer frente y transformar. Así, las añejas estructuras dominantes se fusionaron con nuevas formas y espacios de subordinación, pero que ahora se topaban con la construcción de procesos colectivos femeninos de autoconciencia y autorreconocimiento que decantaron en una lucha cotidiana y progresiva por mejorar sus condiciones de bienestar. La organización fue un componente transformativo, una “semilla” muy importante para el despertar y el florecimiento de las mujeres.

Por otro lado, a través del tiempo, se han hecho fundamentales las teorías feministas en los estudios socioeconómicos, porque se ha esforzado en descifrar, entender y aclarar las “sutiles” pero complejas imbricaciones que matizan la realidad de las mujeres “en sí mismas”. Entonces, en este apartado se irán retomando conceptos y categorías analíticas desde la postura feminista, para intentar ir desocultando los huecos aprehensivos junto a las *hñahñus* de LFV y LAM. También se intentará ir detallando algunos procesos glociales que las intersectan y los “instantes radicales”⁶⁰ (Cejás, 2022) de auto transformación y deconstrucción social.

4.2 La unidad doméstica campesina y la falsa separación de los espacios

⁶⁰Encuentros, irrupción y cambios recorridos en una trayectoria determinada y que se reformulan a la luz de la acción y la experiencia donde se da una lucha incesante por la condición humana de existencia y reconocimiento (Cejás, 2022).

La unidad doméstica campesina históricamente ha sido el espacio de “acción” asignado para las mujeres rurales, es “su” lugar por excelencia; paradójicamente, es aquí en esta unidad básica social en donde se esconden importantes desigualdades y violencias justificadas por la falsa imagen social de la familia como un ente que, por antonomasia, genera relaciones de igualdad, seguridad, protección y apoyo a todos los miembros. Desde la economía feminista, ya se ha problematizado y explicado que la unidad doméstica campesina funciona a través de jerarquías de género, edad y parentesco; y advierte la existencia de diversos niveles de bienestar, poder y oportunidades dentro de ella (Tepichin, 2011).

Por lo anterior, se habla de una *pobreza diferencial* entre los miembros de una misma unidad doméstica; esta categoría muestra la desigualdad en la familia y propone que no se puede partir del supuesto control equitativo de los recursos y del poder de decisión, tampoco permite suponer niveles de bienestar homogéneos entre los miembros y al contrario advierte diversos niveles, normalmente a favor de los varones y en detrimento de las condiciones de bienestar de las mujeres (junto con las y los ancianos); proponen, así, la *pobreza femenina* (Deere, 2002; Tepichin, 2011; Appendini, 2002) que señala “las desventajas que las mujeres acumulan y que les impiden enfrentar y vivir la pobreza en igualdad de condiciones que los hombres” (Tepichin, 2011, p. 33). Ahora bien, si la unidad doméstica es un espacio heterogéneo y relacional, entonces existen diferentes escalas y dimensiones imbricadas que producen y reproducen la trama opresiva que recae en las mujeres rurales principalmente.

Un primer aspecto a destacar en esta trama multidimensional ha sido “la falta separación de los espacios” (Carrasco, 2006, p. 47) en la tradicional división público y privado que consagró a las mujeres como eje central únicamente de la unidad doméstica. Esto social, económica, cultural e institucionalmente limitó, escondió y sancionó la presencia y el trabajo de las mujeres en espacios y actividades “públicas”. No obstante, en las últimas décadas los estudios con perspectiva de género en la teoría económica han demostrado que las mujeres siempre habían desempeñado una contribución a la actividad económica, tanto dentro como fuera del hogar (Appendini, 2002, p.15). Para las cooperativistas de LFV y LAM este constructo sociocultural es bastante bien conocido y

vivido; considerando que son mujeres organizadas, a primera vista, pareciera que su vida “productiva” comenzó a partir de su organización, sin embargo, casi todas empezaron a trabajar desde muy niñas (algunas desde los cinco años), y la cooperativa fue donde obtuvieron cierto reconocimiento.

Antes de iniciar con la cooperativa, todas las compañeras tenían una vida productiva pública activa: bordando en los recreos de la primaria para ayudar a su mamá a los pedidos de blusas; bordando de manera independiente prendas de vestir para intercambiarlas con otras mujeres de la comunidad o en el mercado por pollos, guajolotes u otras ropas con distintos bordados a los que ellas hacían; como niñas jornaleras asalariadas en pueblos cercanos en donde había tierras de riego; como empleadas de comercios locales en Ixmiquilpan; practicando el trueque o *rancheando* en las comunidades con animales o alimentos para complementar las necesidades de la casa; trabajando en las actividades agrícolas del hogar (en la siembra y cosecha de la milpa familiar), etc. De acuerdo a las mujeres, en su infancia, la organización familiar y comunitaria no sólo les demandó su participación mediante su fuerza de trabajo en las actividades productivas de la unidad doméstica, sino también en el ámbito público:

“A los ocho años me compraron mis huaraches, porque iba a pastorear y había muchas espinas de mezquite⁶¹ [...] yo ya de ocho años de edad venía trabajando los bordados, encontré unas muestras que eran de la ropa de mi mamá, mi mamá falleció, yo tenía como cinco años de edad cuando ella falleció, entonces me encuentro esto y me nació [el gusto por el bordado] de ver las figuras bonitas, bordadas en manta con hilos de lana color negro, entonces allí los empecé a sacar. [Luego] entonces la esposa de mi papá traía unas muestras y me dice ¿quieres bordar? y le dije que sí y me dijo te voy a traer de Ixmiquilpan manta, hilos y saca los bordados que tengo allí. Empecé a bordar para mí, después para ella [madrastra], para su mamá y mis hermanitas, les hice sus batitas bordadas. Después las vecinas, las tías decían: hazme una batita, se ven bien bonitas y se las hice. Yo todo lo hacía a mano, cortaba la manta, bordaba y después armaba todo a mano, porque yo no tenía máquina. Así empecé mi trabajo. Antes no había dinero, pero hacíamos trueque, a mí me tocó mucho eso del trueque [...] así empecé a vender y a vender y ya luego tenía clientes [...] la mitad de lo que me pagaban era para comprar material y la otra mitad era para ayudar a mi papá que era campesino, vengo de una familia de 17 hermanos, aunque nunca nos faltaron los frijoles, el chile y el maíz, yo veía que

⁶¹ Según entrevistas con las mujeres, el pastoreo no sólo era para cuidar y alimentar a los animales de su unidad doméstica, a veces, “las pedían prestadas” para pastorear el rebaño de sus tíos, vecinos y otros conocidos.

no alcanzaba [...] empecé los bordados para apoyarlo” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

“siempre recuerdo que desde la edad de ocho años iba en la primaria y hacía unas costuras muy finitas [...] empecé a bordar en la escuela, cuando nos decían que era hora de descanso, de receso y de comer el lunch, la torta; una bolita por allá los que traían de comer y otra bolita por allá los que traían la costura y todas nos contagiábamos, cinco, seis, siete chamacas” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

“tenía diez o doce años cuando empezaron esos ejidos, empezaron a sembrar todo, había yuntas e iba atrás de las yuntas agarrando el maíz chiquito para que no se tapara y pasara la yunta” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

“Siempre he tenido mis animales, pollos, chivos, nunca me ha gustado estar así, tengo ahí para sobrevivir” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

El mercado de Ixmiquilpan y las comunidades cercanas a sus hogares eran sus espacios comerciales locales. Estos *ingresos productivos femeninos* en dinero, especie o fuerza de trabajo regularmente se entregaban al jefe de la familia o a la madre. Si bien, estas actividades económicas no tenían la misma jerarquía, presencia y poder que las de los hombres, se desarrollaban en los espacios públicos -entendidos como los lugares de discusión y participación sobre el interés público y lo común-, y eran fundamentales para completar las necesidades o incrementar los bienes de la familia.

Esta división de público y privado, también aparentaba que cada unidad doméstica tenía un jefe de familia que proveía los recursos económicos a las esposas para las necesidades del hogar, pero la realidad no siempre fue y es así, a menudo las socias de LFV y LAM hablan de que padecieron abandono o irresponsabilidad por parte de los esposos en la provisión económica por priorizar sus propios gastos, por ejemplo, en alcohol, o era recurrente que en las comunidades *hñahñus* los hombres tuvieran dos o más esposas, lo que les demandaba mayores gastos y desatendían a alguna de las esposas (Robles, 1995; Franco-Pellotier, 1992). Deere (2002) ya había advertido que no hay correspondencia automática entre el fondo común de ingresos y el consumo compartido; y generalmente, si los hombres controlan los ingresos de las mujeres, estos ingresos no necesariamente son utilizados en beneficio de todos los miembros de la familia, incluyendo a las mujeres que los generaron, caso contrario para ellas, quienes generalmente proveen y priorizan las necesidades de todos los miembros de la familia,

antes que las suyas y trabajan más y consumen menos que los hombres. Una mujer de LAM platicó sobre la historia de su madre:

“mi papá no salía a trabajar, tomaba mucho, mi mamá tomaba pulque pero a pesar de todo ella hacía mucho, hilaba, tallaba ixtle, hacía ayate⁶² para comprar maíz; peleaban mucho, mi papá andaba de canijito, me acuerdo muchas veces mi mamá por evitarlo, le pegaba [...] mi mamá no se iba a Ixmiquilpan a vender los ayates, vivía un señor acá en Pozuelos, ella se iba a venderle al señor que era comerciante de ayates, le pagaba con maíz, porque mi papá era el que a veces sí se los llevaba los lunes a Ixmiquilpan, pero nomás se emborrachaba y entonces mi mamá ya no sentía confianza de eso y ya mejor mi mamá se iba a vender aquí cerca [...] hacía de toda una semana dos o tres docenas de ayate, pero eran ayates de metros, los cosía, los unía, de una docena tenía que hacer 24, 48 para dos docenas, ella solita los hacía [...] peor, si un día sentía que le ganaba el pulquito y que ya no hacía 3 o 4 ayates por día, se levantaba temprano al siguiente día, a prender la lumbre, hilar y tejer el ayate, su vida era muy difícil, pero nos creció así, éramos diez y eso que fallecieron tres, éramos trece” (Guadalupe, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Los ingresos que obtenían las *hñahñus* en el rancheo, el trueque, el jornal o el tejido de ayate, por mencionar algunos, eran muy importantes y esenciales para la vida rural, pues muchas veces las infancias tuvieron un bocado diario gracias a estos ingresos que develan tres características fundamentales: la primera es que no eran para uso personal o exclusivo de ellas, básicamente estaban destinados a cubrir las necesidades de alimentación, manutención y educación de sus hijas e hijos, que no siempre fue así en el caso de los esposos, como ya se comentó antes; la segunda es que estaban sometidos a la jerarquía patriarcal que casi siempre demeritaba u opacaba este trabajo⁶³; y la tercera es que, aunque exigüos, eran fundamentales para la sobrevivencia del grupo familiar. Gracias a los estudios de género ya sabemos que la falsa creencia de que las mujeres no participaban y trabajaban en los espacios públicos era más bien, en un sentido más profundo, una apariencia que demeritaba el trabajo y los aportes femeninos de los que había beneficios multidimensionales:

⁶² El ayate es un lienzo textil hecho con fibra de maguey y tejido en el telar de cintura. Se utiliza para cargar cosas sobre la espalda con la ayuda de un mecapal. Su importancia cultural, social y económica se remonta a tiempos prehispánicos. Al respecto Carrasco (1950, p. 73) escribe: “según la Relación de Atlitlalacyan los otomíes usaban mantas de *ichtli* como moneda”.

⁶³ De hecho, en los años sesenta, se acostumbraba a que “la mujer era la encargada de vender, pero al hacer las compras para el consumo doméstico, el hombre interviene directamente” (Nolasco, 1962, p. 177).

“aunque se enojaba mi difunto esposo, pero yo nunca me dejé, yo le dije, mira, no te estoy pidiendo dinero, yo no te estoy haciendo así [la compañera hace el movimiento de estirar la mano], no te estoy estirando la mano para que me des dinero porque yo sé lo que hago, porque antes yo iba a bajar la leña del cerro, un tercio y la iba a vender al Nith, llevaba yo 60 litros de pulque y lo llevaba dos o tres tercios de leña para vender y con eso tenía yo dinero [...] cuando se enojaba le digo, ¡no me estás dando y qué te preocupa! Había un carro que venía del Sauz, de un señor que se llamaba don Rafael Peña, traía un carro grande, yo llevaba un diablo con los leños y el pulque [...] esa es mi historia; cuando dejé de vender pulque, iba a sembrar ajo, cebolla. Allá en el Nith [...] me hice unas amigas que me dijeron: señora, si se quiere venir a trabajar con nosotras. ¡Uh! a mí de una sola voz y me iba temprano a cosechar tomate, jitomate, cortar chile, juntar lechuga, juntar pepino, todo trabajé eso, por eso no me gusta sentar nada más. Todo esto fue antes de la cooperativa. Me levantaba a las tres de la mañana, me daba tiempo de raspar y a las ocho tenía que estar en la carretera porque pasaba el carro para irme a trabajar. En la noche [anterior] hacía mi comida y hacía tortillas, levantándome, sólo raspaba, luego a colar el aguamiel para echar al pulque, por eso cuando llego aquí [a la cooperativa] yo tenía dinero para invertir, no le pedía a mi esposo, había cooperación y faena pero yo nunca le pedía a mi esposo dinero porque yo tenía” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Para las compañeras de LFV y LAM hay un sentido de orgullo y temple, pues pese a las condiciones difíciles, desde niñas han desempeñado una contribución social y económica fundamental, dentro y fuera del hogar; pero estas “contribuciones” tampoco se quedan sólo en el plano económico y productivo, van más allá, es decir, son manifestaciones de un sentido fundamental y más profundo de reproducción de la vida rural con todos sus propósitos, significados y aristas; son reproductoras de la vida, no sólo biológicamente y al proporcionar sustento, sino al trastocar otros planos afectivos, emocionales, relacionales que son fundamentales para la vida en general. Desde su experiencia de vida, las cooperativistas hablan de una autosuficiencia femenina desde la infancia y que fue madurando a través del tiempo con la práctica y el aprendizaje cotidiano. Actividades como saber echar las tortillas, labrar la tierra, prender el fogón, hacer artesanías, preparar los alimentos, saber atender a los animales traspatio, cultivar y raspar los magueyes, cuidar a la familia, a los enfermos, etc. implican una experiencia de vida y un conjunto de conocimientos y saber-hacer cotidianos que han sido pasados de generación en generación y que les han permitido ser autónomas. En general, estas actividades son manifestaciones de una cultura femenina *hñahñu* que abraza la vida, “son experiencias bonitas que nadie te las puede robar porque tú lo tienes vivido” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Siguiendo con la dicotomía público-privado, ésta dictaba que el proyecto de vida y las aspiraciones de las mujeres, y en particular de las mujeres rurales, debían girar en torno a la casa, la crianza y las labores domésticas principalmente, esto, por supuesto, fue una justificación importante para sancionar a las mujeres que, por el orden social y los roles de género establecidos, tenían que delimitar su vida y sus sueños a esta disposición. Esto, aunado a la violencia de género, hacía más difícil que las mujeres rurales, a diferencia de los hombres, pudieran acceder a oportunidades educativas y laborales como se aprecia en el siguiente relato:

“Mi sueño era presentar un examen y aplicar para maestra, pero no se pudo, mi lugar es [estaba] lejos, no hay [había] transporte y tenía que venir aquí [Ixmiquilpan] para la secundaria o dejar documentación, tenía que venirme sola en el camino y en ciertas partes del camino había maleantes, jóvenes malos que se llevaban a las muchachas, entonces no, dijo mi papá, no porque yo no te puedo llevar, tengo que trabajar, por eso ya no me mandó [...] mi esposo sí pudo trabajar, a los 18 años empezó a trabajar en el magisterio, el sí pudo, por ser hombre, era diferente caminar un hombre en el camino que una niña o una muchachita, era muy diferente, había mucho peligro para las mujeres” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Otras socias de LFV y LAM ni siquiera tuvieron la oportunidad de asistir a la escuela por el hecho de ser mujeres. Estas condiciones de desigualdad educativa de las poblaciones originarias, y sobre todo de las mujeres originarias, era un problema común y normalizado a nivel nacional en aquellos años: “el 25% no tiene instrucción, el 36.7% tienen primaria incompleta, el 20.1% concluyó este ciclo básico, solamente el 5.6% terminó la secundaria o algún nivel equivalente, el 1.3% preparatoria y ni siquiera el uno por ciento (0.82%) tienen alguna carrera o estudio profesional” (Informe de México a Beijing, citado en Robles, 1995, p. 55). Con relación a esta situación expresaron: “yo nunca fui a la escuela, donde nació es un pueblito muy retirado se llama Santiaguito, Hidalgo. Yo no sé escribir, sé leer un poquito, pero no sé escribir porque estaba retirado el pueblo (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024); “como me junté, no terminé la escuela” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

Actualmente en materia educativa, según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2025) para el año 2022 la brecha de mujeres indígenas y no indígenas del país que asisten a la escuela va aumentando a partir de la

secundaria con una asistencia de 73.7% de mujeres indígenas y 85.7% de mujeres no indígenas; para el nivel medio superior 55.6% de mujeres indígenas y 71.2% de mujeres no indígenas; finalmente, para el nivel superior, sólo el 20.3% de mujeres indígenas acceden a una educación superior y el 38.7% de mujeres no indígenas, siendo la brecha entre ambas de -18.4, la mayor dentro de los niveles educativos. CONEVAL (2024) informa que en el 2022 las adultas mayores en situación de pobreza presentaron los niveles de rezago educativo más altos (78.9%) cifra 5.7 pp. mayor que en la población de hombres mayores. Sin embargo, si se comparan las cifras del párrafo anterior a la actualidad, o sea de 1995 a 2025, los porcentajes de acceso educativo de las mujeres originarias han aumentado, es decir, hay más oportunidades de ingresar a la escuela.

Regularmente hay una relación directa importante entre la triada: mujeres indígenas, niveles socioeconómicos bajos y contextos de violencia⁶⁴ y pobreza multidimensional⁶⁵. (Tepichi, 2011; Espinosa, 2011). Suelen estar excluidas de la propiedad de la tierra y tienen menor escolaridad que los maridos (González y Majorro, 2011, p. 208). El CONEVAL (2025) informa algunos datos importantes del año 2022: sólo el 7.3% de mujeres originarias tienen acceso directo a los servicios de salud; el 31.2% de los hogares con jefatura femenina pertenecientes a algún grupo étnico presentan carencias por acceso a la alimentación nutritiva y de calidad; el 71.6% de mujeres indígenas residen en hogares sin acceso al agua entubada y cocinan con leña o carbón sin chimenea; sólo el 12.4% de las mujeres originarias son propietarias o copropietarias legales de la vivienda; únicamente el 5.9% de las mujeres originarias son funcionarias, directoras, jefas o profesionistas; finalmente, el 33.5% de mujeres pertenecientes a un grupo étnico viven en situación de pobreza extrema.

Las desventajas que las mujeres acumulan les generan condiciones más precarias que a los hombres. Las socias de LFV y LAM testimonian las duras experiencias por la carencia de servicios básicos: está el caso de la falta de agua potable en sus casas, entonces, estaban esclavizadas a acarrear los cántaros de agua en la espalda para el

⁶⁴ Violencia física, sexual, emocional y económica (González y Majorro, 2011, p. 203).

⁶⁵ Pobreza multidimensional ligada a la carencia en cuanto a seguridad social, acceso a servicios de salud, rezago educativo, acceso a la alimentación, servicios básicos en la vivienda y la calidad y espacio de la vivienda (Espinosa, 2011, p. 459).

consumo familiar diario; otras sufrieron experiencias complicadas por la falta de servicios de salud en sus comunidades; otras relatan los peligros que enfrentaban al pastorear en los montes desde pequeñas o al trabajar como niñas jornaleras, etc. Entonces, además de que ellas no tenían ciertas oportunidades, tampoco vivían en un hogar, una comunidad y una nación que les garantizara las necesidades básicas de alimentación, seguridad, bienestar, vestido y sustento.

El Mezquital de hace 30 o 40 años no es el mismo que el de ahora, las *hñahñus* se han abierto más espacios y oportunidades como se verá más adelante, sin embargo, es necesario destacar que no fue nada fácil para las mujeres que empezaron a abrir camino a las generaciones más jóvenes, como es el caso de las fundadoras de LFV y LAM quienes manifiestan una ambivalencia pues, por un lado, están los sentimientos de alegría y orgullo al hablar de sus logros y experiencias, pero que también están acompañados con sentimientos de tristeza, angustia y tensión al recordar las situaciones difíciles que enfrentaron desde la infancia para sobrevivir y/o sacar a su familia adelante. A pesar de todo expresan: “eso fue lo que me tocó vivir, no lo cambio [...] a veces me dicen mis hijos, si volvieras a nacer ¿te gustaría repetir tu vida o te gustaría vivir como ahora? Le digo no, volvería como a aquel tiempo porque me gustó mucho, me sentía libre y feliz con mis hermanos, éramos un montón de niños que hoy en día los papas ya no saben qué hacer para mantener una o dos criaturitas” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2024). Quizá, uno de los retos más importantes para la comprensión de los mundos de las mujeres rurales es descubrir otras dimensiones de la realidad que exceden a una lectura sistémico-mecanicista; dimensiones que van aparejadas a otras expresiones profundas de la vida.

4.3 El trabajo doméstico y de cuidados: sus dimensiones en clave de lo cotidiano femenino⁶⁶

Las investigaciones económicas con enfoque de género nos han revelado aspectos ocultos, nos han hecho pasar “de la preocupación por hacer visibles a las mujeres y valorar su trabajo productivo a la discusión sobre las causas de la subordinación,

⁶⁶ “La dimensión subjetiva en clave de cotidiano” se retoma de Mónica Inés Cejas (2022, p. 203).

centrándose en el trabajo reproductivo” (Appendini, 2002, p. 159). Hay varias líneas de investigación importantes que problematizan el trabajo reproductivo que generalmente desempeñan las mujeres y su concatenación o integración en los niveles locales, nacionales y globales; desenmascarando las dimensiones subjetivas no-conmensurables que conlleva el trabajo de reproducción, concluyendo que “las raíces de opresión de la mujer no sólo es en la esfera de la producción sino también en reproducción, y no sólo en las esferas económicas, sino también en las sociales y culturales” (Appendini, 2002, p. 148). Carrasco (2006) le ha llamado “la paradoja del cuidado: necesario pero invisible”.

El trabajo reproductivo y de cuidados es una dimensión productiva ligada desde edad muy temprana a las compañeras de LFV y LAM. Casi todas, desde niñas, han trabajado echando las tortillas al comal, pastoreando, cuidando a sus hermanitos, haciendo su propia ropa y la de su demás familia, aseando el hogar, cuidando a los enfermos, haciendo comida; es decir, el mundo del trabajo reproductivo y de cuidados es sumamente heterogéneo y diverso, ligado a cualidades de bienestar, alimentación, alivio, protección, comodidad, por mencionar sólo algunas. A pesar de ello, la frase de Cristina Carrasco de “necesario pero invisible” resume, en tres palabras, una realidad que responde nuevamente a la “dicotomización ventajosa” pues “la constitución de un ámbito *sui generis* separado del mundo público o social es también el medio por el cual las mujeres son efectivamente controladas” (Harris, 1986 citada por Alberti et al., 2014, p. 391), haciendo uso de una *economía de las visibilidades* que encuentra cobijo en las estructuras patriarcales y racistas existentes en las sociedades (Escobar, 2007, p. 224).

Todo trabajo crea valor, pero si sólo se toma en cuenta como “trabajo productivo” todo aquel que tiene una remuneración económica, todos los demás trabajos no remunerados permanecen ocultos o escondidos bajo las esferas cuantitativas de la trampa del salario (Benería, 1999; Federici, 2018; Carrasco, 2006). Bajo esta línea argumentativa, Lourdes Benería explicó que “paralelamente a las relaciones de mercado, una proporción elevada de la población está ocupada en la producción no pagada, ligada sólo indirectamente al mercado. Las mujeres se encuentran desproporcionalmente en este tipo de trabajo que incluye tareas familiares agrícolas, trabajo doméstico y voluntario” (Benería, 1994, p. 24).

Nunca se otorgó categoría económica al trabajo no remunerado de los hogares (Carrasco, 2006) en parte “porque el cuidado se mide en una dimensión de valor no mercantil” (Corasio, 2009, p. 239), así pues, el trabajo doméstico y de cuidados, generalmente hecho por las mujeres, permanece invisible. Por otro lado, el capitalismo ha disociado, en el caso de lo rural, a la unidad doméstica campesina, por lo tanto, “la economía campesina reproducía una fuerza de trabajo barata que no reclamaba un salario de reproducción, ya que parte de su costo se realizaba “fuera” del ámbito de la economía capitalista, justamente en la unidad doméstica campesina” (Appendini, 2002, p. 147).

Por otra parte, inherente al trabajo reproductivo, están las dimensiones subjetivas que lo constituyen y que no tienen sustituto ni conmensurabilidad en el mercado y, por consiguiente, tienden a permanecer ocultas e ininteligibles. En el paradigma económico tradicional androcéntrico el “tiempo es dinero”, bajo esta concepción, en el trabajo mercantil se paga y se mide con tiempo, por lo que abstrae las dimensiones cualitativas del tiempo o de los *tiempos subjetivos, tiempos generadores de la reproducción* ligados a la experiencia femenina, al ciclo de vida y al cuidado de las personas (Carrasco, 2006). Y precisamente la paradoja de la que habla Cristina Carrasco es que los puestos de trabajo remunerados implican responsabilidades, socialmente son valorados y dan prestigio; pero en la esfera doméstica, aunque son trabajos que también implican mucha responsabilidad y trabajo arduo –como la crianza de las infancias–, desaparece la remuneración y el prestigio porque no hay salario y por no contar con los mecanismos que la cualifiquen y valoren. Escribe Arizpe (1989, p. 61) “se le paga un salario a la recamarera, a la cocinera, a la lavandera, a la niñera, a la enfermera, a la institutriz, pero no cuando la mujer realiza estas labores para su propia familia”. En resumen, la división sexual del trabajo no sólo genera diferencias en las tareas de hombres y mujeres, sino confiere o quita prestigio y crea desigualdades a través del salario (Alberti et al., 2014).

Además de las dimensiones y los tiempos subjetivos, también están los *tiempos objetivos del trabajo reproductivo*, como ya se comentó antes, todo trabajo crea valor y el trabajo reproductivo, regularmente hecho por las mujeres, genera beneficios económicos, sociales, culturales, etc. en las sociedades. CEPAL (2021) reporta que en México, el

tiempo dedicado a quehaceres domésticos y cuidados no remunerados, por sexo, equivale a 8.8% para hombres y 24.2% para mujeres, siendo una de las tasas más desproporcionadas de América Latina. El valor económico de las amas de casa en México equivale a 8.4 billones de pesos, que representa el 26.3% del Producto Interno Bruto, de este monto, las mujeres contribuyeron con 71.5% y los hombres con 28.5%. El valor generado por el trabajo no remunerado de los hogares, como porcentaje del PIB total de la economía superó a algunas industrias económicas, como la industria manufacturera (20.3%) y el comercio (18.6). Para el 2023 cada mujer realizó trabajo no remunerado en labores domésticas y de cuidados equivalente a 86 971 pesos anuales (INEGI, 2024). Habría que destacar que las mujeres del medio rural viven en condiciones más precarias que en el urbano y hay más dificultades para realizar el trabajo doméstico y de cuidados; además de que las cargas de trabajo son mayores (Alberti et al., 2014).

Uno de los primeros puntos a argumentar es que casi todas las investigaciones que hay del Mezquital y que tocan de alguna manera (crítica o no) el papel social de las mujeres *hñahñus* mencionan las prolongadas jornadas laborales que realizaban. Las *hñahñus* tradicionalmente han sido las responsables de los quehaceres domésticos y de los cuidados de su grupo familiar, así que, si en el capítulo anterior se hablaba de un contexto nacional, comunitario y regional que tendía a generar mayor explotación hacia las comunidades originarias más vulneradas del Mezquital; aquí se discute que las más afectadas entre estos grupos originarios, eran y son las mujeres, a través de la adición de diferentes maneras de subordinación que el sistema oculta y constituye particularmente para ellas, por lo que las mujeres viven de manera diferenciada y aguda la explotación sistémica que los hombres originarios por “la cadena de subordinaciones que el sistema establece” (Cumes, 2012, p. 10). Pero la imbricación de una marginalidad variopinta puede dar la posibilidad de ver con mayor complejidad la forma en la que se reproducen y legitiman los poderes de dominación (Cumes, 2007).

En el caso de la carga reproductiva casi siempre extrae o demanda —en tendencia creciente— el tiempo de las mujeres, entonces “el tiempo que desaparece es básicamente tiempo de mujeres” (Carrasco, 2006, p. 61); por consiguiente, disminuye, para ellas, la posibilidad de encontrar más espacios para la recreación y el autocuidado. Básicamente,

significa que el trabajo reproductivo y de cuidados es inherente de sacrificios y desgaste físico y mental. Antes ya se narró cómo algunas mujeres de LFV y LAM anteponían y trabajaban para apoyar el cumplimiento de los sueños de los otros miembros de su familia; a menudo ellas hacen mención de que “no fueron a la escuela”, pero sus hijas e hijos sí tienen una carrera profesional gracias al trabajo productivo y reproductivo que han aportado durante toda su vida a la unidad doméstica y que en conjunto con los demás ingresos hizo posible brindar más oportunidades a su descendencia⁶⁷:

“[...] la cooperativa me hizo con alegría tener un poco de venta de lo que yo hago. Lo que vendo ya lo utilizo para un pan para mis hijos, fruta. Para el gasto, la comida, la escuela. Aunque sea poco, pero ¿qué hacía? Para mí fue una alegría, porque sólo así conocí más gente, salí, fui un poco más abierta, porque aquí sin conocer a nadie [se refiere a su casa]; está una cerrada todo el tiempo, yo toda la vida en la calle nomás, para allá y para acá, y me gusta, así he andado siempre. Me gustó andar. Tengo que darle duro para tener algo porque si no hago nada, qué traigo, nada. Hago mi artesanía y tengo mis animales, nunca me ha gustado estar así sin animales; siempre con pollos, chivos” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

De acuerdo a las entrevistas y a algunas investigaciones, la jornada básica obligatoria de las *hñahñus* del Mezquital de los años setenta era levantarse a las cinco de la mañana o antes, poner el nixtamal y moler en el metate (todavía no había molinos) para hacer las tortillas (que tenían que estar antes de que los demás miembros de la familia comenzaran sus actividades). El fogón en donde se echaban las tortillas requería leña (que implicaba trabajo previo de recolectar y cargar la leña hasta la casa).⁶⁸ Después tenían que dar de desayunar, básicamente, tortillas con chile y un café; si había hijos que tenían que ir a la escuela, acompañamiento para que estuvieran listos. Del transcurso del desayuno a la comida, nuevamente preparar los alimentos (si es que había los insumos, si no, ver la manera de hacer llegar un bocado a las y los hijos), tejer ayates (para poder comprar algunos “cuartitos de maíz”), limpiar la casa. A la hora de la comida, otra vez atender a los miembros de la familia. Esta jornada era lo mínimo básico, y sin contemplar los cuidados cotidianos afectivos, si había enfermedades, el trabajo en el solar o la milpa,

⁶⁷ Es importante señalar que la unidad doméstica campesina es dinámica, amplia y diversa, no sólo está integrada por el trabajo y los ingresos de las mujeres, hay otros actores y dinámicas, sin embargo, y sin pretender absolutizar, fragmentar la realidad rural o invisibilizar/excluir a otros actores, aquí se intenta ver, reconocer y discutir los aportes de las *hñahñus* a la unidad doméstica y a la sociedad.

⁶⁸ Robles (1995) documentó que el 85.8% de hogares en el Cardonal tenían cocina de leña y el 42.6 en Ixmiquilpan.

el pastoreo, el rancheo (de pulque, mole, artesanías), cuidados a un anciano (a) o algún miembro de la familia discapacitado, etc. (Nolasco, 1962; Robles, 1995). Actualmente esto ha cambiado parcialmente, por el acceso a otros servicios, alimentos y recursos materiales que antes no estaban disponibles.

Todas estas actividades manifiestan una *cultura femenina hñahñu del hacer cotidiano*, del cuidado, del trabajo reproductivo que involucra otros planos o dimensiones simbólicas que sobrepasan la lógica conmensurable capitalista, como el vínculo afectivo, el amor, el bienestar, el apoyo, pese esto, la racionalidad imperante es ciega al trabajo reproductivo y sus múltiples dimensiones, pero al mismo tiempo las extrae –sin contabilizarlas ni reconocerlas– para su propio beneficio. Luego entonces, gracias a la economía feminista ahora se sabe que el trabajo reproductivo no está fuera del mercado y al contrario, este extrae el excedente; por lo tanto, “la mujer juega un papel fundamental en la reproducción barata de la fuerza de trabajo, en particular en la producción de alimentos, lo que disminuye el precio de la fuerza de trabajo y aumenta la plusvalía relativa (Appendini, 2002, p. 147).

En cuanto a la dimensión simbólica, cualitativa del trabajo reproductivo la preparación de alimentos a la familia por parte de una madre también significa amor, cuidado, alimentación saludable, nutrición, reproducción de la vida, afecto, conocimiento, saber-hacer y experiencia, pero constantemente el mercado aprovecha y extrae este trabajo para aumentar sus ganancias. En esencia, la clase capitalista nunca hubiera permitido que el trabajo doméstico y de cuidados sobreviviera, si no hubiese visto la posibilidad de explotarlo (Federici, 2018, p. 60), a pesar de esto, la crianza de las infancias y el cuidado de la familia tienen significados más profundos, otras dimensiones humanas y simbólicas que la mera reproducción del capital.

Silvia Federici concluye que “la diferencia de poder entre mujeres y hombres y el ocultamiento del trabajo no pagado a las mujeres tras la pantalla de la inferioridad natural ha permitido al capitalismo ampliar inmensamente la parte no pagada del día del trabajo y usar el salario (masculino) para acumular trabajo femenino” (Federici, 2010, p. 176). Aquí hay una cuestión importante a favor del entramado opresivo y es que el capitalismo

se aprovecha de la construcción colectiva de género de que las mujeres asuman el trabajo reproductivo haciendo uso de las estructuras patriarcales existentes que designan por “naturaleza” el trabajo reproductivo a las mujeres para obtener más plusvalía por el trabajo no pagado. En este mismo sentido, Rubín (1986, p.100) explicó que “es a través de la fuerza de trabajo que las mujeres se articulan en el nexo de la plusvalía que es el *sine qua non* del capitalismo [...] puesto que no se paga salario por el trabajo doméstico, el trabajo de las mujeres en la casa contribuye a la cantidad final de plusvalía realizada por el capitalista”. Luego “el trabajo no remunerado que los capitalistas extraen de los obreros es mucho mayor que el que extraen durante la jornada remunerada, puesto que incluye [también] el trabajo doméstico no retribuido realizado por las mujeres, incluso aunque se reduzca al mínimo” (Federici, 2018, pp. 56 - 57). Así, “la vinculación con el mercado ha sido históricamente distinta [entre hombres y mujeres] con consecuencias particulares en sus opciones y conducta” (Benería, 1999, p. 24), y “las desigualdades persistentes entre mujeres y hombres en el mercado de trabajo se sustentan en la explotación del trabajo doméstico de las mujeres” (Alberti et al., 2014, p. 390).

Otro aspecto importante con relación al trabajo doméstico, es que “tanto el salario como la falta del mismo han permitido al capital ocultar la duración real de nuestra jornada laboral” (Federici, 2018, p. 34). La *simultaneidad* (Carrasco, 2006) discute que las mujeres realizan distintas actividades que implican diferentes dimensiones en un mismo tiempo o momento. Por ejemplo, en el caso de las compañeras de LFV o LAM, frecuentemente, están en la asamblea de la cooperativa, pero al mismo tiempo, están hilando ixtle y cuidando a sus nietos que juegan mientras ellas salen de la reunión (Ver figuras 13, 14 y 15), sólo por poner un ejemplo, pero como estos momentos hay muchos en la cotidianidad. Esto expresa la capacidad de las mujeres rurales de organizar y gestionar el tiempo; en este sentido, es necesario reconocer la *multidimensionalidad y multifuncionalidad de su tiempo* y a la par cuestionar que las jornadas laborales son más intensas de lo que se piensa. Las *hñahñus* tienen un espíritu muy proactivo, creativo y activo. Ellas nacieron en otro panorama de la realidad, quizá su percepción del uso del tiempo es diferente:

“No me gusta estar nomas sentada, me vuelvo floja. Yo tengo una hermana que sabe bordar, pero si le digo que me ayude, ¡ay! es que no tengo tiempo, se cansan mis ojos, pero no se cansan de estar con el celular, que en el face, no sé qué tantas cosas ve allí. Le digo que esa es una enfermedad. Si yo tuviera su vista, ella que está joven; le digo ves bien y no quieres hacer nada. Sus hijos le ayudan y ya por eso no quiere hacer nada” (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

Si se lee con atención, el relato hace referencia a que hay mujeres que rompen con el perfil femenino de mujeres entregadas y eso quizá también es una forma de resistir o una expresión de que ya hay más tiempo para el ocio; en general, manifiesta la diversidad de formas de ser mujeres. Sobre todo las generaciones más jóvenes de la población *hñahñu* que nacieron en una realidad totalmente distinta a la de la mayoría de las compañeras de LAM y LFV, expresan otras maneras de vivir su feminidad.

Figura 13: Tejiendo y procesando



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

En la figura 13, se observa que la socia está procesando el sirope de agave en el taller, pero en los momentos en los que no se requiere menear en el cazo, aprovecha para tejer artesanías con ixtle. En la figura 14 se observa que dos cooperativistas de La Flor del Valle en asamblea, una de ellas hila ixtle con malacate, escucha la asamblea y participa, todo al mismo tiempo. Finalmente, en la figura 15 si se observa detenidamente, una de las mujeres está a cargo de su nieto, procesando el sirope de aguamiel (trae puesta la protección en el cabello) y está atendiendo la asamblea, todo al mismo tiempo.

Figura 14: Compañeras de LFV en asamblea



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

Figura 15: Asamblea en la cooperativa “Alegría del Maguey”



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2022.

Desde la economía feminista también se plantea equiparar el trabajo doméstico con la producción mercantil como generador de valor económico, lo que “implica un reto para la economía, la política y las relaciones de género, un cambio de paradigma económico y patriarcal pues éstos ya no responden a las necesidades de la vida humana, la democracia, la igualdad de género ni los derechos humanos” (Alberti et al., 2014, p. 396). Los mismos autores y autoras presentan un ejercicio en donde cuantifican el ahorro monetario aproximado que un hogar rural tiene por las actividades que realizan cotidianamente las mujeres: preparar los alimentos, asear el hogar, cuidar de las y los hijos, ancianos, miembros con alguna discapacidad, hacer la compra de los víveres, lavar y cuidar de los animales traspatio. Los resultados muestran una cantidad monetaria mensual sustantiva que las mujeres aportan con trabajo doméstico a la economía familiar a través del ahorro que conlleva su jornada.

La economía con perspectiva de género también cuestiona los valores sociales que son inherentes al trabajo doméstico y de cuidados y su importancia. El lenguaje o las categorías que proponen son sensibles a “tiempos otros” incluyendo los afectos, el cariño, el apoyo emocional, el ocio, la solución de conflictos emotivos y sociales, los cuidados, el apoyo moral y el conflicto; y estos tiempos generadores de reproducción son difícilmente cuantificables y sustituibles. La salud mental y física de las personas está ligada, también, a los cuidados afectivos que se reciben o no en el hogar, luego entonces, se posicionan a estos valores sociales de los tiempos subjetivos del trabajo reproductivo como de mayor importancia que el trabajo remunerado. Se propone que “el trabajo doméstico no remunerado asegura el equilibrio social en el aspecto político, al atender en el hogar tensiones, depresiones, alcoholismo, violencia, miedo, frustración, enojo, desencanto, cansancio y otros sentimientos humanos generados por la lucha de la vida diaria y contenidos en el hogar” (Alberti, et al., p. 398). Por otra parte, es verdad que el trabajo doméstico no remunerado atiende en los hogares aspectos sociales que contribuyen a mantener el equilibrio social, pero la no idealización lleva a comprender que también son espacios en donde se detonan problemas sociales en donde hombres y mujeres son partícipes. Por lo que respecta a las mujeres de LFV y LAM, pese a que la mayoría son de edad avanzada, siguen aportando con trabajo doméstico, de cuidados

y económico a sus familiares (de esto se hablará más a detalle en los siguientes apartados).

Por otro lado, la no remuneración del trabajo reproductivo también influye en la forma en que se conciben los servicios públicos. “Los servicios más básicos ofrecidos por el sector público están diseñados contando con el trabajo no remunerado de las mujeres” (Carrasco, 2006, p. 47). Aunque actualmente en las comunidades del Mezquital ya hay servicio eléctrico, mayor disponibilidad de agua potable, transporte, comercios, centros de salud, hospitales y telecomunicaciones, hace apenas unas décadas eran servicios muy escasos y las *mujeres hñahñus* resolvían las carencias con trabajo, a como la cotidianidad y la creatividad les permitía.

Según las entrevistas, las socias fundadoras de LFV en los años setenta aproximadamente participaron activamente en la organización regional de varios pueblos del Mezquital denominada “Unión de Comunidades del Valle del Mezquital”, mejor conocida como la COVAC que inicialmente surgió con asesoría de SEDAC para el abastecimiento de manera colectiva, autónoma y directa de productos básicos para la alimentación, como el azúcar, porque los acaparadores escondían estos productos para volverlos escasos y elevar los precios.⁶⁹ A través de la COVAC pudieron dar solución al coyotaje de alimentos básicos. A partir de esta experiencia, las comunidades comenzaron a organizarse en comités regionales para atender los problemas socioeconómicos de la región, así, a través del tiempo, se lograron ocho comités: salud y nutrición, establos colectivos, comité de molinos, transporte, fondo revolvente, casa campesina, granjas y vivienda. La participación de las y los *hñahñus* fue muy activa (Robles, 1995); varias socias fundadoras de LFV lideraron comités y tuvieron algún puesto dentro de la COVAC.

⁶⁹ En 1979 se nombró una comisión de la COVAC para entrevistarse con la Unión Nacional de Productores de Azúcar (UNPASA). El comité levantó censos y aportaciones, y gestionó préstamos en 13 comunidades del Mezquital para poder pagar las 40 toneladas de azúcar que recibieron en esas fechas. El producto se abasteció en más de 27 comunidades y fueron distribuidas mediante censos y asambleas, al final, se beneficiaron 3500 familias y en total a unos 20 mil habitantes. De esta manera, también se logró comercializar maíz y soya (Robles, 1995, pp. 122-125). Una compañera platicó: “yo le pido muchas gracias al difunto Beto, que él me enseñó cómo debo de manejar la báscula para el azúcar, que yo no sabía, allí andábamos, aunque yo no sé leer, no sé escribir, pero allí andábamos” (Elena, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

Las mujeres *hñahñus*, en la medida que la COVAC se afianzaba, se integraban e intervenían. Aquí en este calor colectivo femenino surgió LFV, pero su participación no fue sólo para fundar la cooperativa, también trabajaron en los comités, en los círculos de estudio para formarse, fungiendo con algún puesto, levantando censos, capacitando o alfabetizando a otras y otros *hñahñus* de la región. Es decir, las mujeres participaron total y activamente en la solución de los problemas que se vivían en aquellos años. Había, en el medio académico de aquella época, una crítica fuerte hacia este tipo de proyectos por considerarlos una “simple extensión del ámbito doméstico”, si bien es cierto que las mujeres padecían ciertas estructuras patriarcales dentro de la COVAC, por ser un grupo mixto, también comenzaron un proceso de autoconciencia y autovaloración, hasta ese momento desconocido para ellas; de igual manera ganaron espacios femeninos de discusión y participación que decantaron en proyectos colectivos femeninos, y aunque ellas siempre habían sido sujetos activos, después de la COVAC pasaron a ser sujetos activos colectivos, es decir, con el acompañamiento de más mujeres *hñahñus* lograron gestiones públicas de mayor alcance. Por ejemplo, desde la COVAC las mujeres solicitaron ante la CFE el suministro del servicio eléctrico que en aquellos años era escaso, aunque al final no se logró, su intervención fue contundente (Robles, 1995).

Algunas fundadoras de LFV formaron parte de la COVAC y enfrentaron arduas jornadas de trabajo, tensión con la familia y la comunidad y la presión por el cumplimiento de las responsabilidades en esta institución con el fin de resolver las “ausencias” gubernamentales. Su gestión para la puesta en marcha de una diversidad de proyectos en temas de salud, alimentación, servicios y financiamiento en diferentes comunidades del Mezquital ayudó, de manera significativa, a mejorar las condiciones de bienestar regional, pero sobre todo, la población del Mezquital comenzó a “ver” y respetar su participación.⁷⁰ Las mujeres, con el acompañamiento de las y los asesores del SEDAC, se abrían más espacios para ser escuchadas y su voz comenzó a tomar más poder; también trabajaron asiduamente para que sus hijas e hijos ya no vivieran las mismas

⁷⁰ Por ejemplo, con la implementación de molinos comunitarios, las mujeres ya no tenían que moler en el metate diariamente, sino que ya hacían uso del servicio de molino y empleaban ese tiempo para tejer fibra, hacer artesanía, tener algún puesto en la organización, etc. (Robles, 1995).

carencias que ellas. En general, mejoraban las condiciones de bienestar de la población regional, confrontaban a la comunidad local caciquil y a los grupos de interés que especulaban con las carencias *hñahñus* y se abrían camino a sí mismas y avanzaban. Una fundadora de LFV dijo:

“en mi comunidad saqué a otras mujeres para que nos reuniéramos, los esposos se enojaban y todo; gestioné un proyecto de molino con otras mujeres de mi comunidad [...] el molino nos ayudó porque nos economizó el tiempo y trabajo, porque si no, no hubiéramos salido de la cocina [...] nunca salíamos de la cocina. Salirme de eso, de estar encerrada” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

La experiencia con la COVAC dejó marcadas de por vida a algunas cooperativistas de LFV y fue la antesala para el germinar su colectiva. Gracias a sus esfuerzos y tenacidad, empezaron a desafiar y hacer frente a las estructuras tradicionales acostumbradas a su maltrato, explotación y sumisión.

Otro aspecto fundamental del trabajo reproductivo de las mujeres es el que aportan de manera gratuita en las fiestas comunitarias asociadas a las mayordomías y que implican labores domésticas y atenciones a los invitados (Castañeda, 2004 citada por Alberti et al., 2014, p. 392). La mayoría de las socias de LFV y LAM tuvieron en algún momento de su vida alguna participación en las fiestas patronales o mayordomías. El trabajo de estas mujeres para los festejos se hace bajo dimensiones rituales y ceremoniales y su aportación es fundamental. No obstante, algunas mujeres, especialmente las que ya no pertenecen a la religión católica, cuestionan de manera más crítica el papel tradicional que desempeñan en estas celebraciones:

“Son experiencias bonitas que nadie te las puede robar porque tú lo tienes vivido, el salir de ese agujero, porque como mujeres nos tenían reprimidas, al fondo, al rincón de la cocina, aun los mayordomos en las fiestas patronales, las mujeres en la cocina, sólo se asomaban tantito para dar las charolas con los platos servidos a los hombres que estaban para recibir y servir a los que estaban en la fiesta, pero nosotros [as] no teníamos por qué salir, estábamos siempre adentro de la cocina [...] después nos cargaron más la mano, nosotros [as] cocinábamos, servíamos, ahora todo, y los hombres ya se sientan con sus amigos a platicar. No podíamos ni salir a las reuniones” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

En la explicación se reconoce la relativa posicionalidad construida alrededor de las mujeres *hñahñus* dentro de las fiestas rituales de su propia cultura. Actualmente en

Ixmiquilpan hay una fiesta patronal muy emblemática en el barrio de San Nicolás dedicada al Santo Patrono Nicolás de Tolentino al que cada año se le ofrenda atole de cacao, charape⁷¹ y tamales. Para la bebida que se reparte a los asistentes, organizan las tradicionales “moliendas” que inician meses antes de la fiesta patronal porque se trituran cantidades considerables de cacao, por supuesto con la participación esencial de mujeres de todas las edades, niños, jóvenes y muy pocos hombres.⁷² Las moliendas y la fiesta a San Nicolás (que es en el mes de septiembre) son muy importantes para la población *hñahñu* y se hacen bajo un contexto de mucho fervor, ritualidad y respeto (Velasco, 2024).

Las mujeres y las moliendas rituales son el corazón de la ofrenda anual que se le hace al Santo. El autor cita el testimonio de una molendera tradicional: “la molienda es un trabajo difícil, un esfuerzo físico, un sacrificio para el perdón de los pecados. La ofrenda a san Nicolasito no sólo es el chocolate, es también tu fuerza, tu tiempo y tu disposición” (Velasco, 2024, p. 183). La participación de las mujeres en las festividades rituales de la cosmovisión *hñahñu* amerita una lectura compleja que involucra estructuras espirituales, culturales y sociales. Quizá es insuficiente quedarse en el nivel de la mera explotación femenina, sin embargo, sí es fundamental destacar la importancia del aporte, a veces no consciente, de las mujeres en estos espacios. También habría que considerar que bajo el contexto de una ritualidad que proviene de su cosmovisión étnica ¿se hacen suficientes cuestionamientos con relación a la jerarquía y a la participación de las mujeres originarias en estos espacios y bajo la complicidad de su propia cultura étnica? Porque hay que recordar que aunque ellas comparten la etnicidad con los hombres, la viven de manera distinta.

Entonces, hasta aquí las evidencias parecen indicar que a nivel micro familiar y macroeconómico “el orden social y de género que fue funcional para la reproducción del capital y de las familias rurales, implicó jerarquías y subordinación de las mujeres frente

⁷¹ El charape es una bebida tradicional *hñahñu* a base de pulque, semillas y frutas.

⁷² Según Velasco (2024) las moliendas rituales, por lo general, comienzan en el mes de junio y terminan en el mes de agosto. Las mujeres regularmente se reúnen los sábados (porque es el día en el que las mujeres disponen de un poco más de tiempo libre) en la casa de las familias participantes. Generalmente, dice el autor, la mayordomía está compuesta de seis familias (en total seis moliendas) y cada una muele alrededor de 50 y 80 kilos de cacao.

a poderes internacionales, al Estado y la sociedad nacional y dentro de sus comunidades y familias” (Espinosa, 2011 y 2015). Las mujeres y el trabajo doméstico que desempeñan son elementos clave en todas las dimensiones de la vida, pero están encubiertas por un sistema social, cultural y económico que las descualifica, utiliza, demerita y escinde de su presencia a conveniencia. Así, las “visibilidades ajustadas” están diseñadas para que formemos parte de esas relaciones en lugar de destruirlas (Federici, 2018, p. 23).

Históricamente “las mujeres han tenido una responsabilidad fundamental en la existencia humana, las sociedades y las culturas, contradictoriamente estas funciones, junto a ellas mismas, tienen un estatus de inferioridad. No es esto lo que las hace libres, sino que es lo que se utiliza, precisamente, para oprimirlas” (Cumes, 2007, p. 166). Se trata de desafiar paradigmas, teorías y ordenes establecidos, pues “hacer visible la falacia de la dicotomía es también visibilizar y dar valor –particularmente el simbólico– a la actividad de cuidados y de relaciones desarrollada por las mujeres” (Carrasco, 2006, p. 47). El trabajo doméstico asumido por las mujeres rurales crea valor y riqueza económica, gestiona y atiende las necesidades básicas del mantenimiento familiar y asegura el equilibrio social en el aspecto político (Alberti et al., 2014, p. 380); no son secundarias y dependientes, sino activas, actrices centrales, reproductoras de sociedades, culturas (Carrasco, 2006): “somos la base: sin nosotras no hay educación, alimentación ni cuidado cuando hay calentura. Los hijos necesitan mucho apoyo y cariño. Si faltamos crecen tristes” (Socias de LAM, citadas en Gómez, 1998, p. 5). Las cooperativistas tienen toda una trayectoria de vida creando valor económico y bienestar a través de su trabajo cotidiano reproductivo y de cuidados hacia los miembros de su familia y a sus comunidades. La de ellas, es una lucha permanente, tan revolucionaria como otras, pero gradual y con enfrentamientos en la cotidianidad.

4.4 La memoria colectiva femenina *hñahñu* de LFV y LAM: heridas y transformaciones

Las historias que las mujeres de LFV y LAM guardan en su mente y en su corazón con relación a todo lo que han padecido por ser mujeres que desafían el contexto, están muy sentidas y padecidas. El “escuchar con humildad” supone necesariamente darle a estas historias su justo espacio y hablar de ellas, pues la no-consciencia de estas experiencias

es también una forma de violencia por omisión. Leerlas aquí, implicó escucharlas, darles su espacio para seguir cuestionando, buscando respuestas, develar experiencias y situaciones. En este apartado, se hablará de la complicidad de la memoria de las mujeres, de una subjetividad femenina *hñahñus* herida⁷³, pero también transformada.

Las compañeras después de la organización y el trabajo colectivo, empezaron a escribir otra historia. En el Mezquital de los años setenta (cuando inició LFV) y los noventa (cuando empezó LAM) “las mujeres no tenían acceso a la asamblea, ni siquiera de la escuela” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024); no tenían voz, ni voto. En las comunidades *hñahñus* era común el matrimonio poligínico⁷⁴ de dos esposas, y hasta tres, aunque este último menos habitual. No obstante, la poliandria estaba totalmente prohibida” (Franco-Pellotier, 1992, p. 172). Narra una socia su propia historia: “mi marido era mujeriego, tiene hijos de otra señora que vive acá arriba [en el mismo pueblo], diez criaturas en total, pero se murieron dos; y tiene otra señora que vivía en Pozuelos [la comunidad continúa], le tuvo tres hijos allá” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024). En total, tenía tres esposas.

Otros conflictos comunes eran el maltrato a las mujeres, los golpes, el incumplimiento de las obligaciones económicas de manutención a la familia por parte de los esposos. Si la mujer abandonaba al marido por otro hombre (que casi no había casos) ella y el nuevo esposo tenían que salir del pueblo; pero la práctica más usual de cancelación de las alianzas matrimoniales era por el abandono del hombre a la mujer. Había dominio de la norma patrilineal, en muy pocas ocasiones las mujeres recibían o transmitían algún bien patrimonial.⁷⁵ El jefe de la familia era la autoridad incuestionable y si fallecía la autoridad

⁷³ Tomo la expresión “subjetividad herida” de Mónica Inés Cejas (2022, p. 184).

⁷⁴ Franco-Pellotier (1992, p. 175) realizó una investigación en la comunidad de Pozuelos, que pertenece a la región en donde nacen LAM y LFV (de hecho, es el pueblo vecino de San Andrés Daboxtha, comunidad donde surgió y pertenece LAM) y presenta los siguientes datos: de un total de 174 alianzas matrimoniales de la comunidad, 145 son monogámicas y 29 poligínicas, representando un 16% del total. La familia poligínica derivaba, según el autor, del prestigio y la riqueza del hombre. Su organización doméstica consistía en que el esposo habitaba con una mujer y sus hijos, mientras en otra habitación, situada en diferente parcela, estaba la otra esposa con sus hijos (p. 64). Estos son los porcentajes de una sola comunidad. En el caso de LFV y LAM, al menos hay dos casos, uno en cada cooperativa, de mujeres que fueron parte de un matrimonio poligínico.

⁷⁵ Las mujeres no tenían acceso patrimonial a las tierras ni a la casa; sólo en aquellos casos que la mujer quedaba viuda podía poseer los terrenos ejidales y/o privados del marido difunto, pero cuando crecía los hijos los terrenos serían de ellos (Franco-Pellotier, 1992, p. 189).

pasaba a manos del hijo a quien la misma madre debía obediencia, y quien en reemplazo del jefe familiar llevaría el manejo de los gastos e ingresos del grupo familiar. En general, el contexto de las comunidades era patrilineal, virilocal y con la autoridad absoluta para los hombres (Franco-Pellotier, 1992, pp. 185-202). Para las mujeres, estas estructuras opresivas se entreveraban con las carencias extremas que resolvían día a día. Era un ambiente en donde las mujeres sobrevivían para sostener la vida rural.

Frente a estas condiciones, la participación e intervención de actores sociales externos jugaron un papel indispensable para el impulso de proyectos que mejoraron las condiciones de vida comunitaria y de las mujeres. LFV fue asesorada inicialmente por el CEDA y luego por el SEDAC; LAM tuvo el apoyo de Enlace Rural Regional AC. Detrás de estas dos Organizaciones de la Sociedad Civil había personas con una perspectiva crítica de los problemas regionales, así como un profundo compromiso para incidir en la realidad de las comunidades *hñahñus*. En el caso de SEDAC, cuestionando el mito de “la ignorancia popular”, partiendo de las necesidades del pueblo *hñahñu* y con una metodología participativa que tuvo como base la autogestión campesina y el autodidactismo solidario, lograron asesorar a más de 500 proyectos en el transcurso de veinte años (García, et al., 1998). En el caso de Enlace Rural Regional, inició sus trabajos en el Alto Mezquital en 1987 con comunidades lechuguilleras (Gómez, 1998) y a la fecha LAM tiene vínculos con una asesora de ERRAC. El principal testimonio lo tiene la memoria popular *hñahñu*. En el caso de LAM y LFV reconocen la labor de incidencia de las y los asesores de ambas asociaciones sin la cual quizá no hubiera sido posible desarrollar su proyecto, pues considerando el panorama extremadamente complicado que vivían las mujeres, su tiempo, trabajo, fuerza y energía estaban destinados a sobrevivir y sacar adelante a sus hijas e hijos principalmente, entonces, era difícil organizarse sin acompañamiento como se verá más adelante.

Casi todas las mujeres hacen mención de que, en un primer momento, su principal razón para unirse al proyecto organizativo fue para obtener un recurso económico o algún beneficio en especie que les permitiera apoyar y complementar el gasto familiar. Sin embargo, para que ellas pudieran ganar un ingreso, casi siempre fue (y ha sido) en medio de situaciones de conflicto. El inicio fue muy duro para las fundadoras, su memoria de

género se manifiesta: “las antiguas sí sabíamos cómo se despertó aquí, pero las nuevas que están aquí no. Lo vivimos duro” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023). La primera figura que apareció como un obstáculo importante para la incursión y el florecimiento de las compañeras como líderes de su proyecto organizativo fue el esposo, “dejé mi cargo aquí en la cooperativa por mi esposo, por los problemas” (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024). También se comentó:

“Mi problema eran mis hijos y mi esposo que era muy celoso. Nunca le gustó que yo estuviera aquí, entonces yo tenía que estar aquí temprano para salir a las comunidades, pero él me decía que no y hasta que no terminara lo que él me dijera, y cuando no tenía dinero para pasajes tenía que esperar hasta que él me dijera ya vete y ten y era hasta las doce del día. Y siempre ha sido mi problema, porque él ha sido así de que siempre tiene que hacerse lo que él dice y ya después salir, si no, no salgo y siempre ha sido mi problema. A veces no es que uno no quiera cumplir, sino a veces son los problemas y si hay problemas aquí [en la cooperativa] y problemas en mi casa, pues como que uno se siente qué hago, estoy entre la espada y la pared” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

“No faltaban los hombres machistas: qué vas a hacer allá, dejas tu casa, dejas a tus hijos; allá es pura pérdida de tiempo, a ver ya cuánto ganaste y así. Había algunos que ya andaban allá en el norte. Ahorita me acuerdo que a una compañera le decía su esposo, ¡ay! Entonces ya me voy a ir, no me voy a preocupar yo de trabajar, ya ustedes me van a mantener. Yo digo que al principio muchas se encontraron con ese obstáculo. Otra es que todavía en ese tiempo había muchas mujeres muy tímidas, de que le tenían miedo ligado al “respeto” y decían: es que lo que diga mi esposo. O sea no. Ya a estas alturas las mujeres ya no se dejan, ya no es lo que tú digas, ya es compartida la idea, en ese tiempo ya nomás lo que ellos digan. Eso es lo que más afectó al inicio, muchas sí, hasta mi mamá, mi difunto papá cuando llegaba le decía a mis hermanas: hija, tráele el mecate a tu mamá que amarre esas borregas que ya trajo, dale el mecate. Pues ella llegaba solita, apenas llegábamos del curso y ya quería que llegara con el borrego. Siempre le decía así. [...] Muchas mujeres fueron tímidas, no pudo sobrellevar, decir también vale mi idea, mí tiempo [...] Muchas fue la manera en que muchas abandonaron el grupo. Ya después fue por la migración” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

El patriarcado, el machismo y la idea de dominación sobre su tiempo y su cuerpo aparecen regularmente en sus historias. La presión y la violencia emocional y física por parte del esposo generaba en ellas sentimientos de inseguridad, de cuestionarse si hacían lo correcto, de remordimiento; porque hay que recordar que la sanción social por el supuesto descuido de sus “obligaciones” era la justificación perfecta para amedrentarlas y violentarlas:

“Sufrimos mucho más que otras compañeras, en aquel tiempo los maridos se enojaban, a veces comía yo cuando llegaba a mi casa, hay veces me ponía a llorar cuando me regañaba, con el coraje me acostaba, no me importaba, pero no lo dejé porque me regañaban, no lo dejé de venir otro día, no, me venía aunque otra vez me regañaba pero venía yo” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

“Nos salíamos a reuniones con otras mujeres, pero siempre con los corajes en las tardes, nos decían ¿dónde andas? Yo tengo mucha hambre. Pues es que me tardé en la reunión. Sí, sí nos regañaban” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Era inimaginable y osado para los esposos que las mujeres desobedecieran la norma tradicional. En el caso de LFV, Oralía Cárdenas⁷⁶ y otras asesoras aparecieron como acompañantes importantes para que las *hñahñus* comenzaran a cuestionar la realidad que vivían: “nosotros pensábamos distinto con relación al programa de educación básica: lo importante no es un papelito, sino que ellas se pudieran defender tanto en su casa como en su trabajo” (Oralía Cárdenas, citada por Robles, 1995, p. 142).

Con las capacitaciones tanto en LFV como en LAM empezaron (cada una con sus propias particularidades) a construir un espacio colectivo, de discusión abierta y apoyo mutuo, expresó una asesora de SEDAC: “por el simple hecho de juntarnos, de conversar, de que se les escuchara (a veces ni siquiera tenían esta oportunidad), salíamos todas contentas, tanto ellas como yo” (Oralía Cárdenas, citada por Robles, 1995, p. 142). Progresivamente, además de la necesidad de un ingreso, se pasaba a la necesidad de tomar conciencia sobre su realidad. Para este entonces, parecía más claro que las mujeres *hñahñus* eran “justamente las que más necesidad tenían no sólo de aprender sino también de hacerse un espacio donde pudieran platicar y comunicarse fuera de casa” (Robles, 1995, p. 141).

La familia extensa o el grupo doméstico extenso fueron otro de los retos para las mujeres de LFV y LAM. Para comprender la situación, regresamos a la investigación de Franco-Pellotier (1992) en Pozuelos. En las comunidades *hñahñus* había una tradición virilocal, es decir, la norma comunitaria era que los nuevos matrimonios tenían que vivir en la casa de los padres del hombre con la expectativa de construir en el futuro su vivienda propia; daba igual si la mujer fuera de la comunidad o de otro lugar. Entonces, bajo los cánones

⁷⁶ Oralía Cárdenas fue asesora de LFV primero a través del CEDA, y posteriormente a través del SEDAC.

comunitarios obligaban a las nueras a vivir en la casa de las suegras. Esta fue otra lucha para algunas socias de LFV y LAM que, cuando iniciaron a participar en la organización, eran mujeres jóvenes que vivían con la suegra.

Dentro de la unidad doméstica las “nueras” eran sometidas por un doble poder patriarcal a través del suegro y el esposo, y también padecían la violencia patriarcal de la suegra. Escribió Franco-Pellotier: “[...] se observa que en un grupo donde residen en forma permanente parientes indirectos se les dará a ellos un trato distinto en tareas semejantes en comparación con aquellos agentes del grupo que tengan una línea de parentesco [...] y así, una hija en relación a una nuera no tendrá la misma carga de trabajo (Franco-Pellotier, 1992, p. 203). Concluye el autor sobre la evidente diferencia de trato (verbal y de comportamiento) entre parientes consanguíneos y afines en el interior de una unidad domésticas (Franco-Pellotier, 1992, p. 202). El mismo autor ejemplifica “[...] el trabajo de preparación de alimentos recae sobre la nuera al ser la mujer joven del grupo (bajo el supuesto de que las hijas de su edad al casarse salen de la unidad). La situación del trabajo doméstico impulsa a la esposa a pedirle al marido lo más pronto posible su propia casa” (p. 192).

Algunas mujeres de las cooperativas en estudio, cuando empezaron a organizarse eran esposas jóvenes con hijos pequeños que vivían bajo la sujeción del esposo y de la suegra. Estas últimas eran mujeres de edad avanzada, representaban feminidades reconstruidas por el orden patriarcal y con cierto poder dentro de su unidad doméstica. Es decir, entre las mismas mujeres rurales parecía haber jerarquías y figuras patriarcales pues, como dice Garzón (2016) “el subalterno roba y rehace para sobrevivir” (p. 233). A saber, las suegras que en algún momento fueron nueras jóvenes, también estuvieron bajo el dominio de las mismas estructuras opresivas que ahora ellas ejercían sobre las mujeres jóvenes de su grupo familiar que no tenía parentesco sanguíneo: “me estaba muriendo, vivía en el Nith con la suegra, pero me fui [...] al rato me lleno de hijos y qué voy a hacer, qué les voy a dar de comer, mejor hasta aquí nada más y me regresé con mi mamá” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Entonces, el oprimido se convierte en el opresor y hay historias de algunas compañeras tanto de LFV como de LAM que manifiestan la violencia psicológica y hasta física que recibían por parte de las suegras:

“Cuando me vine de mi tierra aquí, ay Dios mío, estaba todo seco, una polvadera y no pasaba ningún carro. ¡Qué vine a hacer aquí! Todo seco y pura espina. Sufrí mucho aquí, y luego mi suegra que fue una... “señora” ¡Santo Cristo! Me vine a meter al infierno. Mi suegra y mi suegro tomaban, una peleadera, una gritadera ya en la tarde. Luego se desquitaban conmigo, yo sufrí bastante. Tenía 20 años. Sufrí bastante, sufrí mucho con mi pareja. Me dice mi hermana: ¿Por qué te aguantaste? ¿Por qué no te fuiste? Me detenían mis hijos, tenía a mis tres hijos. Ahora ya están grandes mis hijos. Sufrí bastante, mi suegra cuando tomaba era peor que mi marido” [...] Me casé, me vine acá, pensando que mi esposo me iba a tratar bien. Al principio sí, después estaba solita, lejos de mi pueblo, ni quien pregunte por mí, antes no había como hoy teléfono para que mi familia me preguntara cómo estás, cómo te tratan, no. Sufrí bastante con mi suegra y mi esposo, no sé por qué me aguanté, pero aquí estoy. Fue difícil, puros golpes, puros gritos, patadas. Cuando venía a la tienda [a la tienda de la cooperativa] y llegaba mi marido a la casa y no estaba me decía que por no estaba, que en dónde andaba, a donde te fuiste, que por qué te tardaste [...] alguna vez sí traté de escaparme, me fui, ya estaban grandes mis hijos, iban en la secundaria, pero me regrese, por qué, porque nada más me llevé a uno de ellos, el otro se quedó y por eso me regresé, pero ya, ya pasó la pesadilla de eso, sí sufrí bastante, si le contara todo ¡Santo Dios! Luego andaba toda moreteada, toda la cara, los ojos, luego mi suegra me corría, me tiraba mis cosas, me sacaba mi ropa y la tiraba afuera, que vete, que a donde te trabajo el aire. Unas palabras feas, cuando están [estaban] tomados, ya todo lo que dijo ella, ya sólo Dios sabe, ya lo está pagando, no sé” (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

“[...] mi padrastro suegro me pegó una ocasión [...] antes eran muy groseras las suegras, a mi suegro casi no lo conocí porque tenía dos mujeres, mi suegra era querida [...] la suegras eran así porque sufrían patadas” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Ya lo explicaba Diana Deere, las desigualdades genéricas y de género se expresan en que la toma de decisiones en las unidades domésticas, raras veces se hace de manera democrática, normalmente quienes poseen el poder y autoridad –hombres y personas adultas en general- tienden a tomar decisiones por los que poseen menos: mujeres e infancias (Deere, 2002, pp. 169-173). Sin embargo, en las cooperativas de LFV y LAM hubo participación de algunas suegras y nueras, por lo que la organización abría un espacio fuera de la casa en donde las nueras tenían la misma jerarquía en voz y voto que sus suegras, escribió Jozelin Soto (2019): “la oposición masculina se exacerbó porque el trabajo grupal era diferente, las relaciones familiares no controlaban las

actividades colectivas, convivían suegras y nueras en el taller, pero las decisiones eran colectivas, fomentando la autonomía” (p. 184). Testimonió una compañera: “¡Uh! Cuando entré aquí [en la cooperativa] ¡abrí mis ojos! y pensé, ora sí ya no dejé que mi suegra me regañara” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Otra mujer de LFV comentó: “mi esposo a veces se molestaba cuando yo salía, había reunión, como ahorita cada mes y antes éramos muchos y se tardaba la reunión y llegaba tarde; mi esposo cuando llegaba yo, que por qué me tardé, que qué hiciste. Teníamos problemas porque salía y me tardaba. Pero siempre salía cargando a mis hijos y con mi suegra” (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024). Las actividades productivas que las *hñahñus* realizaban antes de organizarse con otras mujeres no confrontaban la autoridad patriarcal, pero ya en la colectividad de la organización se fomentaba la autonomía, se abría la posibilidad para la re-construcción de las relaciones y las jerarquías, en general construían un espacio fuera de la unidad doméstica en donde tenían voz y voto, eran escuchadas y compartían su realidad con otras mujeres de la comunidad: “entendimos que no estaba mal salir adelante” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

La desigualdad y las jerarquías en la unidad doméstica eran condiciones que debilitaban la participación de las mujeres en el proyecto cooperativo: desánimo, ansiedad, tristeza y presión eran algunos sentimientos comunes que padecían, pero que a través del trabajo colectivo se lograban atenuar y continuaban, escribió Soto (2019) en cuanto a LAM: “conversaron para enfrentar la oposición de algunos esposos al trabajo colectivo. A cambio, prometieron conseguir sustento, expresaron: con este trabajo compraré alimentos” (p. 184). Sobre esto mencionó una socia de LFV: “cuando yo entré aquí, yo no conocía, yo no sabía nada y es una oportunidad que este lugar me abrigue, que este lugar me brinde y pueda contar con estos privilegios de que cuando llego me siento como en casa” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

A todas luces, el PCN desgastaba a la organización femenina rural, empero, otras compañeras lograron sortear algunas de estas estructuras debido a la migración del esposo al “norte” o bien por ser madres solteras; éstas últimas se convirtieron en actrices

fundamentales para el florecimiento del proyecto organizativo, pues no tenían las restricciones del esposo ni de la familia extensa y generalmente, ellas tenían pocos hijos. Las madres solteras tenían “cierta” libertad con su tiempo y fueron las que apoyaron de manera significativa a la organización en salidas a expo-ventas, en reuniones, en liderar cargos y comités, etc. Cuando las demás estaban sujetas a la dominación familiar patriarcal, ellas hacían frente a las responsabilidades organizativas, por supuesto, a costa de fuertes cargas de trabajo: “yo no tenía problema, era madre soltera, no tuve conflicto para la cooperativa. Muchas compañeras por lo mismo no se animaban. Otras compañeras y yo decíamos, pues nadie se anima, pues nosotros, al fin que no tenemos esposo, no hay quien nos manda” (Leticia, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024). También se dijo: “[...] ella como era madre soltera, tenía mucho tiempo libre para moverse y nadie la regañaba, era la fuerte de la cooperativa” (Laura, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024). Las cooperativistas que tenían esposos migrantes en los EUA sobrellevaban la opresión de la pareja, pero el control por parte de la familia extensa se aumentaba, ejercían más vigilancia sobre las mujeres, más adelante se ahondará este punto.

El control comunitario fue otra dimensión social que regularmente no favorecía el hecho de que las *hñahñus* de LFV y LAM fueran mujeres organizadas. Recordemos que eran comunidades con normas sociales patrilineales, virilocales y patriarcales, lo que significa que la organización de las mujeres fracturaba algunas de las normas sociales más rigurosas y establecidas para las mujeres: obediencia al marido y dedicar su vida y su tiempo únicamente a las labores domésticas, sin derecho al reconocimiento público por su trabajo. El control comunitario se hacía presente a través de chismes; denostar, subestimar y excluir a las mujeres y a sus proyectos; todo acompañado de una fuerte sanción social por ser mujeres que supuestamente “no atendían a sus maridos e hijos por andar en la calle”, de estar “locas” por organizarse, etc. “En la comunidad decían que no se creían que las mujeres iban a levantar todo esto [...] pero sí lo logramos hacer” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024). Otra mujer comentó:

“Cuando inicié en la organización, en mi comunidad no me apoyaron, había dos o tres hombres que eran los que lideraban el pueblo, mi esposo era joven, pero ya empezaba también a ser líder, pero aquellos eran bien malvados. Empezaban a

hablar mal de las mujeres, hablar mal de los hombres que dejaban que sus mujeres salieran, empezaban a hablar mal. Había un hombre que su mujer se venía a ranchar sus productos acá en Ixmiquilpan y él se quedaba en su casa para ver a sus hijos y sus chivos, la señora se salía a vender. [Entonces uno de esos hombres malvados de la comunidad] como vendía pulque le decía [al señor que se quedaba a cuidar a sus hijos y sus chivos y que iba a comprarle pulque]: tú comes lo que va a ranchar tu mujer, pero no hablando de lo que iba a vender su esposa, sino como si la señora anduviera vendiéndose con los hombres en la calle. Así le decía. Al hombre le calaba lo que le decían y cuando llegaba la mujer a su casa la golpeaba. Eso era, el que la gente nos criticaba y hablaba mal de nosotros, a mi esposo también le llegaron a decir también, tú comes de lo que va a ranchar tu mujer” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Escribe Ramírez (2004, pp. 30-31) que una de las principales razones por las que la familia y la comunidad no aceptaba la participación de las mujeres *hñahñus* fue por “no querer que la mujer ingresara dinero al hogar, ya que ante la comunidad se ponía en duda la capacidad del hombre para mantener a su familia, y se decía que esa familia tenía que comer de la falta que iba a levantarse su mujer”. Por todas estas presiones, por un lado, no pocas mujeres abandonaron las cooperativas porque no era fácil aguantar la violencia social omnipresente y exacerbada. Por otro lado, las que se quedaban, platicaban sus problemas y trataban de hacer frente a los obstáculos: “optaron por no hacer caso de los chismes y buscaron entendimiento” (Soto, 2019, p. 184). Con el tiempo, las mujeres fueron fracturando parcial y gradualmente esta configuración sistémica:

“En la comunidad no estaban acostumbrados a que las mujeres salieran a reuniones, y ya de que se hicieron estos grupos de mujeres ya las reuniones participaban más, hasta en las reuniones de pueblo, antes casi no había mujeres, puros hombres. A partir de los grupos, se escuchó más la voz de mujeres, que nosotros también podemos estar en la reunión, en las asambleas, igual últimamente ya tienen cargos a nivel comunitario” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Aún hoy algunas compañeras continúan con la presión familiar, pero no en la misma medida que al inicio: “en la comunidad son especiales todavía, son más abiertos, pero no, todavía se oye y se ve el machismo” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023). Pero para las cooperativistas su formación colectiva en el hacer les generó “un cambio de locación [...] que les permitió acceder a valiosos recursos conceptuales para representarse e interpretar sus experiencias mediante diversos posicionamientos de sujeto de identificación y desidentificación que les ayudaron a valorar

y situar [...] (Cejas, 2022, p. 199). Hay experiencias importantes que hablan de esta desidentificación con situaciones que ellas aprendieron a reconocer porque las alejaban de ser tratadas con respeto: una compañera ya no estuvo dispuesta a ser parte de un matrimonio poligínico, se divorció de su ex esposo al enterarse de que “había encontrado a otra muchacha”; cuestión que había vivido como hija, pues su madre padeció esta situación:

“el encontró otra mujer, desde el principio, en el mismo año que hizo eso yo le exigí el divorcio y él se fue con la muchacha, me lo dio pero después, le dije desde un inicio, a mi dame el divorcio y cada quien por su lado y no me molestes ni te molesto ni nada; yo sí de esas cosas de que un rato con ella y un rato conmigo, no no no, allí si no. Gracias a Dios estoy bien con mis hijos” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Otra situación fue que todas las socias, a través de su trabajo lograron cierta “flexibilización” tanto en la unidad doméstica como en la comunidad a través de los resultados de su trabajo y sus capacitaciones. Por ejemplo, en el caso de las mujeres de LAM, recordemos que recibieron durante más de un año una capacitación para aprender a criar y cuidar borregos “de raza”; después de su capacitación les entregaron sus borregas que ellas mismas ya sabían cómo cuidar, cosa que la comunidad no sabía, pues sólo había ganado criollo por pastoreo. Al ver que las mujeres tenían ya un corral y el conocimiento con relación a vacunación, desparasitación y otros cuidados para prevenir que las borregas murieran, la comunidad empezó a solicitar ayuda a las mujeres organizadas. Una compañera cuenta que a veces las mujeres de la misma comunidad que no estaban organizadas se les acercaban para que atendieran alguna enfermedad de sus borregos o que los vacunaran, también empezaron a “imitar” tener un corral y alimentar allí mismo a los animales, esto provocó que las mujeres de la comunidad, tradicionalmente pastoras, tuvieran más tiempo “libre” para otras actividades. También en la casa, los esposos al aprovechar los recursos económicos que las mujeres aportaban con la cría de las borregas y el conocimiento a partir de las capacitaciones, comenzaron a ver el “beneficio” de su organización, una socia explicó la situación vivida con su papá: “ora si ya cuando vio los borreguitos y todo eso, al contrario, le decía [a su madre] ¡vieja! ¿Todavía no te vas? tus compañeras ya están allá en su taller, creo que

van a tener reunión ¿qué no vas a ir?” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Y añadió:

“Antes la vida de las mujeres era más cerrada, nada más esperar a lo que diga el esposo tú quietecita y no opines, tú nomas obedeces y pues no, no, estaban equivocados porque cómo voy a dejar que nada más me digan lo que voy a hacer, pues no [...] hay cosas que hacían ellos y que estaban mal, pero para ellos estaba bien y lo que hace la mujer, aunque estaba bien, pero ellos ya lo veían con ojo mal; entendimos que querer salir adelante no está mal, era muy oprimida la mujer en aquellos años” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Otras mujeres narraron cómo se logró un cambio progresivo positivo intergeneracional con relación al bienestar de las suegras, mamás y ellas: “[...] fue muy bueno para mí, salirme de ahí a donde siempre estábamos, arrinconadas, mi esposo no me lo hizo, porque ya tenía un poco de estudio, él ya no me trató como su papá trataba a su mamá, le pegaba mucho a la señora; me dejó salir, ir a las reuniones, dejar mis trabajos aquí, pero trabajando a la par, juntos” (Beatriz, entrevistas en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Cada quien vivió su propio proceso, pero al final se convirtieron en mujeres con *vocación de líder* (Velasco, 2020 citada por Quezada, 2018) o mejor dicho *vocación de mujeres líderes* que desarrollaron a través del hacer diario, esta aptitud que proviene de la autoconsciencia y el sentido de responsabilidad con la comunidad, de una formación permanente y constante por la experiencia práctica y la adquisición de conocimientos en colectivo. Una mujer de LFV es un caso emblemático, en su comunidad “Orizabita” comenzó a ser reconocida por su temple, trabajo, talento, liderazgo y vocación, fue la primera mujer delegada de su pueblo, y fue delegada siendo casada (o sea que no fue en representación por ausencia del esposo, porque vivía con él) y eso pasó antes de que incursionaran las mujeres en cargos públicos por el tema migratorio de los jefes de familia. Ella misma platicó:

“En Orizabita había puros hombres en las reuniones [asambleas comunitarias], y como me conocían que yo trabajaba en la escuela en *Boxhuada* entonces van como diez hombres del pueblo a mi casa y me dicen: es que queremos proponerte algo ¿lo aceptas? Y queremos que lo aceptes, es que queremos lanzar ahora una candidata, pero mujer, para la delegación municipal. ¡Uy! No van a aceptar, aquí cuándo se ha visto una mujer y me dicen, pues precisamente ya queremos romper eso y queremos que tú lo aceptes, asumir ese cargo. Sí voy quedando, tenía como 30 años [...]

cuando fui delegada tuve que confrontar a los hombres de la comunidad, lo tuve que superar, entender y sobrellevar las cosas; no era del tú al tú, pero yo tenía que ser tolerante y la capacidad de autoridad. Todo eso me ha ayudado para conocer a las comunidades, a los pueblos. Causé sorpresa que ahora la autoridad de Orizabita era una mujer ¿en dónde se ha visto eso? Pero ahora sí lo vieron. Todo eso me ha ayudado para aprender, para auxiliar para el que necesita. Yo lo tuve que hacer” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Esta compañera dijo que se dividía las tareas de crianza con su esposo, para algunas reuniones de la cooperativa ella se llevaba al niño más travieso y el papá cuidaba a su otra hija, esto le permitía atender de manera más holgada sus responsabilidades. El ánimo, la creatividad, la capacidad resolutive, el hacer, la negociación son sólo algunos caminos que la compañera ha desarrollado a lo largo de su vida y que le han permitido escalar, de una manera especial, hasta espacios que social y culturalmente antes estaban vetados para las mujeres *hñahñus*. Consciente del contexto y de lo que “hay que hacer”, la socia confirma “la imperiosa necesidad de su superación y convertirla en actos creativos” (Cejas, 2022, p. 189) porque así es como ellas, a través del tiempo, han contribuido de manera importante para ir abriendo camino a las nuevas generaciones, con sus aciertos y errores, con su trabajo y su conciencia.

Hasta aquí se han abordado algunos aspectos concretos sobre la historia de vida de las cooperativistas de LFV y LAM tomando como base algunos enfoques críticos desde la mirada feminista frente a las estructuras sistémicas establecidas; esto permitió un ejercicio de aprender a “ver” con otros ojos la realidad que ha sido construida para las mujeres rurales y en donde inmediatamente salta a la vista su presencia central y permanente en la vida rural. Ellas han aprovechado los intersticios, los huecos sistémicos, pero gracias a una lucha constante y cotidiana. No son mujeres pasivas, permanentemente están haciendo frente a los cambios globales-locales que las intersectan, como se continuará presentando en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5: LAS MUJERES ÑHAÑHUS Y EL TRABAJO REPRODUCTIVO, REMUNERADO, COMUNITARIO Y POR MIGRACIÓN: TENSIÓN CONSTANTE, RESISTENCIAS Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

En este capítulo, se intentará un ejercicio progresivo y periodizado sobre la raigambre glocal PCN que intersecta a las mujeres originarias y en particular a las mujeres *hñahñus* y cómo es que la dinámica sistémica se “amortigua” una y otra vez en ellas, implicándoles mayores cargas de trabajo no remunerado, no reconocido y pobreza de tiempo. No obstante, al mismo tiempo, subyace una gran transformación, a veces silenciosa, que deviene de historias concretas, en donde las mujeres originarias y en este caso, las *hñahñus* aparecen como las actrices centrales encubiertas que dan soporte a esta transformación y a la vida rural.

5.1 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado (TR + TR)

La *feminización de la fuerza de trabajo* o la inserción de las mujeres rurales en el trabajo asalariado fue en aumentó a partir de 1950-1960 del siglo pasado (Arizpe, 1989; Robles, 1995). Ya se ha discutido que la incorporación de las mujeres, y sobre todo de las mujeres rurales, al trabajo remunerado está caracterizado por: hacer extensivos los discursos, las relaciones y las estructuras patriarcales al ámbito laboral, tener condiciones desiguales de remuneración, una tipificación sexual de las ocupaciones, reforzamientos de roles genéricos, por mencionar algunas (Appendini, 2002; Tepichin, 2011; Benería, 1999; Arias, 2016; Deere, 2002). En otras palabras, la inserción de las mujeres rurales en el trabajo “asalariado” que vino de la mano con el nuevo orden mundial modernizó al patriarcado que “esconde el hecho de que las mujeres han proporcionado gran parte de la base de la modernización” (Escobar, 2007, p. 292).

Las mujeres *hñahñus*, históricamente, han sido orilladas a integrarse a trabajos remunerados regionales pauperizados y en condiciones de suma desigualdad. Tres ejemplos claros de décadas anteriores: el primero lo presenta Mendoza (1999) en su investigación que hace de la comunidad del Maye, que es una localidad que pertenece

al municipio de Ixmiquilpan; relata que de 1960 a 1965, hubo una transición de las tierras tradicionalmente de temporal a riego por la construcción de la presa de aguas negras “General Felipe Ángeles”, por lo tanto, en la comunidad, se intensificó la actividad agrícola pasando de una agricultura de temporal de maíz y frijol a una agricultura comercial de hortalizas y legumbres. La producción creciente obligó a los mayenses a intensificar su actividad comercial en el tianguis regional para ofrecer los productos. Pero esa responsabilidad recayó en las mujeres principalmente, “más ello no significó disminución en sus obligaciones domésticas y en las actividades agrícolas, y menos aún algún cambio en su posición subordinada con el hombre” (Mendoza, 1999, p. 61). Es decir, las mujeres, aun cuando participaban en las mismas actividades agrícolas y comerciales que los hombres, no tenían ni reconocimiento, ni poder de decisión, ni paga.

El segundo ejemplo fue una experiencia de Oralia Cárdenas, asesora del SEDAC, que presentó Robles (1995) en su investigación: narra que, en la década de los setenta, en uno los círculos de estudio femeninos promovidos por la organización, las asesoras supieron que las *hñahñus* trabajaban en un taller que maquilaba pelotas de béisbol para una fábrica norteamericana pero “eran expoliadas constantemente y recibían un salario miserable debido a que les pagaban a destajo y normalmente eran engañadas por no saber contar el número de pelotas que entregaban o porque les aducían que una parte de ellas estaba mal maquilada” (Robles, 1995, p. 141). La autora dice que la asesora de SEDAC comenzó por enseñarles lo básico: su nombre y cuantas pelotas maquilaban.

El tercer ejemplo es cuando las mujeres eran contratadas de peonas o jornaleras para el cultivo o cosecha de verduras u hortalizas en las tierras de riego cercanas, aunque hacían el mismo trabajo que los hombres, les pagaban menos, en palabras de Robles: “los jornales que reciben son de 15 pesos al día y pudimos detectar en el trabajo de campo que, en ocasiones, aun cuando realizan la misma labor que un varón reciben una paga menor”. Normalmente eran contratadas de manera informal, retribuidas a destajo y los empleadores abusaban de ellas por tener niveles bajos de escolaridad y no hablar español (Robles, 1995, pp. 45 y 87).

En la actualidad, el Centro de Investigación en Política Pública (IMCO) reporta que en México la brecha de ingresos entre hombres y mujeres es de 14% para el año 2022, lo que significa que por cada 100 pesos que recibe un hombre en promedio por su trabajo al mes, una mujer recibe 86 pesos. Hidalgo es uno de los tres estados a nivel nacional con una brecha más amplia, siendo del 24.9%. Aunque una brecha salarial menor tampoco reflejaría una mayor equidad en el mercado laboral por la acumulación de desigualdades que enfrentan las mujeres (IMCO, 2022). La brecha entre hombres y mujeres de algún grupo étnico y que participan en el mercado laboral, para el año 2022 es: 56.8% mujeres originarias y 87.7% para los hombres, siendo la brecha -30.9% (CONEVAL, 2025).

Continuando con las mujeres de LFV y LAM, algunas de ellas, años antes de pertenecer a la organización, también vivieron la experiencia de la explotación remunerada: varias de ellas salieron a la Ciudad de México o a Ixmiquilpan para convertirse en trabajadoras en casa particular como parte de las estrategias de sobrevivencia de las unidades domésticas por las carencias y los periodos de escasez aguda. Algunas salieron de manera “voluntaria”, por la presión de las carencias familiares y el contexto social; otras fueron llevadas por alguno de sus familiares, por las mismas razones, pero sin que ellas pudieran negarse, pues fue para que “aprendieran a trabajar”.

Para las cooperativistas, esta experiencia laboral trajo algunos aprendizajes, casi siempre inmersos en condiciones sumamente adversas de explotación, abuso y discriminación. Sistemáticamente, la proveeduría de servicios domésticos ha estado relacionada con las mujeres originarias y de sectores populares e inmersa en desigualdad salarial, trabajo forzado, abusos sexuales, sobreexplotación, precarización, subvaloración, discriminación, flexibilización abusiva (Cumes, 2014). Y es que, quizá, más allá de un “empleo”, pudiera ser una recolonización, o sea, una extensión “moderna” de la explotación y el dominio colonial relacionado con el imaginario social colectivo de asociar a las mujeres indígenas como sirvientas, y que pone al descubierto la carga histórica del racismo-sexismo colonial patriarcal que encierra (Cumes, 2014). Evidentemente, para las mujeres originarias, la inserción a un “empleo asalariado” les exigió ajustarse a los principios organizativos basados en el racismo-sexismo colonial

patriarcal que les hacía lugar en el trabajo remunerado como las “sirvientas” del sistema. En otras palabras, por las intersecciones de género, raza y clase, las mujeres originarias entraban a “una institución de servidumbre no relacionada exclusivamente al control del trabajo indígena, sino de su vida misma. Es decir, no es una estructura exclusivamente económica” (Cumes, 2014, p. 12). En voz de las propias mujeres:

“Me dejaron en La Otra Banda, con una señora que yo trabajé. Esa señora le dijo a mi mamá, préstame a tu hija, voy a dejar de comer al *Mandho*. Estábamos en el *Mandho* esperando a que terminaran de cosechar, yo estaba que me moría por irme, pero no sabía regresarme [la compañera se refiere a que se había quedado con la señora en el *Mandho* y ya quería regresarse a casa con su mamá, pero no sabía el camino de regreso], salimos en la milpa ya bien noche, llego a donde quedó mi mamá y ya nunca la vi, me solté a llorar y llorar. Me decía la señora, duérmete, que mañana viene tu mamá, ajá, nunca llegó; ya se habían quedado de acuerdo. Estaba chica, tenía como 8 o 9 años. Allí me enseñaron a prender el fogón, a barrer, hacer las tortillas, lavar; y a hablar, no sabía hablar tampoco, sí hablaba pero puro otomí, puro de eso sabía yo. Sí sufrí” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Este episodio que comparte la socia es triste y lleva a tomar consciencia y cuestionar ¿en qué condiciones vivía esta madre que la llevó a separarse de su hija pequeña? La compañera, con voz tranquila y con cierto humor en su rostro, refleja la pasividad que conlleva el aceptar las circunstancias que le tocaron vivir, pero recordando “sí sufrí”. También se compartió:

“Me fui a los 13 años a México. Estuve haciendo la secundaria, yo me acuerdo que cuando me fui a trabajar allá, mi tía me dijo, esta semana yo te voy a estar enseñando más o menos las cosas, su nombre, cómo se llaman [se refiere a que le enseñaba a hablar español, porque la compañera únicamente hablaba su lengua materna *hñhañu*], qué es lo que te van a pedir o más o menos, cómo te van a poner a hacer quehacer [...] yo ni sabía cuál era el famoso mechudo para trapear, yo no lo conocía [...] poco a poquito aprendí. La señora gracias a Dios sí me enseñó, no fue muy exigente, tuvo paciencia, pero en la escuela me acuerdo que sí me hacían mucho bullying mis compañeras porque yo era muy tímida, nerviosa, porque yo no sabía el español [...] y mis compañeros se burlaban. Aquí [se refiere a su pueblo natal] yo nunca aprendí a jugar, nunca nos dejaban, allá [en Ciudad de México] nos ponían a hacer educación física, a jugar básquet, me acuerdo que yo ni sabía cómo agarrar el balón, cómo recibirlo, me torcía los dedos, me ponía a llorar cuando me decían que teníamos que salir a educación física a jugar porque yo no sabía ese deporte, poco a poquito aprendí, pero yo no sabía ese deporte. Desde el primer año reprobé la materia, nos dieron inglés, ciencias sociales, y reprobé. Ya me decía mi tía, échale ganas, lo poquito que aprendas aquí unos dos o tres años, ya luego si te vas, pues ya. Yo nunca aprendí. En la mañana trabajaba y en la tarde iba a la escuela [...] duré

cuatro años allá, aprendí el español, me junté y luego él me trajo acá [al pueblo natal] con su mamá” (Guadalupe, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Leer con atención la experiencia que comparte la compañera motiva a ser conscientes de que la sociedad, el estado, el sistema educativo, laboral, de salud, de seguridad, etc. para nada consideraban las necesidades de las mujeres originarias que, por cuestiones de organización social y por necesidad económica salían de sus comunidades a trabajar a espacios urbanos totalmente diferentes a su territorio de origen. El sólo hecho de imaginar llegar a un lugar en donde no comprenden tu lengua, tener que aprender en la escuela conocimientos que salían completamente del contexto de lo que se había aprendido desde la niñez a la adolescencia en su comunidad, tener que lidiar con un grupo de jóvenes que quizá no lograban entender completamente la situación tan difícil que pasaba la compañera y, por si fuera poco, tenía que laborar en un espacio que tampoco le garantizaba respeto, seguridad social y un salario digno. Todo esto sin contar con la discriminación social generalizada por sus orígenes *hñahñus*. Pese a todo, la presión y la soledad se compensó con la compañía y la solidaridad de su prima, sus parientes cercanos, de la comunidad *hñahñu* que también había emigrado y que se “reunía todos los domingos en la basílica” para socializar. Una experiencia más:

“Me dieron permiso de ir a ver dónde vivía mi otra hermana y me detuvo allá en Ixmiquilpan, no duré allá mucho porque mi hermana se fue a México y me dejó con la patrona, me detuvo, pero la patrona era muy corajuda, tenía bebé, le lavaba las mamilas, no me daba de comer, en la mañana me levanto, lavo las mamilas, le pongo a hervir la mamila y luego le hago su leche del bebé y se la voy a dejar en su cuna, luego me manda a barrer afuera de la calle, terminando de barrer me manda al molino, llegando del molino, no me daba de desayunar, como tenía una suegra era de Carrizal, cerca de San Antonio, en Ixmiquilpan, llegaba la suegra traía como cinco litros de leche y único me tajaba yo un vaso de leche crudo, hasta como caliente, lo tomaba yo e iba a la escuela, nada más un vaso de leche. Y llegaba de la escuela, ella hacía su almuerzo, pero no me dejaba nada, me ponía a lavar los trastes, me dice que lavo los pañales, terminando de lavar los pañales, me ponía a echar tortilla, ya terminando de echar tortilla, ahora sí ya siéntate a comer, pero ya comíamos, pero ya demasiado tarde, por eso no me hallé. Una ocasión su marido de la patrona me quería hacer algo, me agarró, me pellizcó aquí y me quería besar, con eso me dio miedo, estuve pensando, no me hizo nada, pero ya quería hacer eso, entonces, lo escondí mi ropa para salir sin avisar a la patrona, se dio cuenta, se enojó, me salí sin ropa, sólo lo que traía, dejé allá la ropa, nunca volví a ir. De allí me fui a México” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Evidentemente, el abuso, la violencia y la inhumanidad están presentes en la vida de esta mujer. Tener el ánimo, la motivación o la responsabilidad de trabajar desde pequeña fue aprovechado por un contexto que sólo veía la manera de sacar provecho de su trabajo, su cuerpo y toda su persona; pero “esa es mi historia” dijo. No obstante, estas experiencias, de una manera u otra, las convirtió en un aprendizaje que la llevó a ser una de las socias fundadoras y líder por muchos años en su cooperativa.

Las miradas profundas que denotan la experiencia y el paso de los años son prueba evidente de la historicidad que han sobrellevado las mujeres rurales, una historia plagada de imaginarios colectivos relacionados con “*dueñidad*” (Segato, 2016), como “seres despojables” (Cumes, 2014) y de “cuerpos utilitarios” racializados y estereotipados; una “patrona buena”, paciente, pero que tenía viviendo en la esclavitud a las jóvenes; además, llegar a un mundo completamente diferente que no comprendía su idioma; los abusos sistemáticos, estar lejos de su hogar y su familia; la depresión y la ansiedad por las presiones sociales constantes. Estas mujeres estaban vulneradas y expuestas a mayores peligros que los hombres. A pesar de todo, ellas reconocen que tuvieron aprendizajes que fueron útiles para su vida más adelante, como aprender a hablar español y “aprender a trabajar”, pero a costos muy altos. Después de esta experiencia, la mayoría regresó a su pueblo de origen porque se casaron o juntaron.

Posteriormente, en el momento en que las mujeres de LFV y LAM decidieron participar en la cooperativa y convertirse en socias para obtener un ingreso más, entraron en una dinámica cotidiana de tensión constante y permanente entre el trabajo productivo y reproductivo (Tepichin, 2011). Pues aun cuando las mujeres se insertaron en la cooperativa seguían siendo las responsables del trabajo reproductivo, por lo tanto, tenían que cubrir sus responsabilidades cotidianas domésticas y de cuidados más las obligaciones que demandaban sus cargos de socias cooperativistas. Desde un inicio y a la fecha las responsabilidades básicas más importantes que demanda la cooperativa a las socias son: asistir a asambleas, presentarse a reuniones extra-cotidianas (si es que se presenta alguna situación inusual o algún pedido grande), desempeñar algún cargo en el comité o la mesa directiva, participar en algunas expo-ferias artesanales dentro y

fuera del estado, cubrir productivamente con los pedidos de sus clientes, hacer faenas periódicamente, entre las principales.

La mayoría de las socias de LAM y LFV relatan que la solución para cubrir la responsabilidad en ambos espacios fue levantarse más temprano para dejar el trabajo doméstico listo antes de salir a los compromisos de la cooperativa. Además, la mayoría de las socias tenían a sus hijos pequeños, entonces, se complicó la situación pues tenían que lidiar, necesariamente, con el trabajo doméstico, la crianza y la cooperativa. En voz de ellas mismas:

“El primer año que llegué me mandaron a reuniones fuera del estado, yo con mis seis hijos en la casa y digo qué van a comer, quién los va a cuidar. Y mi esposo se iba a su trabajo” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

“Cuando estaban chiquitos mis hijos, fue difícil. Tenía que dejar la comida, a veces tenía que levantarme muy temprano para echar las tortillas y dejarlas listas, dejar todo” (Carmen, entrevista en profundidad, 3 de febrero, 2024).

“fue muy difícil, luego empezaban, yo ya vine a los talleres, ya entendí y todo, me gustó, pero en mi casa no me dejan salir, otra, esa es otra guerra. Pues a ver cómo le hacen allá [refiriéndose la compañera a la casa] pero ustedes tienen que salir y al vivir esa situación las mujeres, pues no era fácil” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

La tensión permanente entre el trabajo productivo y asalariado normalmente fue acompañada, -como ya se ha venido discutiendo a lo largo del texto-, de una sanción social severa hacia las mujeres frente al supuesto “descuido” de sus roles tradicionales de esposa y madre; frente a esto todas las mujeres aumentaron su jornada para justificar su derecho de participar en la organización. Para ellas no fue fácil y tampoco estaban dispuestas a abandonar a la organización.

La *feminización de trabajo* no redundó automáticamente en bienestar y demandó una jornada laboral extra para las socias de LFV y LAM que, a veces con el apoyo de sus hijas, madres, vecinas u otras mujeres que pudieran apoyarlas, lograron sacar adelante las responsabilidades en ambos espacios. A primera vista, la participación de las compañeras en el proyecto organizativo parecía insuficiente para mitigar las desigualdades económicas, sociales y culturales; además de que los tradicionales roles

de género prevalecían, sin embargo, fue la única manera que ellas encontraron para intentar mejorar su bienestar frente al desinterés social generalizado por cambiar la realidad. Ellas luchaban no sólo por un ingreso extra, sino para que “la mujer fuera más respetada” y si eso implicaba levantarse más temprano y sobrellevar los regaños y los chismes, ellas lo hicieron y lograron cambios:

“Me dijo mi marido: “qué haces allá, qué ganas allá”, cómo no, pero apenas estamos empezando, pero de que no me salgo ¡no me salgo! [De la cooperativa], come si quieres, mientras yo dejo tortillas y comida, si no quieres comer ve a pedir de comer a la otra pinche vieja. No me ponía triste si se enojaba, haz de cuenta que no oía nada [...] pero aquí con las compañeras me ponía más contenta porque nos estábamos riendo, platicando como aquí ahorita y así me daba gusto y como que cuando salía a vender, perdí más el miedo, me gustó salir a conocer más amigas” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

“De mi casa yo no salía, nomás en mi casa con mis hijos, sólo pastorear, hacer de comer, así nomás. Y sin en cambio aquí entré, supe salir y las ventas de miel, conocí más personas, supe, como que me desperté más, conviví con más personas, para mí fue muy bonito, supe valorizarme como mujer porque yo antes nunca salía, dependía mucho de él, y sentía yo que, ora sí que sin él yo no valía nada, no podía yo vivir mi vida sin él, pero equivocada estaba yo, porque estando solita uno puede más, con ellos o sin ellos puede uno” (Guadalupe, entrevista en profundidad, 23 julio, 2024).

Las condiciones para ellas no fueron fáciles, sin embargo, gracias a su tenacidad y a sus jornadas extenuantes de trabajo, lograron hacer fisuras en las estructuras patriarcales: “en las asambleas, la mujer es más respetada. Los hombres ya no son los únicos que hablan. Nos deben de hacer caso. El valor de un hombre, es el de la mujer. Todo esto vino desde los borregos” (Testimonios de compañeras de LAM en Gómez, 1998, p. 23). Hoy en día, la realidad es otra, como las compañeras de LAM ya lo dijeron, siguen adelante, pero pocas veces se reconoce que hubo cambios gracias a su organización y a su resistencia.

5.2 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado + trabajo comunitario (TR + TR + TC)

A partir de las políticas de ajuste estructural se materializó el agrocidio mexicano y se habló de la *nueva ruralidad* que, en Latinoamérica, está asociada a la crisis rural crónica y a las políticas excluyentes para el campesinado; a una desvalorización del campo, de

la agricultura y de los millones de familias campesinas; crecimiento de la pobreza y la desigualdad social (Espinosa, 2015, p. 170). Estas políticas generaron cambios profundos en los países que se abrían al libre mercado. Uno de los mandatos de las agencias internacionales fue el recorte del gasto público, que implicó el abandono por parte del estado mexicano hacia su propio sector campesino, repleto de conocimientos agrícolas tradicionales y milenarios. Por supuesto, las políticas neoliberales arrasaron con la producción campesina y pauperizaron toda la vida rural (Grammont, 2004; Barkin y Rosas, 2006; Kay, 2009; Bartra, 1995; Appendini, 1995).

Entre los principales efectos de las políticas de ajuste estructural están la ruina de la economía campesina, la dependencia alimentaria, la migración rural masiva de todos los estados del país, la existencia generalizada de redes migratorias, la situación indocumentada de la mayoría de los migrantes y la proporción creciente de mujeres (hoy equivalente a los varones) en este proceso. En este contexto crítico, la población va experimentando estrategias de subsistencia que implican mayor intensidad y extensión de sus jornadas laborales, la diversificación de las actividades económicas, la incorporación de más miembros de la familia al trabajo, la incursión de las mujeres y los varones en tareas y funciones antes vedadas, la migración masiva por tiempos cada vez más largos y a lugares cada vez más lejanos, la desarticulación de la familia y la comunidad. No obstante, todas estas estrategias no expresan formas de realización personal, sino son respuestas creativas e ingeniosas ante la desesperación por la sobrevivencia (Espinosa, 2015, pp. 169-171). Para paliar los impactos negativos del modelo neoliberal, se diseñó un paquete de políticas para el combate a la pobreza focalizadas hacia la población más pobre. Así, desde 1980, estas políticas se convirtieron en el eje de la política social en muchos países de América Latina y tuvieron además grupo “clientelar” en las mujeres definidas “como las más pobres entre los pobres” (Appendini, 2002).

La llamada *feminización de lo rural* fue uno de los efectos de las estrategias campesinas para la continuidad de la vida comunitaria frente a la nueva ruralidad; esta categoría mostró la creciente participación de las mujeres en diferentes esferas de la vida rural y que -sólo pocos años atrás- habían sido prohibidas para ellas, trastocando de manera

profunda todos los niveles: unidad doméstica, comunidad, región, nación y contexto internacional. A simple vista, la feminización de lo rural mostró esta tendencia creciente de su participación, pero la complejidad del concepto radica precisamente en su comprensión como un proceso social coyuntural con envergadura internacional y que no necesariamente conlleva al bienestar de las mujeres rurales por las mismas estructuras que lo constituyen. Gisela Espinosa ya lo había advertido hace años: “la feminización rural no puede leerse como “empoderamiento” de las mujeres, sino como resultado de la diáspora que feminiza *a fortiori* la demografía, los espacios y las tareas” (Espinosa, 2015, p. 170).

Luego entonces, la apertura comercial, la nueva ruralidad, el agrocidio y el empobrecimiento exacerbado de la vida rural afectaron en mayor medida a las mujeres rurales pues ocuparon un papel fundamental para garantizar la sobrevivencia de la unidad doméstica (Robles, 1995; Tepichin, 2011). Escribió Robles: “la escasez extrema de recursos básicos y la incertidumbre han provocado efectos extraordinariamente adversos en las condiciones de vida, en las relaciones familiares, en el espacio laboral, en la salud física y mental y en la propia identidad personal de la mayoría de la población femenina del campo y de los sectores urbano populares” (Robles, 1995, p. 21).

Refiere Alba Corasio “que si en otras latitudes, la modernización ha simplificado la condición de género de las mujeres porque trasladó algunas de sus tareas al tejido social y al Estado, con la elevación de la calidad de vida, para las latinoamericanas enmarcadas en una modernidad raquítica y subdesarrollada, la modernidad ha significado la ampliación de la condición de género con la superposición y suma de actividades, funciones y responsabilidades, espacios, formas de comportamiento, actitudes, lenguajes y capacidades subjetivas” (Cosario, 2009, p. 242). Entonces, la otra cara de la moneda de las políticas recomendadas por las agencias internacionales fue la sobreexplotación de las mujeres rurales que se manifestó en la inversión de todo su energía y tiempo para garantizar la sobrevivencia de su grupo familiar y de la comunidad (Robles, 1995). El Valle del Mezquital no fue la excepción; por un lado, con el abandono del Estado se agravaron las carencias -que ya de por sí eran grandes- en alimentación, educación, salud, servicios básicos, etc. para la población más vulnerable de la región;

por otro lado, se intensificó la migración internacional masculina como estrategia de sobrevivencia de las unidades domésticas *hñahñus*. Ambas se sostuvieron en el aumento de las jornadas laborales de las mujeres, como se verá.

En este sentido, Kirsten Appendini explica que ante la contracción del gasto público, sobre todo el social, además del desempleo, el costo social ha recaído sobre las unidades domésticas en la medida en que el costo de reproducción de la fuerza de trabajo ha pasado de ser una responsabilidad del Estado, a los hogares y dentro de éstos, en particular sobre las mujeres que han tenido que intensificar las jornadas de trabajo dentro y fuera del hogar (Appendini, 2002, p. 153). Así que la ausencia y el recorte del gasto del Estado en materia social tuvieron como efecto el incremento del trabajo gratuito realizado por las mujeres (Corasio, 2009, p. 237). Por lo tanto, todo ahorro de los recursos públicos en materia social fue posible gracias al trabajo femenino (Carrasco, 2006; Espinosa, 2011; Corasio, 2009; Izquierdo, 1998).

En el Valle del Mezquital, desde los años noventa, ya se analizaba que las mujeres *hñahñus* estaban asumiendo el abandono del estado, “el ajuste invisible” lo llamó la autora Rosario Robles Berlanga quien documentó que en la región del 17 al 29% de los hogares ya tenían al frente a una mujer.⁷⁷ En las políticas públicas prevalecían patrones patriarcales que las anulaba como beneficiarias directas de estos; sólo 32% de las comunidades contaban con servicios de salud; el 8.2% contaban con drenaje. En el Cardonal sólo 48.3% de la comunidad tenía servicio de electricidad y 75% en Ixmiquilpan. Las carencias de servicios básicos aumentaban la carga de trabajo de las mujeres y el riesgo de que contrajeran enfermedades. Ellas tenían que enfrentar directamente el abandono de la obligación estatal de proporcionar servicios básicos y la solución de las necesidades esenciales (Robles, 1995, pp. 24-27 y 76-89). Narró una compañera de LAM:

“no había luz, no había carros. Yo de que me acuerdo de niña, sólo había tres personas que tenían carro y para ir a Ixmiquilpan, nomás eran los hombres, bajan los carros a donde iban las personas que iban a la compra, a vender los animales y el

⁷⁷ Estas cifras son aproximadas, pues la autora escribió que en aquellos años había escasez de información al respecto, además de que era información que las comunidades e incluso las mismas mujeres ocultaban (Robles, 1995, p. 24).

pulque, llevaban puercos, los pollos, en el mismo carro. En la época de mi mamá estábamos muy retirados, no había luz. Nosotras éramos de las que hacíamos el nixtamal para las tortillas, era ir a leñar leña antes del café, la comida, el agua para bañar, las tortillas, el nixtamal, no conocíamos ni la estufa [...] de niños no conocíamos el papel de baño, un cepillo de dientes, la pasta, el jabón de perfume que ahora venden, traían el roma, era para la ropa, los trastes y el baño completo, no teníamos ni crema, andábamos bien partidos, ¿se imagina? Jabón de Roma, el frío y los cachetes bien partidos. Usábamos chancas de hule” (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

La política paliativa y el abandono gubernamental por ausencia u omisión, también tomaba forma de manipulación y abuso por parte de ciertas autoridades gubernamentales ante las carencias de las mujeres. Ellas mismas hablan de la diferencia del acompañamiento que tuvieron por parte del CEDA y del SEDAC, ambas organizaciones trabajaron desde procesos formativos que reconocían las necesidades y las capacidades de agencia de las socias; impulsaban la autoconsciencia, la autoformación y la aptitud autogestiva; rechazaban las prácticas paternalistas y tutelares e impulsaban la participación activa y democrática (Robles, 1995).⁷⁸ De esto, opinaron: “allí nos valoraron hasta el otomí” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre del 2023). Experiencias que difieren mucho de las intervenciones gubernamentales:

“Gracias a este centro se nos despertó la conciencia y por eso aunque estamos ya viejitas, estamos dejando esto al campesino, que sea útil para ellos [...] que sea útil, se luchó para otros, para seguir una lucha. Lo que hicimos fue sólo un paso, pero queremos que no se quede con uno, que sea para todos [...]. Se ha cambiado un poco gracias a todos, a los que saben esto, gracias aunque sea un poco también a los políticos que se dejaron, que nos ayudaron un poco, se atontaban [...] nosotros ya dijimos un hasta aquí, como que le creíamos mucho a los políticos de antes, nos decían ¡vístanse de inditas y vamos a recibir al gobernador! tontos que somos, ellos van a ganar su dinero, al representante que nos llevaba le daban el dinero para que nos repartieran y ellos se quedaban con eso porque allí está el jodido, el mismo jodido por el político, se aprovechaban de nosotros, yo lo vi y lo viví eso [...] una triste torta y un jugo y allí íbamos, nos engañaban mucho. Yo vi cómo le daban fajos de billetes al representante y nunca nos daban dinero, cómo nos fregaban los políticos. Con qué sacrificio dejábamos nuestra casa sin barrer y sólo una torta y ellos. Yo vi muchos secretos” (Entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

Frente a los embates de las políticas neoliberales y el abandono del Estado, las comunidades del Mezquital no permanecieron pasivas ante la precariedad: la intensidad

⁷⁸ De hecho, SEDAC fue considerado como un centro de agitación social (Robles, 1995).

de migración en los hogares *hñahñus* es [y fue] un elemento fundamental para considerarlo como una estrategia familiar (Quezada, 2008, p. 112); también la formación de cooperativas y las organizaciones intercomunitarias fueron prácticas encaminadas a promover una mejor calidad de vida (Moreno et al., 2006). Pero casi siempre, con base en el aumento de las jornadas laborales de las mujeres (Robles, 1995; Mendoza, 1999; Rivera, 2006; Rivera y Quezada, 2011; Soto, 2011). Pues “en el momento que las necesidades esenciales rebasaron las posibilidades de lo privado, encontraron en la localidad la dimensión inmediata de acción y de generación de redes solidarias que se fueron conformando con el objetivo de complementar el ingreso familiar y garantizar el desarrollo de la unidad doméstica” (Robles, 1995, p. 34).

En el Mezquital, históricamente la población *hñahñu* emigraba para trabajar a ciudades cercanas como Pachuca o Tula, o a otros estados como el estado de México o Ciudad de México; a partir de la década de los ochenta, empezó una tendencia creciente de emigración masculina hacia Estados Unidos. Ya para la década de los noventa, comenzó a extenderse y ser frecuente (Mendoza, 1999; Rivera, 2006; Quezada, 2008; Quezada, 2018). Inicialmente la migración fue de los jefes de familia, lo que incrementó la participación comunitaria de las mujeres *hñahñus* que se quedaban, pues se generaron nuevos procesos organizativos que trastocaron relaciones de género y poder dentro de los grupos locales y dentro de las comunidades; ellas tuvieron que asumir nuevos roles y su participación fue en aumento, pero a un costo muy alto (Mendoza, 1999; Rivera, 2006; Rivera y Quezada, 2011; Soto, 2011; Welsh, 2012).

A partir de mediados de los noventa cuando fue más frecuente la migración masculina a EUA, las *hñahñus*, ante la ausencia del “hombre de la casa” tuvieron que hacerse cargo de las tareas agrícolas de temporal, de la participación en la economía local, del trabajo comunitario y la ciudadanía por la ausencia del esposo. Ellas también fungieron y fungen como enlace entre el esposo y la comunidad. La organización tradicional comunitaria está caracterizada por la asamblea, la faena y los cargos que son piezas fundamentales para la sobrevivencia del grupo étnico (Quezada, 2018). Básicamente las responsabilidades para la ciudadanía comunitaria son: asistir a las asambleas, hacer las faenas (o pagar para que alguien las haga), cumplir con algún cargo si así es decidido

por la comunidad y pagar las respectivas cooperaciones (para la fiesta patronal, mayordomías, obras comunitarias, etc.) y estas responsabilidades son cubiertas, normalmente, por las que se quedan (Mendoza, 1999; Quezada, 2018), jefas de familia, jóvenes solteras y madres solteras (Cortés, 2014).

Las mujeres, para cumplir con las responsabilidades de la ciudadanía comunitaria incursionaron entonces en tres espacios tradicionalmente masculinos: la asamblea comunitaria, la faena y los cargos públicos. Aunque las comunidades se mostraron más flexibles y abiertas a la participación de las mujeres, no significó que automáticamente tuvieron una intervención igualitaria, hubo reticencia de la comunidad que las tachaban de “chismosas” “ignorantes” y “tercas”; sobre todo para las faenas y la asunción de cargos públicos como delegadas (Rivera, 2006; Cortés, 2014).⁷⁹ Para los hombres, esta “flexibilidad” significaba una amenaza ante la disminución del poder comunitario y el acceso de las mujeres a estos espacios se dio en medio de conflictos y presiones. Era osado para las normas tradicionales que las mujeres participaran, pero la realidad global obligaba a aceptar la situación porque no había de otra. Para ilustrar el grado de conflictividad en el que se abrían los espacios para las mujeres *hñahñus*, Mendoza (1999) cita el testimonio de un habitante del Maye con relación a las asambleas: “ya no me gusta ir a las reuniones, pues en su mayoría son mujeres, y ellas lo echan todo a perder” (p. 109).

Con respecto a la “supuesta” incapacidad de las mujeres para asumir cargos, para nada se consideraba que, a pesar de cumplir con las obligaciones domésticas y de crianza, las labores agrícolas y en el solar (como mínimo), todavía cubrían la ausencia de los esposos cumpliendo con las responsabilidades comunitarias. Efectivamente, al inicio, quizá ellas desconocían algunas cuestiones con relación a los cargos públicos, pero esta situación también reflejaba que su tiempo, tradicionalmente, estaba destinado al trabajo reproductivo principalmente, con casi nula participación en cargos públicos. Se discutía en las asambleas que ellas eran “lentas” para las faenas (Mendoza, 1999), pero no se

⁷⁹ La autora comenta que las mujeres adultas gozan de mayor libertad en comparación con las más jóvenes: “hay más respeto hacia ellas y su sexualidad ya no es tan controlada como la de las mujeres jóvenes” (Rivera, 2006, pp. 261-262).

mencionaba que, además del trabajo comunitario, ellas también hacían el trabajo reproductivo y productivo a diferencia de la mayoría de los hombres en esas asambleas.

Desde la otra perspectiva y pese a todo, las mujeres avanzaban y tenían acceso a más espacios de poder; su voz y su voto –aunque en medio de conflictos– tenían que ser tomados en cuenta, ocupaban algún cargo público, eran parte de comités, aprendían a moverse en otras esferas, etc. (Rivera, 2006; Soto, 2011). Sin embargo, su participación no implicó un cambio automático de las relaciones de género (Mendoza, 1999; Rivera, 2006; Rivera y Quezada, 2011; Cortés, 2014). Inicialmente fue una participación coyuntural y sin el respeto y el reconocimiento a sus derechos. “Se podría decir que las mujeres tenían el trabajo, pero no el reconocimiento o estatus de los varones” (Rivera, 2006, p. 263) o “el grado de participación y aportación no es proporcional a la toma de decisiones” (Mendoza, 1999), o bien, estaban “cubriendo el cargo, pero sin reconocimiento de su voz y voto propio” (Cortés, 2014), pero ellas avanzaban negociando los límites a través de estas oportunidades “coyunturales”.

Algunas mujeres de LAM y LFV enfrentaron en carne propia las discusiones en las asambleas para que su voz fuera escuchada en su doble faceta, como ciudadanas y como socias cooperativistas. Las socias tenían que cubrir también las responsabilidades de sus esposos frente a la ciudadanía comunitaria: faenas y participación en las asambleas, comités de salud, de iglesia, de agua, de mayordomías, entre las principales. En ningún momento había la posibilidad de desatender la ciudadanía en ausencia del esposo. Desde los años noventa, testimoniaban las mujeres de LAM:

“Los que no están organizados, aunque sean hombres o mujeres, se nos fijan y ven que somos capaces de enfrentar los problemas. Antes decían: ¿Quién sabe si las mujeres puedan moverse solas? Si no había permiso, no hacíamos nada. Hoy, los señores ya no ponen “peros” para dejar que una salga [...] ya aceptaron que si hay comisión, las mujeres deben salir para triunfar un poquito más [...] Las mujeres eran regañadas. Hasta se burlaban los hombres de lo que hacíamos. [...] en las últimas asambleas, los hombres nos dejan los problemas. Nosotras sabemos que nos toca demostrar, no defraudar a la comunidad” (Testimonios de compañeras de LAM citados en Gómez, 1998, pp. 23-24).

Otras enfrentaron la ausencia de los esposos, por un lado, esto hacía más “flexible” la disposición de su tiempo para la participación en la cooperativa, pero sobrellevando la situación:

“me decía mi marido, qué estás haciendo allá [en la cooperativa], pura pérdida de tiempo, no hacen nada, ya no quiero que vayas, yo le decía, sí, sí, pero cuando se regresaba a EUA, como que sí me gustó, nunca lo dejé, en aquellos tiempos había teléfonos de casa, les decía a mis hijos, cuando hable tu papá no contestes el teléfono para que no le digas que fui al taller sino me va a regañar, pero los chamaquitos contestaban y le decían que andaba en el taller, en la tarde que llegaba ya me marcaba y me decía: no quiero que vayas allá, a veces era de ocho a cinco, peor con capacitaciones, seis o siete” (Verónica, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

También hubo socias que emigraron por algún tiempo a EUA a trabajar. Actualmente, hay al menos dos casos, una compañera de LFV y una de LAM. Compartió una de ellas:

“Los ocho años que me ausenté me fui a EUA, estuve ocho años allá. La vida es dura, uno tiene que trabajar para la renta, porque allá sí es renta, agua cada mes, si quiere uno teléfono, que es lo más indispensable es cada mes, saber manejar para ir al trabajo, tener dinero para un carrito, allá es de placas, aseguranzas. Y trabajar, porque uno a eso va. De primera trabajé en la pizca de verduras, no aguanté porque hacían un calorón, estuve como tres meses, después cuidaba niños, cuidaba como cinco niños, de ahí estuve como un año, luego una amiga me buscó un trabajo de granja de pollos, para recoger huevo, allí duré seis años, no descansaba ni un día, diez meses sin descansar, de domingo a domingo de 7 am a 2 pm, ya me dolían, me ardían los hombros [...] me llevé a mi niña de mojada también, nos fuimos [...] llegamos llenas de espinas, toda la ropa, toda la piel, sí se sufre. Yo me fui dos veces de mojada, la primera vez me fui con tres meses de embarazo, pasamos bien, me tomaba mi coca y mi pan y con eso, hasta que llegué allá. Ya ahorita ya no me voy, dicen que hay secuestradores, o que los matan, no, ahorita ya no me iría de mojada [...] ya no me llama porque yo ya fui a conocer” (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

Aunque la experiencia en general fue difícil, también estuvo acompañada de algunos aprendizajes que generaron cambios en la compañera como la apreciación-valoración de su territorio de origen, sus tradiciones, su lengua; aprender a desenvolverse en otros espacios muy diferentes y lejos de su comunidad, por ejemplo buscar y permanecer en diferentes empleos, aprender a conducir, relacionarse con otras personas, etcétera. Estos aprendizajes originaron, de una forma u otra, más confianza en sí misma.

La otra socia de LFV que fue migrante en EUA, se fue joven, saliendo de la secundaria y allá tuvo un hijo. Ambas, por otras responsabilidades en la comunidad y por su propia

seguridad al momento de cruzar la frontera de manera ilegal, actualmente ya no se irían. Las mujeres vivieron, de algún modo, las dos caras de la misma moneda, de las que se van y las que se quedan. Escribe Gisela Espinosa: “las que emigran y se van, lo hacen en condiciones precarias y peligrosas. Las que se quedan viven con sentimientos de culpa y estrés, sea por ausencia de los varones o por las tareas de crianza y cuidados de las y los hijos; sea porque no cuentan con guarderías o centros educativos donde éstos permanezcan mientras ellas trabajan; sea porque su actividad laboral no sólo implica dobles jornadas; o porque viven con grandes preocupaciones al constatar el aumento de adicciones y la vagancia entre la juventud rural” (Espinosa, 2011, p. 459).

Si en la década de los setenta se impulsó la “incursión oficial” de las mujeres como mano de obra a través del trabajo remunerado, a partir de los noventa, al menos en el Mezquital, nuevamente se demandó el aumento de sus jornadas laborales, pero ahora para cubrir las ausencias del esposo y del estado. Y las jornadas siguieron en aumento, como se verá en el siguiente apartado.

5.3 Trabajo reproductivo + trabajo remunerado + trabajo comunitario + trabajo ampliado por la migración (TR + TR + TC + TAM)

Actualmente, los *hñahñus* del Mezquital, resilientes y acostumbrados a la emigración como estrategia de sobrevivencia, sobresalen en la migración internacional (Quezada, 2008). Aunque de 2005 a 2010 hubo una disminución de la migración a EUA por la crisis de este país en 2008, sigue siendo relevante; de hecho, Ixmiquilpan es uno de los principales municipios del estado con hogares que reciben remesas (Cortés, et al., 2020). Por su parte, San Andrés Daboxtha es la comunidad de Cardonal que ocupa el primer lugar en migración internacional (García, 2018). Inicialmente, por necesidad económica, actualmente, también es por aventura, prestigio, estatus social o un “rito de paso” (Mendoza, 1999; Quezada, 2018).

Hoy casi todas las socias de LAM o LFV tienen a algún familiar directo viviendo en Estados Unidos. Son muy pocas las excepciones que no tienen algún hijo, hija o esposo en el “norte”: “ahorita dio el gobierno el asilo [en Estados Unidos], muchos sacaron a sus hijos y se fueron. Ahorita treinta alumnos de la secundaria se fueron, en la primaria dicen

que 15, en preescolar dos o tres se fueron, por el famoso asilo [...] Muchos jóvenes sacando el tercero de secundaria se van, muy pocos los que se quedan” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo del 2024). “Los jóvenes se van de mojados, otros que con contratos, ahora que estuvo lo del asilo, se fueron muchas mujeres con sus niños” (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

El tradicional trabajo reproductivo, comunitario y productivo que tradicionalmente realizan las mujeres *hñahñus*, ahora se ve complejizado por el panorama de la realidad actual marcado por la emigración masiva de la población. A partir de la experiencia de las compañeras de LAM y LFV se agrega el *trabajo ampliado por la migración* que aquí se propone como aquel que ya no se limita a cumplir, por parte de las que se quedan, con las responsabilidades comunitarias en representación de su propia unidad doméstica; sino que ya se extiende a otras dimensiones y espacios territoriales y socio-afectivos-corporales como se irá discutiendo en este apartado.

En primer lugar, ante el panorama de migración intensa, las mujeres, como ya se dijo antes, “son el vínculo del migrante con la comunidad, mantienen el lazo comunitario” (Rivera y Quezada, 2011). Este vínculo de las y los que se van con la *comunidad madre* permite la formación de redes sociales transnacionales y juegan un papel fundamental para la reproducción de la cultura y las comunidades *hñahñus* (Quezada, 2018). Las obligaciones de las y los que salen es que, aun estando lejos, tienen que cumplir con sus responsabilidades ciudadanas para seguir manteniendo sus derechos en la comunidad a su regreso. Aunque se mantienen los lazos comunitarios transnacionales y las aportaciones económicas también contribuyen a mantener vivas las actividades agrícolas, las mayordomías, obras comunitarias, etc. (Quezada, 2018), implican esfuerzos extras para las que se quedan a fin de mantener el vínculo y los derechos de las y los que están lejos. “Ellas son una especie de “seguro social”: un lugar donde regresar cuando no hay trabajo, cuando están enfermos o viejitos, y en donde son aceptados y pueden vivir con tranquilidad y normalidad que como migrantes ilegales en EUA no gozan” (Rivera, 2006, p. 263).⁸⁰ También está la situación de que la emigración

⁸⁰ Cortés et al. (2020) documentan que la migración de retorno en Hidalgo es principalmente masculina, 87.8 de los retornados son hombres, los retornados del Mezquital regresan sin ahorros, ni inversiones

masculina frecuentemente se basa en las redes de solidaridad fincadas en las mujeres, con poco reconocimiento y visibilidad (Luna, 2017). Otras veces ellas pagan el viaje, y cuando el esposo “no manda dinero” y hay alguna urgencia, la familia extensa (mamá) apoya a la esposa (Mendoza, 1999).

En las comunidades del Mezquital las madres solteras, igual que los hombres, tienen que cumplir con las obligaciones de la ciudadanía comunitaria aun si emigraron a trabajar a EUA. Estas normativas de las comunidades *hñahñus* generan que, si las mujeres tienen a su esposo y a su hijo o hija (que ya son padres o madres de familia) fuera, ellas ya no sólo cubren las obligaciones de ciudadanía de su propia familia o unidad doméstica, también deben cubrir las obligaciones de las ciudadanías de sus hijas o hijos que están fuera. En LFV y LAM, varias mujeres están en esta situación:

“Tengo que asistir a reuniones a nivel comunidad por una hija que está en Estados Unidos, la agarraron como madre soltera, que tiene que entrarle como cualquier ciudadano con cooperaciones, pago de agua, reuniones, y yo tengo que ir por ella, haga de cuenta como si ella estuviera aquí. Me siento obligada, bueno no, pero sí, porque para poder estar y opinar en la reunión, es lo que tenemos que hacer; tengo que cumplir las obligaciones de mi hija aunque ella no esté, tengo que cumplir” (Lucia, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

La cuestión no queda aquí, la migración también ha trastocado otras dimensiones importantes. *Mamás de segunda vuelta* dicen algunas compañeras que estuvieron o están a cargo de sus nietos o nietas de hijas e hijos que emigraron y que, por su cruce de frontera hacia EUA de forma ilegal, no se atrevieron a llevarse a sus bebés. Ellas, adultas, algunas ya de edad avanzada, vuelven a criar bebés, a iniciar escuelas de niñas y niños desde preescolar, vuelven a responsabilidades de crianza, etc. Es decir, la migración ya no se limita a las obligaciones de una ciudadanía, sino a dos o más; ya no sólo cuidan casas y terrenos de los que andan lejos, también a sus hijos. Parece y se dice fácil, pero en la vida práctica son de las situaciones más duras de afrontar para las socias de LFV y LAM: el reto de volver a empezar a criar niñas y niños a su edad ya avanzada. La mayoría dijeron que inicialmente no aceptaron, pero terminaron cediendo

productivas en el lugar de origen, aunque con otros capitales, experiencias, aprendizajes, especialización en algún oficio.

ante las solicitudes de las y los hijos. La experiencia de dos mujeres de LAM es la siguiente:

“mi hija me había dejado tres nietos, sufrí con ellos, a los 38 años⁸¹ volví a ser mamá de vuelta, empecé del preescolar hasta la secundaria. Mi hija se fue, volví a empezar. Y mi hijo el último tenía todavía escuela, en la secundaria, y uno de mis nietos en preescolar, otro en primaria y mi hijo en secundaria y fue cuando ingresé al taller, y lo vi un poco duro. Volví a vivir, a los 38 años volver a empezar, venía al taller con mi nieta chiquita en el ayate. Pedía permiso a mis compañeras para ir a las reuniones de la escuela [...] ahora en diciembre se los llevó su mamá, sí los extrañé. Los crecí, la chiquita me la dejó de un año tres meses” (Guadalupe, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

“como estoy solita, se me va el día en el quehacer y luego como tengo a la niña a mi cargo, que la escuela, que las tareas, que el baño. Es mi nieta” (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).

Un campo *desjuvenizado*, dice Gisela Espinosa, y efectivamente, las abuelas *hñahñus* aparecen como figuras sociales imprescindibles en la vida rural. Estas situaciones implican, para las mujeres, sí momentos de felicidad y satisfacción, pero en medio de mucho trabajo, angustia, preocupación, estrés y tristeza.

Otra situación que regularmente va de la mano en contextos migratorios es la desintegración familiar (Cortes, 2014). Algunas mujeres de LAM o LFV han padecido el abandono por parte de los esposos, la razón más común es “porque se encontró a otra” dicen las compañeras. De hecho, algunas ingresaron a la cooperativa por esta situación, porque frente a la situación de abandono y el no contar con el apoyo económico del esposo, ellas tuvieron que buscar alternativas para obtener recursos y cubrir la manutención básica de sus hijas e hijos. Esta es una situación que ya se ha documentado en la región (Luna, 2017; Cortés, 2014). A partir de la separación conyugal, se convirtieron en madres solteras y tuvieron que confrontar y resolver situaciones complejas en las múltiples dimensiones (económica, emocional, social, laboral, etc.). No obstante, al paso del tiempo, dicen las compañeras “abrí los ojos” refiriéndose a que, frente al abandono, van siendo más conscientes de su capacidad autogestiva y de agencia para sacar a sus hijos adelante, lo que para nada justifica las irresponsabilidades

⁸¹ Recordemos que la mayoría de las compañeras se casaron entre 15 y 20 años de edad. A los 38 la compañera apenas iba terminando la crianza de sus propios hijos e hijas.

de los ex-esposos ausentes. En voz de dos socias: “una derrama lágrimas en balde, no se da cuenta que al contrario me hace un favor que se haya ido con otra. Al principio fue difícil, piensa uno que no va a poder vivir la vida sin ellos pero, pues equivocada uno está, porque se puede y hasta mejor” (Lucía, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024). “Ya de viejo es cuando van a querer que uno venga y lo cuide, pero ora no” (Alicia, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Otras situaciones son que, aunque “los golpes desaparecieron cuando él se fue”, la violencia tomó otras formas, pues las mujeres que se quedan recientemente padecen infecciones y enfermedades de transmisión sexual; escribe una autora “las enfermeras comentaron que varios migrantes regresan a sus comunidades enfermos, tienen relaciones sexuales sin protección con sus esposas y las infectan. Al paso del tiempo las mujeres acuden a la clínica y las diagnostican. Comentaron que el tema resulta difícil de abordar entre las mujeres y peor aún con las parejas, así que si una mujer tiene síntomas o molestias, se aguanta, no va a la clínica por miedo, ignorancia o vergüenza” (Cortés, 2014, pp. 156-157). También, la misma autora documenta que, a pesar de que las remesas mejoran la situación económica y adquisitiva de las familias, esto no necesariamente significa que haya mayor bienestar pues, según su investigación, con la propensión a una vida sedentaria y al consumo de productos chatarra, las y los adultos, abuelos se están muriendo de cáncer, diabetes, infartos cerebrales, etc.; los niños tienen una alimentación inadecuada y una vida más sedentaria al lado de los videojuegos (Cortés, 2014).

La vida rural del Mezquital también está marcada por la violencia delictiva; en enero del 2024 se dio a conocer el caso de tres cadáveres, dos mujeres y un hombre encontrados en “El Arenalito”, en el municipio de Cardonal (Montoya, 2024). Además, a finales de enero, se reportó un secuestro en la zona de Cardonal (Criterio, 2024). Estos son sólo algunos casos que se hacen públicos pues, “algunos hallazgos de fosas clandestinas son mayores que en las cifras oficiales, es importante señalar que en el ámbito estatal hay casos en que la única información disponible es la que proviene de medios de comunicación, ya que las fiscalías no cuentan con ningún registro o presentan información incompleta y poco específica. Las fiscalías de Hidalgo están entre estos

casos” (Horcasitas y Lobo, 2023). Al respecto se opinó que: “ahorita hay muchos jóvenes que tienen un mal camino de que andan de noche, pues se dice que andan en malos pasos, de repente, llega a pasar cualquier cosa que no debería (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024). Frente a estas situaciones las mujeres y sus comunidades mantienen lazos solidarios y actúan colectivamente.

En general, las dinámicas glociales siguen demandando la presencia y el trabajo de las mujeres en sus distintas etapas, como madres, abuelas, cooperativistas, esposas, hijas, migrantes; ellas siguen haciendo frente a las dinámicas sistémicas, entonces, y por todo lo que se ha discutido hasta aquí, se evidencia que las soluciones sociales están en “la capacidad de trabajo de las mujeres” (Appendini, 2002, p. 156) quienes participan pero con el “papel de amortiguadoras en situaciones de crisis” (Rivera, 2006, p. 264). Las mujeres rurales de hoy evidentemente no son las mismas de hace cuarenta o cincuenta años, pero ellas han avanzado “por su propia mano”, aprovechando los intersticios de los distintos panoramas de realidad, más no porque socialmente y desde el Estado haya una atención consciente y apropiada para mejorar su bienestar y expeler toda estructura PCN. Siempre subyace un sistema de creencias y una sociedad glocal que las impulsa a “participar”, pero también escinde de su presencia fácilmente y a conveniencia. La experiencia de vida de las compañeras no es un simple discurso, ni una opinión al aire, ni ocurrencias, es un cúmulo de experiencias vividas, encarnadas, padecidas y sentidas, que si se oyen con un tono crítico y profundo, cuestionan los paradigmas socioculturales y económicos establecidos.

Si la dinámica del mercado capitalista alteró algunas relaciones de poder y de algún modo logró tener efectos positivos en la ruptura de algunas tradiciones patriarcales, estas no tendrán los beneficios esperados para las mujeres rurales pues “si no se intencionan otros cambios, las funciones de las mujeres tienden a multiplicarse, y ahora sus jornadas se dividirán entre los espacios domésticos reproductivos, laborales externos y políticos” (Cumes, 2007, p. 171). Tal vez la conclusión más dura, es que en la vida real las mujeres *hñahñus* viven violencias que no se dosifican y se segregan, al contrario, confluyen y todas actúan de manera conjunta y son omnipresentes; así, esta inseparabilidad recae de manera más agresiva, sistemática y perversa sobre ellas. Además, “la crueldad y el

desamparo de las mujeres aumentan a medida que la modernidad y el mercado se expanden y anexan nuevas regiones” (Segato, 2015, p. 72).

La esposa, la madre, la hija, la abuela, la tía, la vecina son actrices centrales que están en todas las facetas de las mujeres sosteniendo la vida rural y las culturas originarias; pero este “resguardo” de la cultura y las tradiciones no equivale a poner en sus hombros esa tarea, más bien “que su mirada nos alcance e incluso que abra juicio sobre nosotros” (Segato, 2015, p. 12), ver qué no estamos viendo, hacer lo que no estamos haciendo las y los demás para que realmente su bienestar sea prioridad. A pesar de todo, ellas no pierden el ánimo, su palabra y su experiencia siempre están cargadas de impulso, esperanza y ánimo; cuidan con mucha ternura a sus nietas y nietos, pero en el fondo de su corazón sufren por ver a las infancias crecer sin sus padres.

Por todo lo anterior, las mujeres rurales van aprovechando los posibles “recovecos” que se abren en el sistema: mayores espacios de poder, toma de decisiones y participación social; mayor acceso al sistema educativo, una creciente inserción en el mercado de trabajo remunerado, mayor participación en proyectos y organizaciones, más conciencia sobre sus derechos, entre otras (Espinosa, 2011). En general, se abren algunas posibilidades y oportunidades de reivindicación y reposicionamiento para mejorar sus condiciones de vida, pero con un costo muy alto para ellas (Mora, 2013; Soto, 2019; Espinosa, 2011).

5.4 Las mujeres *hñhañus* de LFV y LAM: agentes epistemológicos de transformación social⁸². “¡Uh! Cuando entré aquí, abrí mis ojos”⁸³ “Se escuchó más la voz de las mujeres”⁸⁴

Cada compañera es un mundo entero y diverso, cada una confrontó las meta-estructuras globales PCN a su manera; sí en colectivo, a partir de la organización, pero también cada una vivió y experimentó a través de sus propios caminos y atajos cotidianos. Lo primero

⁸² Frase tomada de Cejas (2022).

⁸³ Palabras de Ángela, socia de LAM en entrevista el día 23 de julio, 2024.

⁸⁴ Palabras de Alicia, socia de LAM en entrevista el día 16 de marzo, 2024.

es que, como se ha venido insistiendo, por todo y pese a todo, ellas están muy orgullosas de lo que trabajaron, aportaron y todavía aportan a su familia, a su comunidad, a su cultura *hñahñu*, a su nación y al mundo. Ellas han mantenido viva la semilla de su cultura, de su pueblo; actualmente, y pese a su edad avanzada, siguen siendo mujeres con un espíritu muy fuerte y activo.

Por supuesto, los lazos colectivos, el apoyo mutuo, el acompañamiento con otras mujeres de su comunidad a través de la cooperativa afianzaron y consolidaron su transformación, ellas construyeron “conocimiento a partir de sus experiencias, constituyendo los verdaderos agentes epistemológicos de los procesos de transformación social” (Cejas, 2022, p. 180). Una transformación grande y poderosa que a las nuevas generaciones les cuesta entender. Estas mujeres a través de la palabra, la acción, el malacate, el ixtle, la aguja, el bordado, el maguey y la raspa lograron abrir camino. Una epistemología femenina del hacer, de acción, de diálogo y palabra. La epistemología femenina *hñahñu* es difícil de explicar, quizá a través de la propia voz de una de las compañeras se pueda aprehender mejor. Una socia de LFV actualmente es jubilada del magisterio, por allá de los años setenta y ochenta daba clases en una primaria de una comunidad *hñahñu* muy alejada allá en el Mezquital. En aquellos años las mujeres no tenían voz ni voto en la escuela, no podían pararse a en una reunión escolar, ni mucho menos opinar, pero la compañera generó acciones para subvertir la situación; ella reunía en la escuela a las mujeres de esa comunidad y platica:

“En la comunidad decían ¡con que ahora la maestra ya jaló a las mujeres! [...] hace falta que alguien llegue y les haga conciencia porque las mujeres también tienen que participar, de lo contrario, sólo estirar la mano, pues no, participar mucho en todos sentidos. Yo les decía, bueno, vamos a estar una hora cosiendo y después vamos a jugar un rato allá afuera [se refiere afuera de las aulas de la escuela] Y decían ¡ay no! Es que mi señor. Y ya le decía, yo voy a hablar con él, no te va a pegar. Me decían: pues sí me dio permiso de salir porque veníamos a coser, a trabajar, pero si me ven en la cancha, quien sabe. Todas tenían ese temor, ese miedo. No pasa nada, díganme quien es ese que se va a atrever a tocarlas y yo sí voy y llamo a la autoridad. Así como fue como perdieron el miedo, se atrevieron a botar la pelota en la cancha, o cantábamos y bailábamos en la cancha. Nada de peros, ya vi quien sabe escribir y quien no, ahora quiero que todas aprendan a sacar una firma [...] pido materiales de INEA (un cuaderno, un lápiz y un libro) y practicamos la firma. Poco a poco se fueron acercando a las reuniones escolares, pero eso tardó diez años para que lo lograra. En Orizabita era lo mismo, en mi comunidad” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Para las mujeres *hñahñus* no fue fácil desafiar y mucho menos cambiar la realidad, pero varias mujeres de LFV y LAM, cada una a su ritmo, lo lograron. Una epistemología femenina cargada de subjetividades, de empatía, de comprender y ponerse en el lugar de la otra y de tomar acción, ese “manos a la obra”; de entender “las claves que desestabilizaron el discurso patriarcal” (Cejas, 2022, p. 158). Eran mujeres trabajando para otras mujeres; encarnando la experiencia de la otra y llevando a la praxis contextual. Platicó otra socia:

“Yo fui de las primeras que inició la organización, soy de las fundadoras, de las viejas. Cuando había pedidos y no avanzábamos, invité a una señora que vive acá, cerca, mi vecina, la invité, porque ella tenía muchos hijos y ella ya no sabía qué hacer con su esposo era borracho y se enfermó y se murió, se quedó sola y sus niños estaban chicos” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Comprender a *la otra desde la otredad*, esa es otra subjetividad en clave de femenino que las mujeres, por sus propias experiencias compartidas, desarrollaron en el hacer. Ya se vio todo lo que padecieron para desequilibrar al sistema e hicieron mucho, primero, concientizar su propia realidad, después hacer que “la brecha se vuelva visible y pueda ser movilizada” (Butler y Spivak, 2009 citadas por Cejas, 2022, p. 194). Sin embargo, las socias ya son mujeres adultas, entre 40 y 80 años, y son muy activas, pues siguen haciendo frente a los huecos sociales y del Estado en cada etapa de su vida; actualmente, la mayoría de ellas están inmersas en diversas actividades y espacios de acción social, la cooperativa es uno de ellos, muy importante, pero no el único. Por ejemplo, una mujer hizo mención de tener el cargo de tesorera en el comité del programa Sembrando Vida allí en San Andrés Daboxtha (Verónica, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024). Otras tres señalaron:

“Me ha gustado trabajar con mujeres, trabajar con grupos. Estoy en un grupo de danza autóctona del Valle. Organicé un grupo de mujeres para trabajar corrales de pollos, duramos quince años, se fueron a EU. Recientemente tengo un grupo de adultos mayores, de abuelitos, es un espacio muy bonito de convivir con los abuelitos y todos ellos me apoyaron mucho en la escuela entonces ahora yo tengo que darles algo que es mi paciencia, tolerancia, mi entender, muchos abuelitos viven solos, muchos abuelitos necesitan entender qué está pasando. Los veo cada fin de semana, todos los viernes [...] no tengo pago, no todo es dinero [...] les regalo mi amistad, mi voluntad, mi atención, mi cuidado, mi respeto. Son 50 abuelitos, pero ya fallecieron

muchos [...] también siembro maíz, hace dos años que falleció mi esposo, allá está mi tiempo” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).⁸⁵

“yo pensando que en cuanto se casen mis hijos ya cada quien por su lado, me desentendiendo de ellos ya, pero no es así, ahora están los nietos [...] trato de estar activa, de no estar encerrada, no quiero estar metida aquí todo el tiempo [se refiere a su casa] me siento más viva, regreso con más ánimos, aunque me cansé todo el día arrancando hierba o juntando piedras pero llego con nuevas fuerzas” (Beatriz, entrevistas en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

“Estoy en otras dos organizaciones que son tipo cooperativa, una es purificadora de agua, pero allí el agua es rentable, todo el mundo lo consume, allí sí, allí soy socia. Luego estoy en otra, se llama Fondo Regional” (Fernanda, entrevista en profundidad, 10 de enero, 2024).

Otra cuestión, es que las socias de LFV y LAM son mujeres que ya interpelan el tradicional papel del Estado para el impulso de proyectos comunitarios. Ellas, a través de la experiencia colectiva, han logrado negociar mejores condiciones o defender su postura política frente a las instituciones gubernamentales:

“yo sí la última vez que participé allá en Maguey Blanco le dije [al político que se presentó en su comunidad] mire si ustedes nada más nos vienen a engañar, ahorita ya no nos dejamos para engañar, ora si ustedes quieren entrar, suéltenos algo para el pueblo, si es que va a haber algo, lo dejamos que se meta, si no, no. Así le hicimos y solamente así soltaron” (María, entrevista en profundidad, 2 de diciembre, 2023).

Aunque esta relación que platica la socia también es clientelar, es la manera que algunas mujeres han encontrado para negociar o tener algún tipo de poder o atención frente a las instituciones gubernamentales pues “el Estado, el gobierno sí ha apoyado, pero sólo a sus allegados. Aunque el gobierno tenga la voluntad de apoyar a los artesanos, pero pues ya sólo llega el apoyo a sus allegados. Es difícil, está muy corrompido esto” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

Por otro lado, la mayoría lucharon para que sus hijas e hijos no padecieran las mismas carencias en vivienda, salud, alimentación y educación que ellas: “todos mis hijos se valen por sí mismos, todos trabajan para su familia, ellos saben que el trabajo de nosotros, en un hogar, en una casa tiene que ser de dos, papá y la mamá, porque esa es la familia” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

⁸⁵ La compañera que comparte su día a día pasa de los setenta años.

Desde la perspectiva sistémica imperante sus historias son pasados comunes y corrientes, experiencias normalizadas para el despojo y la violencia sobre sus cuerpos y en beneficio de los poderes hegemónicos. Sus historias pueden ser fácilmente desapercibidas pues, “para este contexto histórico, la compasión, la empatía, los vínculos, el arraigo local y comunitario, y todas las devociones a formas de lo sagrado capaces de sustentar entramados colectivos sólidos operan en *disfuncionalidad con el proyecto histórico del capital*” (Segato, 2016, p. 99) en el que “la mayoría de las mujeres indígenas se mueven entre ser actrices de su propia vida, un símbolo político folklorizado y el rostro manifiesto y a la vez oculto de las desigualdades” (Cumes, 2007, p. 169).

La experiencia de LFV y LAM es colectiva, compartida y acompañada por ellas mismas. Son las sujetas y las actrices de esta transformación femenina acuerpada colectivamente. Hasta aquí, se ha intentado indagar y aportar acerca de lo no dicho a través de la subjetividad y la cotidianidad femenina *hañhñu* para la “*restitución de la plenitud ontológica* de los espacios de vida femenina” (Segato, 2016, p. 95). Lo importante es su voz, su experiencia y “la forma de descubrirla es escuchando” (Vázquez, 2022, p. 61). Escuchar su deconstrucción y reposicionamiento epistemológico, su recorrido propio e íntimo, la co-construcción de su propia historia en donde ellas son las actrices sociales y la cotidianidad el espacio político de disputa. Pero siempre atentas a la advertencia de que la mirada, aquí, no tendría que quedarse en un “reconocimiento en la subordinación” Cumes (2014), que fácilmente puede dar continuidad a las formas de explotación, no, sino una experiencia acuerpada, pero problematizada frente a la propia realidad dominante.

La paradoja y la trampa sistémica es que la cotidianidad de estas mujeres es la menos reconocida, pero la que sostiene al sistema; el orden social hegemónico establecido que las convierte por antonomasia en seres despojables y no visibles. Para aprender a ver la “sofisticación” de la cotidianidad femenina *hñahñu* es necesario aprehender la realidad de manera compleja y derribando paradigmas enraizados, pues, en palabras de Aura Cumes:

“hemos aprendido que la historia está construida por grandes acontecimientos que transforman, esos que son generados por notables personajes [...] en esta historia los

subordinados no aparecen o aparecen como periféricos [...] cuando llega la posibilidad de desvelar la historia de las y los subordinados [...] se anula la presencia de las mujeres o aparecen como otras historias, como si fueran cabos sueltos de la historia que sí es historia. Lo mismo ocurre en las narrativas sobre la emancipación de las mujeres cuando las elogiadas en la historia, tienden a ser aquellas que han llegado a los campos masculinos, las que han, por fin, alcanzado los espacios de la política, pero no se ve paralelamente a las mujeres que son la mayoría, en cuyas vidas y cuerpos se ha cargado la reproducción de la vida de quienes hacen “la verdadera historia” (Cumes, 2014, p. 137).

Las mujeres originarias son las actrices centrales de la vida rural, ellas junto con sus instantes radicales, su resistencia y su lucha van abriéndose caminos. Necesitamos aprender a ver de manera crítica y profunda la realidad. Hasta aquí se intentaron contar otras historias sobre la realidad de las mujeres *hñhañus*, historias “ocultas”. Finalmente, en palabras de las compañeras de LAM: “hay que dar ejemplo a los jóvenes. Ya pasó nuestra tristeza de la falta de oportunidades. No vamos a esperar al gobierno. Nosotras, las que habitamos estos lugares, somos las que debemos cambiar. Quizá no nos va a beneficiar a nosotras, pero sí a nuestros hijos y nietos: preparamos camino” (Testimonio de las compañeras de LAM citadas en Gómez, 1998, p. 27).

CAPITULO 6: LAS DIMENSIONES FEMENINAS DE PENSAR-SENTIR- CONSTRUIR EL TERRITORIO: LA TECNOLOGÍA AGRÍCOLA TRADICIONAL Y ARTESANAL DE LAS MUJERES HÑAHÑUS, SU IMPORTANCIA Y SUS IMPLICACIONES

Desde el siglo pasado, Efraím Hernández Xolocotzi, el maestro Xolo, comprometido con el estudio y el entendimiento de la agricultura tradicional de distintos grupos étnicos y campesinos, ya advertía de la riqueza de estas formas tradicionales de producir, de los saberes implícitos y que son el resultado de milenios de observación y práctica cotidiana. Sin embargo, el mismo maestro puntualizaba sobre el campesinado: “nos es fácil catalogarlos como ignorantes, desconociendo el cariño, la meditación, el esfuerzo creador que han vertido en el proceso domesticador de las plantas y en el mismo proceso de la ciencia agrícola [...] hemos fallado al no aprender mucho más de sus conocimientos” (Hernández-Xolocotzi, 1971, p. 24). También, y desde la lógica de la tecnociencia y el capitalismo, como parte del sector primario, las y los campesinos estuvieron relacionados con actividades económicas supuestamente “poco dinámicas y atrasadas”, fueron tratados como obstáculo al “desarrollo” (Vessuri, 2004; Ramírez, 2007).

¿Cuáles han sido las consecuencias de la omisión hacia formas de vida autogestivas y autónomas como las que todavía se pueden encontrar en algunos pueblos campesinos e indígenas de México? ¿Qué es posible aprehender de los sistemas productivos tradicionales en estos tiempos de crisis? No podemos seguir haciendo caso omiso y desoír las múltiples experiencias de otras formas de producción alternativas que abren posibilidades frente a las condiciones ambientales y sociales que se viven en la actualidad. Ahora se sabe que el sistema de investigación resultante de un enfoque tecnócrata de desarrollo agrícola no capta la importancia de la agricultura campesina (Hernández Xolocotzi en Díaz y Cruz, 1998). Es necesario evidenciar los límites de la tecnociencia para reconocer, dialogar con otras formas de conocimiento y de producción tradicional (Vessuri, 2004); prestar atención a las heterogeneidades, no pensar de manera fija y estable (Ribeiro, 2023, p. 53).

¿Qué hay detrás de toda la ciencia del huarache (como el maestro Xolo le decía al saber tradicional)? ¿Qué pasa si se incluyen otras voces, otras categorías de análisis no tradicionales, no desarrollistas, en el análisis de los sistemas productivos tradicionales (en adelante SPT)? ¿Qué no estamos reconociendo-viendo de manera consciente de los SPT? ¿Cuál es el papel y la participación de las mujeres indígenas y campesinas en la práctica y la conservación de los SPT? Lo que se pretende, entonces, es la identificación de otros criterios de rigor que funcionan de manera positiva en la cotidianidad junto a los sistemas productivos y de conocimiento no hegemónicos. Se trata de revertir los “supuestos” que generan la descualificación e invisibilización de los SPT de los pueblos campesinos. Ese es el objetivo de este capítulo, junto a la experiencia de LFV y LAM mostrar los “valores heterogéneos” (Ramírez, 2007), es decir, los aportes no sólo en términos económicos, sino ambientales, epistémicos, sociales y productivos que generan las mujeres *hñahñus* de ambas cooperativas a través de su saber, su práctica agrícola tradicional, su cultura campesina y sus formas de vida. Para ello se hará uso de algunos conceptos de la teoría descolonial, el enfoque de género y territorio, la teoría de los sistemas productivos tradicionales del maestro Xolocotzi y el enfoque biocultural.

Para empezar, la tecnología agrícola tradicional es un conjunto de prácticas y elementos culturales no originados por los mecanismos modernos de ciencia y tecnología, que sirven de base para el uso de los recursos naturales por la población rural. Estas prácticas y elementos están íntimamente relacionados con la amplia experiencia campesina en el ámbito agrícola a partir de su conocimiento derivado de la observación constante, permanente y de la práctica cotidiana de producción. Esta vasta experiencia la confirma el hecho de que Mesoamérica es centro de origen de la agricultura (Hernández Xolocotzi en Díaz y Cruz, 1998; Hernández-Xolocotzi, 1971).

La agricultura tradicional es un complejo de elementos culturales milenarios que abarcan el conocimiento empírico de los recursos, un método tradicional de adquirir los conocimientos mediante la observación de los fenómenos, el uso del esquema experimental de prueba y acierto, la transmisión de conocimientos por comunicación oral y sin la diferencia entre fenómenos materiales y metafísicos. Se caracteriza porque los niveles y la calidad de energía utilizada está limitada fundamentalmente a la mano de

obra humana y el sistema de información se limita a los métodos tradicionales. En México, se estima que la agricultura se inició hace unos nueve mil años (Hernández-Xolocotzi, 1985; Hernández Xolocotzi en Díaz y Cruz, 1998).

El cultivo del maguey, *guada* (García, 2014, p. 114) o *uada* en lengua *hñahñu* y *métl* en náhuatl (Rangel, 1987; Fournier, 1995) es una característica cultural típicamente mesoamericana (Rangel, 1987, p. 9; Hernández-Xolocotzi, 1985), sin embargo, se sugiere que los otomíes fueron quienes mejor desarrollaron la cultura del maguey, “la madre de la vida”, en el México antiguo (García, 2014, pp. 108-110). Así, el *modo de vida otomí* en el Mezquital se caracteriza por la diversidad de usos del maguey que muestra la experiencia etnobotánica, el gran acervo de conocimientos y el esfuerzo domesticador que este pueblo ha construido y mantenido a través de mucho tiempo con este agave. Entonces, el sistema económico otomí, hasta hace unas décadas destacaba por el *complejo económico del agave* (Fournier, 1995) o *modo de vida magueyero* (Castillo y Berrocal, 2010, p. 123).

La antigua relación entre maguey-*hñahñus* precisamente se ha forjado por esta larga y compleja experiencia a base del hacer, del aprendizaje cotidiano, de la práctica, la observación, la necesidad y la destreza diaria, como se explicará más a detalle adelante. Esta experiencia etnobotánica se ha forjado en la praxis cotidiana, por el “lento proceso del método de tanteos, experiencia acicateada por curiosidad, por hambre, desplazamientos a nuevos ambientes, error e imitación de otros animales [...] cada proceso esta guiado por su ciencia y arte o conocimiento empírico” (Hernández-Xolocotzi, 1985, pp. 31-32). Las pruebas, las evidencias de esta afirmación están en el lenguaje (Carrasco, 1950; Rangel, 1987), en la cerámica (Fournier, 1995), el tributo (Mohar, 1987), la medicina antigua (Rangel, 1987), la comida y las artes (Rangel, 1987; Parsons y Parsons, 1990) y las herramientas líticas para el aprovechamiento del maguey (Fournier, 1995; Castillo y Berrocal, 2010; García, 2014).

A nivel mundial, México es uno de los siete países mega diversos lingüística y biológicamente⁸⁶; ocupa un lugar dentro de los doce países que concentran el 54% del total mundial de las lenguas, es decir, son poseedores de una riqueza biocultural fundamental para la vida planetaria (Toledo y Barrera, 2008, p. 61)⁸⁷. Desde el enfoque biocultural se evidencia la relación milenaria entre regiones biológicamente ricas y las comunidades originarias, reconociendo su labor de conservación que parte de procesos co-evolutivos que les ha permitido sobrevivir (Toledo, et al., 2001; Toledo y Barrera, 2008, pp. 52-53). Sin embargo, desde distintos enfoques feministas, se han matizado categorías de análisis complejas que ponen en el centro a las mujeres, la naturaleza y el territorio. Por ejemplo, desde el ecofeminismo y los feminismos comunitarios se han denunciado las desigualdades constituidas para las mujeres y la naturaleza; desde los estudios de género y territorio se ha mostrado que el deterioro ambiental las convierte en un grupo particularmente sensible al deterioro natural, pero con oportunidades por sus vínculos específicos con la naturaleza. Todas estas perspectivas dialogan en sus aportes en la defensa del territorio (Mies y Shiva, 2014; Shiva, 1995; Paredes, 2013; Sánchez y Espinosa, 2003).

Estos enfoques y datos más generales toman cuerpo en realidades locales como las mujeres *hñahñus* de LAM y el maguey. Todas las socias de esta cooperativa reconocen la importancia de esta planta tanto en épocas pasadas como en la actualidad: “el maguey es la planta que nos da vida aquí, es la que nos mantiene” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024); “todo sale del maguey” (Ema, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024); “el maguey es sagrado” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025); “mi suegra, ya cuando era fin de semana que ya no hay [había] nixtamal para hacer unas gordas o para comer muy bien, en el medio día se va [iba] a mediar los magueyes y hacía atole, porque yo estaba tejiendo ayate y me lo llevaba allí” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).⁸⁸ También se comentó:

⁸⁶ Estos países concentran la más alta diversidad de lenguas del mundo (43 al 47%) y albergan del 56 al 65% de la diversidad total de plantas superiores y del 30% al 37% de las reservas de plantas endémicas (Toledo y Barrera, 2008, p. 61).

⁸⁷ El enfoque biocultural tiene los siguientes indicadores: diversidad biológica, diversidad lingüística, origen y difusión agrícola-pecuaria y población tradicional rural (Toledo y Barrera, 2008, p. 64).

⁸⁸ Esta última socia a la fecha tiene 77 años y hace referencia a su vida por lo menos cincuenta o sesenta años atrás.

“el maguey es mucho beneficio para mí, lo raspo, traigo mi aguamiel aquí, también el ixtle nos beneficia mucho, allí hay otro dinerito [...] de esto [se refiere al maguey] hemos crecido porque mi papá sólo era raspar y vendía su pulque, yo desde mi niñez me acuerdo que mi difunta mamá nos daba atole de aguamiel, éramos diez, cuando no nos llenábamos, cuando no había tortilla mi mamá nos hacía atole de aguamiel del diario, luego pues yo sí consumía pulque, todo mi tiempo tomé pulque hasta como el segundo año de primaria mi papá me lo quitó, pero mi mamá nos hervía el aguamiel y lo tomábamos como agua” (Guadalupe, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Hasta hace unas décadas, las actividades cotidianas de las mujeres tenían como elemento fundamental al maguey, por ejemplo, el testimonio de una cooperativista de 79 años fue: “antes de que estaba este grupo iba a pastorear, en la casa estuve trabajando en tejer ayate, lo que me daba tiempo, porque venía de llevar agua desde acá, voy un rato a pastorear, un rato a tejer ayate y luego dejo allí, echo las tortillas, hago la comida para mis hijos y luego me voy a raspar en la tarde, termino me pongo a hilar un ratito (Ema, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024).⁸⁹

Estos son sólo algunos comentarios que dejan entrever la presencia fundamental del maguey en las distintas etapas de la vida de las mujeres. Esta planta está relacionada con la vitalidad, la reproducción, la alimentación, el trabajo diario y la sobrevivencia. En la narrativa de estas mujeres se manifiesta la conexión del maguey en su vida cotidiana, pero también en el terreno de lo abstracto, de la sacralidad, combinando elementos naturales y metafísicos, es decir, la representación mental colectiva del maguey como una planta aprovechable y a la vez como una “Madre” o un ente sagrado que forma parte del universo.

Como se mencionó antes, la lengua *hñahñu* también da certeza del amplio conocimiento etnobotánico de este pueblo hacia el agave. Una lengua va más allá de sólo nombrar las cosas, es un complejo constructo de pensamiento, del valor representativo de las palabras que corresponden a un orden y a una realidad social determinada y a través del cual también se ha constituido el saber (Foucault, 1968). Así como un orden científico

⁸⁹ A esta compañera le agradezco infinitamente su paciencia para expresarme sus pensamientos en español, porque ella solo habla en su lengua madre, pero finalmente tuvimos la fortuna de tener su testimonio.

hay un orden empírico de los otomíes hacia su propia realidad. La gente practica una etnociencia: tienen su propio sistema para clasificar cosas, incluyendo a las plantas u otros organismos (Ramsay, 2004, p. 60). En el caso del maguey, la identificación toma como base las características morfológicas de las distintas variedades y su comportamiento en el ecosistema a partir de la observación y la práctica agrícola diaria que ha llevado cientos de años. Según los testimonios de LAM, a veces varía esta clasificación de una comunidad a otra, aunque esté al lado. Rangel (1987) presentó una revisión general de la taxonomía tradicional *hñahñu* de las distintas variedades de agaves del Valle del Mezquital.

Los magueyes requieren de la intervención humana para ser accesibles en grandes cantidades y para su uso (Ramsay, 2004, p. 60). Las mujeres de la cooperativa LAM están conscientes de la necesidad de esta conservación *in situ* para dar continuidad a la cultura del maguey, una de ellas expresó “el maguey necesita cuidados, por eso seguimos aquí, si no se pierden las variedades” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025) (Ver figura 16). Actualmente se sabe de la importancia del germoplasma que han conservado principalmente las comunidades indígenas y campesinas y su relevancia para la biodiversidad mundial; este *axioma biocultural* hace referencia a la conservación simbiótica en la que la diversidad biológica y cultural son dependientes (Toledo y Barrera, 2008; Boege, 2008). Desde el enfoque biocultural, es importante la conservación tanto del maguey como de la cultura que lo resignifica.

Figura 16: Mujer *hñahñu* y sus magueyes



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2025.

6.1 Aprovechamiento del Maguey

La riqueza de las variantes de maguey en el centro-norte de Mesoamérica está directamente relacionada con la diversidad de usos (Reyes-Agüero, et al., 2019, p. 563). En voz de dos cooperativistas de LAM:

“el maguey es como si fuera una Madre porque el maguey sirve para cortar las pencas para la barbacoa, sirve como forraje de animales, vaca, toro, borrego, le das eso para que se engorden los animales, nos da aguamiel para procesar aquí, o el que acostumbre a fabricar pulque el maguey sirve para darle pulque [...] las pencas terminando de raspar se pone a machucar y saca el ixtle, ya cuando saca el ixtle lo lavas, lo tiendes, luego se pone a peinar y te pones a hilar, cuando terminas de hilar haces estropajos o haces ayates, que ya casi no acostumbra la gente pero hay todavía unos que sí lo hacen y se vende; ya no lo hacen de metro y medio, pero antes sí, para vender a Ixmiquilpan, ahora lo hacen de 30 X 30 y lo venden, por eso el maguey es muy maravilloso para aquí” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

“Para nosotros el maguey es una planta maravillosa porque pues nos da el aguamiel para hacer la miel, la miel nos da dinero, consumirla, salud; las pencas igual para alimento de los animales lo picamos como forraje y ya hay que comer para los

animales; y las pencas que se secan, pues ya tenemos leña; la ceniza se puede regresar y tirar en los magueyes y ya es abono, la planta se puede aprovechar de todo” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Actualmente, según datos presentados por Reyes-Agüero et al. (2019) en 12 localidades *hñahñus* y mestizas del centro de México (incluida la comunidad de San Andrés Daboxtha), el uso tradicional otomí del maguey es para obtener aguamiel y el uso más frecuente del aguamiel es para obtener pulque por fermentación. Sin embargo, la demanda de los productos del maguey era mucho más importante en tiempos pasados, hoy en día no tiene el mismo valor en la vida cotidiana, su importancia disminuyó drásticamente, de forma gradual (Ramsay, 2004; Reyes-Samilpa, et al., 2020). Ramsay (2004) en su investigación en Gundhó, allá en el Mezquital concluía: “en 2002 se considera el maguey como elemento de poca importancia [...] ya ninguna vivienda se construye utilizando partes del maguey [...] pocas personas, hoy en día, se toman el tiempo de tejer ayates [...] esto se debe a que la economía ha cambiado, ya que ahora se basa fundamentalmente en el dinero que llevan los miembros de las familias” (p. 59).

La investigación de Rangel (1987) a fines de los ochenta presentó el aprovechamiento y la utilidad del maguey en algunos municipios del Mezquital incluyendo Cardonal, municipio al que pertenece la localidad de San Andrés Daboxtha. Dividió el uso en: a) elementos dietéticos, b) organismos dietéticos asociados a los magueyes, c) elementos usados como forraje y d) otros aprovechamientos diversos. Con base en la investigación que presentó este autor en esos años y de acuerdo al trabajo de campo que se realizó, los usos que perviven en San Andrés son: como elementos dietéticos del maguey este autor reportaba el pulque, el aguamiel, la miel de maguey, el atole de aguamiel, el *ximfi* o *metzal* (residuo que resulta de raspar el maguey) como sustituto de la masa de nixtamal, los capullos de flor o *golumbos*, el quiote y el pan de pulque. De acuerdo al trabajo de campo en San Andrés, ya son pocos los vecinos que venden pulque. Portillo (2025) cita el testimonio de una mujer *hñahñu* de la región que dijo “ya hay pocos los que toman pulque, ganó la cerveza” (p. 69). Dos cooperativistas de LAM expresaron:

“Ahorita a los jóvenes ya no les gusta tomar [...] yo cuando era chica no me gustaba tomar pulque, mi padre, mi mamá hacía aguamiel hervido como agua de tiempo, tomábamos eso o hacía atole de aguamiel, como desayuno o cena en ese tiempo.

Poco a poco la gente grande ya no estaba, ya puros jóvenes pero ya no les gustaba, tampoco el aguamiel, ya como hubo café, azúcar, té, leche, ya lo compraron así, por eso ya se acostumbraron de tomar eso, ya pulque, aguamiel hervido ya no les gustaba, hasta ahorita ya no [...] ya no es dinero el pulque” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025).

“Ya se ha perdido mucho lo del pulque, aquí en el pueblo raspaban pero ¿qué le vas a hacer? Nosotros porque llevamos el aguamiel al taller, pero mucha gente, aunque raspe ya a quién va a vender. Ya los señores grandes que tenían marchantes afuera en donde hay riego y entregaban pulque, ya igual se perdieron esos señores, ya casi nadie toma aquí, sólo dos personas de aquí van a ranchar pero reciben muy poquito, no así como para dar abasto” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

El aguamiel hervido como agua de tiempo y como atole aún son frecuentes en la cocina tradicional de la comunidad, aunque se aclaró “los niños ya no quieren tomar el atole, ya no les gusta, no toman, ni aguamiel hervido, ya no quieren” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025). En cuanto al *metzal*, se advierte que sí se acostumbraba como complemento para la masa de nixtamal: “mi suegra lo hacía, su *metzal* de penca larga, lo hacía con masa y lo echaba en tortilla” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025), sin embargo, actualmente está en desuso. Recientemente, las compañeras de la cooperativa tuvieron un curso impartido por un chef quien les enseñó la preparación de distintos alimentos incorporando el *metzal*, por ejemplo atole, ensalada, tortillas, como guisado en carne molida, papas, etc. El otro elemento de la dieta otomí que aún continúa son las flores de maguey o *golumbos*. Finalmente, el pan de pulque y el quiote (como alimento) casi no es costumbre que se prepare en la comunidad.

De los organismos dietéticos asociados al maguey, según Rangel están el hongo blanco (*t'axjot'a*), hongo rojo (*thenjot'a*), gusano blanco de maguey (*thetue*) y el gusano rojo de maguey (*thenkue*). En San Andrés, son bien conocidos los gusanos rojos y blancos, aunque se explicó que se está perdiendo la variedad de maguey que favorece la obtención de los gusanos blancos. Con relación a los elementos usados como forraje Rangel mencionaba la utilización de las pencas, el *ximfi*, *foxi* (desperdicio de la talla de pencas para obtener ixtle) y el quiote. Este tipo de aprovechamiento del agave es de los que mejor perviven en la comunidad, pues los cuatro elementos actualmente siguen

utilizándose como forraje de ganado porcino, ovino y vacuno. Sólo se usa el quiote tierno para forraje.

En otros aprovechamientos diversos Rangel (1987) mostró que las hojas del maguey se utilizaban para la barbacoa, como teja (para techar), de recipiente para tomar pulque, como canal en la milpa, para extraer la fibra; secas servían de combustible y las cenizas como abono. El uso de las pencas como forraje, combustible y abono continúa siendo muy frecuente; ya se utilizan muy poco como material de construcción (tejas), canal y recipiente para beber pulque. Su uso para la obtención de fibra, aunque todavía pervive, es muy raro; la mayoría de las mujeres de LAM compran la fibra en el mercado de Ixmiquilpan los días lunes o en los pueblos cercanos en donde todavía es frecuente este oficio. Si alguna socia o vecino (a) hace la labor, otras compañeras le compran la fibra excedente. La mayoría de las cooperativistas saben obtener la fibra de las pencas, pero ya casi no lo hacen, es un trabajo muy laborioso que regularmente no es valorado ni retribuido de forma apropiada a causa de las asimetrías comerciales que el mercado establece en favor de los productos industriales baratos frente a las artesanías. Además, al ser un oficio extenuante, la mayoría de las mujeres son de edad avanzada por lo que ya no les es posible realizar esta actividad.

En cuanto al quiote, Rangel (1987) mencionó su utilización como viga, para cercar, para elaborar escaleras de mano, como poste para el telar, como poste de luz, para la fabricación de bancas o bancos de uso doméstico, para construir camas o mesas, como combustible, para hacer cruces (iglesia) y como tendedero. De todos estos usos, en San Andrés pervive su uso como viga para techos (aunque en la comunidad las viviendas ya son de concreto y tabique), para cercar terrenos, para hacer bancos, bancas y leña. Con relación al tronco del maguey, el mismo autor detalló su uso como macetero, banco para sentarse, combustible y forraje. En San Andrés sigue utilizándose como combustible, para hacer bancos y como forraje, estos dos últimos sólo si el maguey no fue raspado. En la figura 17 se observa el maguey como cerco vivo y algunas pencas secas listas para ocuparse en el fogón.

Finalmente, la planta entera Rangel (1987) refería su utilización como cerco vivo de milpas o huertos familiares, para separar las diferentes áreas de cultivo, para impedir la

entrada del ganado a la propiedad, como tendedero y para evitar la erosión del suelo y favorecer la humedad. Todos estos usos siguen existiendo en San Andrés, salvo el tendedero. En general, este ejercicio ilustra cómo el maguey progresivamente ha ido perdiendo importancia y utilidad, pero pervive.

Figura 17: Distintos usos del maguey



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2024 y 2025.

6.2 Sistema Tradicional de Producción Agrícola del Maguey

Antes de pasar al proceso de producción tradicional del maguey, es importante aclarar que esta planta, aunque es un elemento central de la economía y la cultura de San Andrés, se integra a un sistema productivo campesino amplio: la cría de animales en traspatio, el cultivo de plantas útiles en el solar y la siembra de la milpa; además incluye otros ingresos monetarios por comercio local o por trabajo asalariado (en la región o ciudades cercanas), por programas sociales gubernamentales y las remesas que envían los familiares migrantes en Estados Unidos principalmente. Casi todas las socias de la cooperativa LAM crían pollos, gallinas, gallos, guajolotes, chivos, borregos de raza y puercos; sólo unas tienen caballos, vacas y toros. Algunas socias con edad más avanzada (pasan de los 65 años) ya no crían animales por el trabajo que implica esta actividad (Ver figura 18). Además de la cría de aves y ganado, en el traspatio también se siembran magueyes, nopales, árboles frutales como el durazno, limón, lima, granada y otras plantas útiles.

Figura 18: El traspatio en San Andrés Daboxtha



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2024 y 2025.

Todas las socias de LAM están ligadas a las actividades agrícolas del maguey y otros cultivos en la milpa, ya sea que siembran en su propia tierra, liderando el trabajo solas o con su pareja, o bien colaboran en la agricultura familiar extensa (tierras de sus hijas, hijos, nueras, etc.). Todas tienen disponibilidad de tierra (a su nombre o a nombre de su esposo), sin embargo, es habitual (sobre todo en las mujeres de mayor edad) escuchar experiencias de que a ellas, por ser mujeres, les fue más difícil acceder a la tierra:

“todo este terreno donde estoy eran de mis abuelos grandes, mamá y papá de mi mamá, les repartieron a las hermanas y a los hermanos, lógico, al hermano fue al que más le tocó, mi difunto abuelito vivía allá en su casa y mi difunto tío que era hijo del abuelo fue al que más le tocó, todo esto [refiriéndose a una gran proporción de terreno] por ser hombre, a las mujeres nomas este pedacito les tocó y ahora a mí por mi mamá; así era antes, ahora ya no, ya es más justo” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Las y los campesinos del Mezquital tienen profundos conocimientos del relieve, los recursos hidrológicos, el clima, el suelo, la vegetación y la topografía; estos saberes agrícolas se ponen en práctica a través de las diferentes técnicas de cultivo dependiendo de la ubicación y las condiciones de los terrenos. Por ejemplo, si es un lomerío, ladera o llano, cada tipo de terreno conlleva distintas técnicas agrícolas para su uso como área de cultivo con el propósito de aprovechar las lluvias y los escurrimientos que drenan desde las partes altas; es muy importante mencionar el papel fundamental de los plantíos de magueyes en los diferentes sistemas de cultivo. En la lengua *hñahñu*, cada sistema agrícola, cada combinación de distintos elementos que configuran el paisaje tienen un nombre específico que muestra el amplio conocimiento que tienen del territorio

(Granados, et al., 2004). Es decir, la riqueza de las distintas formas tradicionales de cultivo muestra la agrobiodiversidad en el sistema de manejo tradicional que ayuda a la conservación de los ecosistemas (Vega et al., 2023, p. 95). (Ver figura 19).

Figura 19: Paisaje entre lomeríos, laderas y magueyes



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

Entonces, la agricultura tradicional *hñahñu* integra una compleja red de interrelaciones que estimulan la pervivencia ecosistémica y cultural en una relación simbiótica; las y los campesinos perpetúan el germoplasma del maguey, el maíz y el frijol de la región. Para Toledo y Barrera (2008, p. 54) todos estos conocimientos tradicionales son holísticos porque están ligados a las necesidades prácticas de uso y manejo de los ecosistemas locales, proveen información del escenario representado por los paisajes concretos de su territorio y no sólo poseen información detallada acerca de las especies de plantas, animales, hongos y algunos microorganismos, también reconocen tipos de minerales, suelos, aguas, topografías, vegetación y paisajes. Además, tomando en cuenta que el sistema de prueba y acierto es practicado por miles de agricultores ante muy diversas inquietudes, situaciones y por largos periodos, las respuestas aceptadas tienen una alta posibilidad de ser correctas (Hernández Xolocotzi en Díaz y Cruz, 1998, p.108).

Las mujeres *hñahñus* tienen amplios conocimientos agrícolas para seleccionar y preparar las semillas del siguiente ciclo agrícola; para la siembra poseen conocimientos sobre los ciclos estacionales, las condiciones meteorológicas y las necesidades de las plantas que cultivan, sobre las posibles enfermedades, las etapas de crecimiento, la cosecha, los cultivos asociados, etc. A diferencia de la ciencia hegemónica que frecuentemente separa las “partes” del todo para explicarlas, “un saber que separa” (Foucault, 1968, p. 56), los conocimientos que conforman a la agricultura *hñahñu* no excluyen, sino integran un todo en una lógica relacional, son “tecnologías basadas en la diversidad” (Mies y Shiva, 2014, p. 277). Hay distintos ejemplos concretos.

Entre las y los estudiosos del Mezquital se ha señalado que las y los campesinos, para iniciar determinados trabajos agrícolas o pecuarios (sembrar frutales, castrar animales, sembrar la milpa, capar magueyes, etc.) observan las fases de la Luna de modo que estas actividades están en sintonía con determinadas fases del astro (Guerrero, 1983, p. 173; Medina y Quezada, 1975, p. 60; Fournier, 1995; Rangel, 1987, p. 174; Granados, et al., 2004, p. 124). De hecho Fournier y Mondragón (2012) explican que desde el Epiclásico en la ritualidad y cosmovisión otomí era de particular relevancia el culto a la Luna. Esto pudiera sugerir la pervivencia de la cosmogonía *hñahñu* relacionada con la estrecha relación entre el cuerpo, el territorio y el cosmos; la energía femenina, ligada a la Madre Vieja, a la Tierra, la fertilidad y la Luna, tenía gran importancia en el principio dual de la creación junto con el Padre Viejo, relacionado con el Sol, el fuego. Esta dualidad era la pareja primordial de la creación del pueblo otomí y la que determinaba su lengua, los ciclos agrícolas, la sacralidad (Soustelle, 1993; Galinier, 1990).

Otro ejemplo de la imbricación de distintos conocimientos en la agricultura es la selección tradicional de las mejores semillas de maíz o frijol en cada ciclo agrícola para el siguiente año, que denota otros conocimientos basados en la práctica y la experiencia social: “ya ve uno cuando no están, digamos que, entra el gusanito o sale su gusanito, escogemos cada semilla, vemos que sí está bueno para sembrar” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025); este proceso implica saber identificar cierto tamaño, forma, color y variedad de semillas. Finalmente, otro ejemplo es la etnomatemática del pueblo *hñahñu*

que también es utilizada para la cuestión agrícola (Arroyo, 2020) ⁹⁰, por ejemplo, en el trabajo de campo se mencionó que para medir la distancia para plantar un maguey y otro en una hilera se mide en pasos ¿Acaso todo esto no es conocimiento, investigación práctica, sofisticación?

Foucault (1968) escribió: “...no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo” (p. 5). Esto recuerda los conocimientos tradicionales *hñahñus* que reflejan la memoria del pueblo, de los viejos, de la experiencia del hacer, de la prueba y el error, de la observación, heredándose de generación en generación. Su aprendizaje es a través de la oralidad y la práctica; hasta el momento, todas y todos los testimonios hablan de que aprendieron desde pequeños o de jóvenes observando y “haciendo las cosas” junto a sus padres, familiares cercanos, vecinos, amigas, amigos, o la pareja. Es decir, las y los agricultores surgen como entes educadores en el ámbito agrícola a partir de su conocimiento derivado de la práctica cotidiana de producción (Hernández-Xolocotzi, 1985, p. 21). ¿Acaso esto no posiciona al campesinado tradicional como especialista y pedagogo de la práctica agrícola milenaria en cada territorio?

El Cardonal, municipio al que pertenece San Andrés Daboxtha, concentra la mayor parte de la zona pulquera del valle, caracterizada por la presencia de *Agave Salmiana* (70%), *A. mapisaga* (25%), *A. salmiana ssp. crassispina* (3%), *A. americana* (2%) (Rangel, 1987, p. 72). En San Andrés, según las socias, son más frecuentes los magueyes *xa'mni* o *xamani* (*Agave salmiana*), *ma'ye* o penca larga (*A. mapisaga*), *mu'ta* (*Agave salmiana*), el maguey mexicano blanco o *m'ondat'ax'uada* (*A. Salmiana*.) y otro denominado tlacoache (parecido al *xa'mni*). ⁹¹

⁹⁰ La etnomatemática se refiere a los modelos matemáticos ligados a la cosmovisión de cierta cultura; son formas de cálculo, porción, estimación y medición. En el caso de los *hñahñus*, está la cuarta, el codo, series numéricas muy específicas para contar el dinero, distintos volúmenes, el horario, etc. Todos estos conocimientos se aprenden de manera contextualizada, haciendo, preguntando, practicando, observando y escuchando diariamente; a diferencia de la ciencia formal que se aprende memorizando y frecuentemente descontextualizando los conocimientos (Arroyo, 2020).

⁹¹ Los nombres en *hñahñu* de las variedades de maguey y su clasificación se hicieron con base en Rangel (1987).

Según las entrevistas, los que tienen más dulzor en el aguamiel son el mexicano y el penca larga, el último sólo si se capta en el momento preciso. Aunque se aclara que “el mexicano ya casi no hay, se está perdiendo, pero en aquel tiempo había puro de ese”. El *xamani* es el que más cultivan porque se adapta bien a las condiciones climáticas y es rápido para cosechar, entre cinco y siete años (Ver figura 20). Es muy importante mencionar que, a puro ojo y a distancia, las compañeras indican la clase de magueyes que siembran y las cualidades de cada variedad. A continuación se describe de forma general el ciclo agrícola de producción del maguey.

Figura 20: Paisaje con distintas variedades, tamaños y usos del maguey



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

6.2.1 Trasplante de hijuelos

La propagación del maguey se da por medios sexuales (semillas) y asexuales (hijuelos), pero la propagación por semilla, aunque se conoce, no se lleva a la práctica, (Rangel, 1987, p. 85) porque la gente sabe que las semillas son estériles y que las nuevas plantas sólo crecen a partir de sus propágulos o hijuelos (Ramsay, 2004, p. 56). El trasplante es la acción de separar las matas pequeñas o crías de los magueyes "Madre" -como mencionan las mujeres- para ubicarlos en otro lugar y favorecer su desarrollo vegetativo. Según Rangel (1987) el trasplante se efectúa normalmente en primavera para que los

hijuelos ya estén en su lugar definitivo antes del tiempo de lluvias; y se hace cada año, según las entrevistas.

Una vez que se identifican los hijuelos listos, se utiliza la barreta para sacarlos de la planta “Madre”, esto tiene su modo de hacer para no lastimar ni a la madre ni al hijo; una vez que se saca, se poda y se deja airear, asolear u orear. En los caminos vecinales es frecuente ver hijuelos tirados en los bordos de los terrenos, esperando a ser plantados en su sitio definitivo. Rangel (1987) indicó que una mata llega a producir de cinco a veinte propágulos en su vida; las campesinas *hñahñus* hicieron mención de diez hasta veinte hijuelos en promedio, aclarando que cuando llueve y hay humedad salen más (Ver figura 21).

Figura 21: Los hijuelos del maguey



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

6.2.2 Plantación

Esta acción se hace de distintas formas y depende de la topografía del terreno y del uso que se le quiere dar a la planta. Explicó una cooperativista que para que el maguey tenga muchos hijuelos, la plantación se debe hacer en los meses de enero, febrero y todavía

marzo porque es “tiempo de aire”. Antes, se prepara la tierra con el barbecho para que esté en óptimas condiciones, expresó otra cooperativista “si siento que la tierra ya está dura, entonces, para que tenga hijuelo necesita aflojar la tierra [...] barbecho la tierra para que quede blando y ya meto mis magueyes” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Otra cuestión que algunas mujeres consideran fundamental a la hora de plantar los magueyes son los ciclos de la Luna: “si plantas en la Luna llena, sí crece la planta, pero no da muchos hijuelos, mi esposo ya sabe” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025).

En el terreno, como ya se vio en la figura 20, hay distintas variedades y usos, y también distintos tamaños de magueyes, están “disparejos” por el trasplante anual, a futuro esto facilita la disponibilidad constante de cierta cantidad de magueyes listos para cosechar. Algunas veces, la plantación implica un trabajo colaborativo, cuando es necesario, las mujeres de la cooperativa se apoyan unas con otras para esta labor a través de la “mano vuelta” o faena, es decir, se organizan en grupos y se van ayudando de manera sucesiva; también es usual la contratación de trabajadores para realizar estas actividades. Las socias dicen que cuando plantan los magueyes aprovechan ese momento para colocar el abono y que llegue a la raíz, se acostumbra dejar tres pasos de distancia entre un maguey y otro, además, se hizo mención de que cada socia tiene una cantidad importante de matas de maguey en cultivo: la cantidad mínima fueron 500 matas y de allí hasta cuatro o cinco terrenos con cinco mil matas en total. También se aclaró que evitan plantar magueyes de “afuera” o que no son de la comunidad porque “casi no pegan”.

Los sistemas de producción del maguey que pueden encontrarse en San Andrés son: por *melgas* (en *hñahñu*) o *metepantles* (del náhuatl, *metl*: maguey, *pantli*: hilera), cerco vivo (Rangel, 1987), en traspatio y magueyerías de gran extensión (Vega, et al., 2023). Las *melgas* son líneas de agaves plantados entre la milpa, estas hileras están intercaladas con el terreno cultivable donde siembran anualmente maíz, frijol, haba, calabaza, avena, cebada para autoconsumo o forraje. Se hacen a contra pendiente del terreno, como terraza (Vega, et al., 2023, p. 94). El sistema radial fibroso y rizomático del maguey ayuda a retener el suelo superficial (Reyes-Samilpa, et al., 2020, p. 270), esto

es, evitan la erosión, “agarran o sostienen la tierra” y favorecen la retención de humedad (Parsons y Parsons, 1990; Fournier, 1995; Rangel, 1987; Reyes-Agüero, et al., 2019).

El *metepantle* es un sistema agrícola muy antiguo, al menos 3000 años en México, fue muy importante en Mesoamérica; se ha registrado como uno de los principales métodos que alberga cultivos de agaves; el *A. salmiana* está entre las especies más utilizadas en este sistema (Vega, et al., 2023; Reyes-Agüero, et al., 2019). En las fotografías de la figura 22 que se presentan enseguida, se pueden observar las *melgas* o canteros (también así se les nombra en la comunidad), la primera fue tomada en tiempo de “secas”, es decir, marzo. La segunda en agosto, en tiempo de lluvias, por eso ya está la siembra de maíz intercalada. Ambas milpas son de dos cooperativistas de LAM.

Figura 22: Melga o metepantle



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2024 y 2025.

Los magueyes que se siembran en *metepantles* tienen mayor distancia entre ellos. Entre las hileras se debe dejar espacio para poder barbechar con tractor y formar los surcos; cuando se termina una hilera, se quitan los magueyes y se vuelve a preparar la tierra para plantar más. Por lo tanto, el maguey juega un papel preponderante en el sistema milpero.

El otro sistema de producción del maguey es como cerco vivo alrededor del terreno, que sirve principalmente para proteger a las milpas de la intrusión de animales, definir los linderos de los terrenos, delimitar-proteger el terreno de la casa habitación o bien

delimitar áreas dentro de la unidad doméstica, por ejemplo, dividir la casa y el solar de la milpa. En este tipo de plantación hay menos espacio de separación entre un maguey y otro: “como cerco, es menos separación como las que se plantan en medio [*melga o cepa*], es una señal de que hasta allí llega tu terreno” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024) (Ver figura 23).

Figura 23: Cerco vivo de maguey



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2023 y 2024.

El sistema de manejo del maguey por jardín de traspatio consiste en plantar estos agaves en el espacio contiguo a la casa principal de las personas, intercalados con plantas útiles (tunas, mezquites, árboles frutales, etc.) y algunas veces delimitando los corrales de los animales domésticos (Ver figura 24).

Figura 24: Magueyes traspatio



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2025.

Finalmente, están las magueyerías de gran extensión (Vega, et al., 2023). Este sistema, aunque se puede encontrar en la comunidad, no es tan frecuente; en el caso de las socias, llegan a tener “terrenos chiquitos” con puro maguey, pero no es muy usual: “si tengo puros magueyes, ya no podría sembrar, por ejemplo, los animalitos, las borregas, si en caso de que llueva, pues es para juntar la pastura” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Aunque este sistema pareciera más productivo, está relacionado con problemas recurrentes de plagas, por ser focos con alta disponibilidad de alimento para insectos con potencial de volverse plaga y generar grandes pérdidas (Vega, et al., 2023).

6.2.3 Desarrollo Vegetativo

Esta etapa dura desde la plantación definitiva de los hijuelos hasta alcanzar su madurez, es decir, que está lista para producir aguamiel. Implica un conjunto de cuidados para favorecer su óptima maduración que va de cinco a quince años, dependiendo de la variedad. Estos cuidados son podas y deshierbes. La poda se hace cuando los magueyes se plantan muy cerca uno del otro, también para que salgan los hijuelos. Para abonar, sólo si es posible o si los magueyes están cerca de la vivienda, se les echa estiércol o ceniza (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025). Es una planta que no requiere de mucha agua y cuidados para sobrevivir.

Las plantaciones de magueyes generan beneficios importantes para los ecosistemas regionales, por ejemplo, por la cercanía de Cardonal a la Reserva de la Biósfera Barranca de Metztitlán, provee servicios ambientales para el mantenimiento de las comunidades vegetales de matorral submontano y xerófilo (Reyes-Samilpan, et al., 2020, p. 271). Asimismo favorecen la conservación de la fauna local como polinizadores (abejas, colibríes, avispas, palomillas, murciélagos) y animales que cumplen un rol en la cadena trófica (ratones, cacomixtles, liebres, armadillos, tejones, tuzas, víboras, lagartijas, hormigas) y que son importantes para la agricultura ya que regulan la población de insectos y pueden ser un control biológico de plagas” (Vega, et al. 2023, p. 97).

Actualmente, las campesinas enfrentan dos situaciones ambientales que vulneran el desarrollo vegetativo de la planta, y en general, los ecosistemas regionales y las actividades agrícolas. La primera tiene que ver con las sequías que en los últimos años, dicen las compañeras, se han agravado. En los años 2023 y 2024 hubo sequía: “[...] ahora que no llueve está muy triste, aunque no es de tanta agua el maguey, pero sí quiere algo de humedad. Eso igual nos preocupa que no llueve, de por sí es tardado el maguey para crecer y más si no hay nada de lluvia [...] se necesita mucho el agua” (Alicia, entrevistas en profundidad, 16 de marzo, 2024). Las sequías también afectan los ciclos agrícolas, causan erosión de la tierra, genera daños al hábitat y, socialmente, un desánimo generalizado que algunas veces termina con el aumento de la migración en busca de actividades productivas más rentables. Una mujer de las de mayor edad en el grupo expresó que “de tanto que hubo seca, nunca he [había] visto eso en el maguey, se secaban uno o dos y nomas su manita, ahora se secó casi todo, nunca había visto eso en mi vida, veo a mi pobre maguey, me tumbo, se me estaban cayendo unas gotas de lágrimas, nunca había visto eso, por la sequía porque no llovía, yo pensaba, a lo mejor ya no vamos a raspar, pero gracias a Dios que llovió” (Ema, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2025).

Las mujeres originarias y campesinas, como ya se ha comentado, son particularmente sensibles al deterioro ambiental porque su papel reproductivo, de cuidado de los otros potencia una cultura ambiental más cercana y armónica con la naturaleza; esto es, una relación más fina con el medio natural que está ligada más a la lógica doméstica y de

bienestar familiar que a una racionalidad meramente mercantil (Sánchez y Espinosa, 2003). De ahí que la percepción femenina *hñahñu* de bienestar o desdicha social está directamente ligada a las condiciones de salud o degradación de los ecosistemas, porque ellas cotidianamente viven el territorio, conviven, cohabitan con la flora y fauna de su región; tienen claro que su trabajo y su calidad de vida están unidas a la salud ecosistémica.

Con relación al cambio climático Estrada (2001) concluye que: 1) la actividad humana está directamente relacionada con las modificaciones del clima; 2) los países industrializados con Estados Unidos y Canadá liderando, son responsables del 63% de las emisiones de carbono por quema de fósiles y cambio de uso de suelo, los 140 países “en desarrollo” han generado 37%; y 3) estos mismos “países en desarrollo impuesto”⁹² serían los más afectados pues viven en entornos socioeconómicos vulnerables (desigualdad, inseguridad alimentaria, tendencias de globalización económica, conflictos, enfermedades, poca disponibilidad de servicios médicos, etc.). En conclusión: “los estudios muestran que los impactos de cambio climático previstos pueden variar considerablemente según sea la vida de desarrollo que se le ha asignado a distintos grupos” (Estrada, 2001: IPCC, 2021; CEPAL, 2015).

Lo anterior significa que los grupos sociales de los sectores populares (que consumen poca energía) sufren de manera agravada las consecuencias del cambio climático que las clases adineradas y los países ricos que son los mayores consumidores de energía (Bartra, 2013, p. 28). Aunque para las mujeres indígenas y campesinas hay impactos todavía más agudos, como lo han mostrado las posturas feministas. Por otro lado, estas mismas perspectivas reconocen que estas mujeres sienten, piensan y viven de manera diferente el territorio. Es decir, bajo la perspectiva femenina afloran nuevas dimensiones

⁹² Aquí significa que las carencias y los contextos vulnerables en los que viven los territorios del “Sur” fueron condiciones constitutivas y no situaciones que caractericen históricamente a estas regiones que antes de la invasión europea eran ricas en biodiversidad y culturas sofisticadas. Para Mies y Shiva (2014) el paradigma de desarrollo convencional sólo ve la pobreza en términos de la ausencia de patrones de consumo capitalistas o en términos de ingresos monetarios y, por lo tanto, es incapaz de considerar las economías de auto subsistencia ni de incluir la pobreza que genera la destrucción de estas economías bajo el discurso del desarrollo.

de lo que puede significar y producir el territorio: bienestar, alimentación, sustento, hogar, reproducción social y cultural, etc. (Sánchez y Espinosa, 2003; Espinosa, 2010).

Según información de las entrevistas, el segundo problema importante que enfrentan las campesinas de LAM en cuanto al cultivo del maguey es la plaga del torito, picudo o *scyphophorus acupunctatus*. Según expresan, siempre había existido, pero afectaba muy poco, sin embargo, desde hace un par de décadas, aproximadamente, empezó a dañar mucho más las plantaciones. Esta plaga seca completamente al maguey, es pérdida total de la planta: “la plaga empieza de abajo para arriba y lo mata todo” (Ángela, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024), lo que significa que ataca el corazón del maguey por eso es pérdida total. Es importante resaltar que hay debate entre las socias sobre esta situación, algunas dicen que sí es picudo y otras que no, es interesante porque ellas son las que observan cotidianamente el comportamiento de la plaga, entonces, con base en sus conocimientos, práctica agrícola y observación cotidiana van descartando situaciones y generando más experiencia sobre cómo actuar frente a este problema (Ver figura 25).

Las pérdidas a causa del picudo han sido importantes: “en la plantación siempre hay uno que se muere, que se mete el gusano [...] ya entrándole aunque le eche abono, se muere” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024). Aunque las socias de LAM han tenido distintas capacitaciones para mitigar este problema, el consenso es que hasta el momento no han logrado encontrar la forma de minimizar los daños, pero sí hay debate entre ellas sobre la plaga, cómo se comporta, cuáles son los síntomas, el tiempo que tarda en matar a la planta, cómo va apareciendo, etc.

Figura 25: Maguey que fue afectado por la plaga del picudo



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

6.2.4 Periodo productivo de aguamiel: “capar, picar y raspar” el maguey

Según investigaciones, el maguey tarda en promedio entre 8 y 13 años para madurar (Rangel, 1987); a partir del testimonio de las cooperativistas, puede ser entre 5 y 15 años, dependiendo de la variedad. Capar o quebrar un maguey es el primer paso que se realiza para la cosecha del aguamiel y consiste en cortar el quilete antes de que brote del centro de la planta o “quebrar el corazón”. Previo al capado, se hace el reconocimiento de que la planta ha llegado a su maduración, todas las socias de LAM identifican a distancia los magueyes que están listos para quebrarse, para ilustrar, se cita el comentario de una de ellas: “este [señalando un maguey] ya está a punto de quebrar porque empiezan a estar, de aquí del corazón luego luego se ve, se empieza a adelgazar, mira, dentro del corazón [del maguey]; fíjese la diferencia ahorita, le voy a enseñar uno que todavía no está a punto de quebrarlo para que lo raspes, está más grueso [...] todavía no le puedes meter barreta porque está grueso, todavía no pide que lo quiebres, son gruesos del corazón

[...] mira ese otro que está allá, luego luego se distingue, ya va a querer quebrar, fíjate su corazón, se empieza a adelgazar” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Para quebrar el maguey se hace uso de la barreta y es una actividad que, por lo que se observó y de acuerdo a las entrevistas, la mayoría de las mujeres saben cómo se hace, incluso ellas mismas lo han hecho, pero casi todas delegan esta actividad a los varones de la familia o contratan a un trabajador. Tres e incluso seis meses después de capado, se empieza a picar al maguey o se empieza a hacer su “platito” para poder raspar. Observar la figura 26.

A consecuencia de la sequía que hubo en 2023 y 2024, una cooperativista mencionó: “ya con esta seca que hubo, ya no sabemos de los magueyes cual vamos a quebrar, ya no sabemos cuál es porque se secaron, ya no sabemos cuáles, ya le dejamos, pero ahora que ya llovió, ya se despertó el pobre maguey, apenas mi viejo quebró unos dos o tres, ya estoy raspando otra vez, porque si no no daban los pobres magueyes, no salía nada de aguamiel” (Ema, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2025). La sequía, además de afectar la producción de aguamiel, dificulta el trabajo de la o el campesino para determinar (a ojo) qué maguey está listo para capar porque relatan que todos los magueyes “tenían sus manos caídas”, es decir, las pencas estaban marchitas, entonces, no podían distinguir cuáles ya habían madurado.

Figura 26: Maguey quebrado



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

La producción de aguamiel depende de la variedad y tamaño del maguey, también de las condiciones climáticas cuando se raspa. En promedio se mencionó que dura aproximadamente entre dos y tres meses dando aguamiel (si hay humedad) y un mes y medio si hay sequía. Se especificó que en el mes de mayo hace mucho calor, por lo tanto, se tiene que raspar en la mañana, al medio día y en la tarde, porque si no el aguamiel se “agria mucho”. Al tener magueyes con edades escalonadas, se favorece la producción constante de aguamiel. Dada la decadencia del pulque y la cultura campesina magueyera, “ya no se raspa como antes, hasta 35 plantas por día. En estos tiempos, apenas se raspan seis” (Testimonios de LAM en Gómez, 1998, p. 18).⁹³ En San Andrés, las mujeres son las principales raspadoras. Una vez que ha terminado el ciclo de cosecha de aguamiel, el resto de la planta se deja secar completamente para utilizar esa materia

⁹³ Estos testimonios son del año de 1998, actualmente, se raspan todavía menos magueyes por día.

vegetal como combustible (Ver figura 27), finalmente, una vez que fue utilizada en el fogón, las cenizas se vuelven abono para los mismos magueyes en desarrollo.

Figura 27: Magueyes en su etapa de leña



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

Por todo lo anterior, se destaca la importancia fundamental de LAM como referente comunitario que cuida y promueve la conservación del maguey a nivel regional, con todos los servicios ambientales y beneficios socioculturales que conlleva. Por ejemplo, ya desde los años noventa, cuando inició el grupo, las compañeras comentaron que “cuando pensamos en producir miel, nos interesó reforestar para que no se acabe la planta. Como socias, tenemos este gran compromiso. Llevamos cinco campañas: tres con apoyo de ERRAC, otra con Ba´Asolay. La última fue con SEMARAT y el INI” (Gómez, 1998, p. 17). Poco más de una década después, se informaba que “en 2010 el taller albergó a veintidós hogares, con capacidad productiva respaldada por 60 hectáreas. Tenían plantados 17,350 magueyes, de los cuales 1690 eran magueyes maduros para raspase (Soto, 2022, p. 131). La misma autora refirió: “la necesidad de cuidar el maguey no se limita a la voluntad individual. El reglamento grupal obliga a reforestar con al menos 50 magueyes anuales en las parcelas familiares registradas en el grupo [...] la cooperativa fomenta el cuidado del maguey (Soto, 2022, p. 132).

Todas las socias confirman la necesidad de conservar el maguey, sin embargo, en Latinoamérica, la diversidad biocultural que incluye los sistemas productivos tradicionales están amenazados o en peligro de desaparecer (Toledo y Barrera, 2008, p. 6; Martínez-Alier, et al., 2015, p. 67); entre las principales causas están: la exacerbación del extractivismo (Hidalgo, 2020; Grosfoguel, 2016; Martínez-Alier, et al., 2015, p. 67); el control del territorio por élites económicas con poder (Rodríguez-Lascano, 2017, p. 18); la falta de reconocimiento de los agroecosistemas tradicionales como reservorios importantes de la biodiversidad del país y del mundo (Boege, 2009); la erosión que ejerce la lógica lucrativa sobre la sociedad y la naturaleza y que destruye sistemas de reproducción complejos y más o menos estables (Bartra, 2009, p. 25); el desmantelamiento de las formas de vida campesina con tendencia creciente a la estandarización de los genotipos y los agroecosistemas.

Desde hace algunas décadas se empezó a reconocer la importancia de la conservación y la defensa del territorio por parte de las comunidades campesinas e indígenas (Toledo, et al., 2014; Toledo, et. al. 2019); y desde los estudios de género, se destacó el papel fundamental de las mujeres indígenas (Shiva, 1995; Martínez-Alier, 2015; Espinosa, 2009). Por otro lado, Bonano (2003) propone que las relaciones globales se llevan a cabo porque existen condiciones locales, simultáneamente, estas relaciones locales existen en función de situaciones lejanas que las contextualizan, en resumen, no se puede entender lo local sin considerar la dimensión global y viceversa.

Por lo anterior, todas las causas de la pérdida de la diversidad biocultural en Latinoamérica se manifiestan en realidades locales, por ejemplo, San Andrés es la comunidad de Cardonal que ocupa el primer lugar en migración internacional (García, 2018) y este fenómeno es una de las causas más importantes de la pérdida de los sistemas agrícolas en la comunidad porque como se ha visto en todos los capítulos, es dinámico y cambia las condiciones de la realidad local; es decir, articula relaciones globales y locales al mismo tiempo.

En cuanto a los sistemas productivos del maguey, gradualmente y de manera ascendente, van perdiendo importancia para las nuevas generaciones, difícilmente se interesan por practicar los conocimientos agrícolas de sus padres, abuelos, bisabuelos,

ya sea por la no rentabilidad, el “desinterés” o bien, porque el sector primario está vinculado a un ideario social generalizado de “penosidad”. Este es otro problema importante que enfrenta el cultivo del maguey: la pérdida ascendente de la cultura campesina magueyera o modo de vida otomí. De esta situación, opinan que: “el que se va allá tan joven [Estados Unidos] ya tiene sus nietos e hijos allá, ellos ya ni van a venir; los que están aquí sí saben trabajar [el maguey], los que están allá ya no, ya les gustó allá” (Lucía, entrevista en profundidad, 24 de julio, 2024). También se comentó:

“el maguey es sagrado porque da muchos beneficios, ahorita que los jóvenes salió [salieron] y ya no es su trabajo de eso, pero todavía viven unas cuantas personas grandes que se dedican a eso, lo planta cada año para que no se pierda porque si lo deja que no lo plante uno pues se acaba, porque hay unas milpas así, ya las que no están los jóvenes, falleció todos sus papás, sus abuelos, todo, pues se quedaron las milpas así, se terminaron los magueyes, ya no hay, el maguey solamente cada año, lo planta, lo limpia, entonces si ve que si hay, pero si nos [se] deja, pues ya no, aunque tenga su hijuelo, pero si ya no lo quita y lo trasplanta a otro lado, pues ya no, ya no crece, por eso, hasta ahorita, mucha gente que sí salió, ya nadie trabaja de eso, pero los que viven acá, todavía sí, estamos trabajando, lo plantamos, lo trasplantamos, allí mismo sale su hijuelo, luego lo trasplantamos para otro lado” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025).

Hay una relación directa entre la migración intensiva y la pérdida de variedades de maguey que ya no se han propagado (Reyes-Samilpa, et al., 2020, p. 286). Además, “si se nace en familias donde no se tiene la costumbre de raspar, entonces los jóvenes no aprenden los procesos, el uso ni la terminología” (Ramsay, 2004, p. 60). Se mencionó “la flor de golumbo delata el cuidado de la tierra” (Rosa, entrevista en profundidad, 16 de agosto, 2025); es decir, si en un terreno de la localidad se ven muchas flores de golumbo, significa que ya no están raspando magueyes y sugiere un posible abandono de las actividades agrícolas (Ver figura 28).

Los peligros de la reducción de la agrobiodiversidad incluyen: 1) la vulnerabilidad incrementada a ataques de insectos y enfermedades; 2) los efectos negativos en la nutrición humana, porque la oferta de la diversidad de alimentos se pierde aceleradamente; 3) el incremento de riesgos económicos; 4) la pérdida de la viabilidad de varios agroecosistemas, y 5) la reducción de la seguridad alimentaria. Lo más grave en una situación de cambio climático es que si se pierde el germoplasma de las plantas indígenas, se reducen las posibilidades de que las futuras generaciones puedan

utilizarlas, se dilapida el conocimiento humano acumulado y se ponen en riesgo a las comunidades rurales (Boege, 2008, p. 25) y en especial a las mujeres.

Figura 28: Terreno con flores de maguey o golumbos



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2025.

Pese a esta situación, se mantiene la esperanza, pues las *hñahñus* reconocen que la vida del migrante cada vez es más complicada, según cuentan, a partir de las deportaciones masivas que aumentaron con la política estadounidense del presidente Trump, ha causado que hombres y mujeres de la comunidad regresen, entonces, las socias puntualizan la importancia de continuar con la organización para que sus familiares deportados vuelvan y tengan una alternativa productiva local. Según García (2018) la mayoría de los que migran a Estados Unidos son hombres en edad productiva (25-35 años), lo que significa que las mujeres, niños, niñas y hombres y mujeres en edad adulta son lo que conservan-preservan los sistemas productivos y el vínculo comunitario de los que salen a trabajar a Estados Unidos.

En la actualidad, sobre todo al sur del Valle hay severos problemas ambientales: contaminación de aire, agua, destrucción del territorio, así como enfermedades crónico-

degenerativas vinculadas a la presencia de actividades industriales y extractivas (Tapia, et al., 2024). Específicamente, en la región que involucra al municipio de Cardonal los principales problemas ambientales regionales son el empobrecimiento de la diversidad de especies vegetales y animales, la contaminación de suelos y aguas, la erosión y la desertificación (Granados, et al., 2004, p. 118; García, et al., 1998). El deterioro ambiental también significa la pérdida de la biodiversidad (Boege, 2008, p. 15). En la siguiente figura se observa que en el cerro de una comunidad vecina a San Andrés se está extrayendo material para la construcción, generando presión constante y ascendente en este recurso.

Figura 29: *El cerro*



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2025.

Finalmente, el cambio en la alimentación es otra situación sumamente importante vinculada directamente al desuso de los productos derivados del maguey: la migración, el modo de vida “moderno” y la industria agroalimentaria hegemónica principalmente, han motivado nuevos patrones de consumo en la población, de allí que, como se dijo antes, “los niños ya no quieren el atole de aguamiel”. También las enfermedades como la diabetes es un problema frecuentemente escuchado en los testimonios, por ejemplo, se dijo “la gente de antes no tenía diabetes como ahora” afirmando que los cambios en

el consumo alimenticio no han favorecido a la salud de los habitantes de la comunidad. Por todo lo anterior, hay un reconocimiento de las epistemes indígenas como sistemas complejos de generación de conocimiento y aprovechamiento apropiado de los ecosistemas destacando el papel fundamental de las mujeres originarias y campesinas.

6.2.5 Proceso de elaboración de la miel de maguey a partir del aguamiel

El libre comercio, la globalización, la pauperización del sector rural, la desvalorización del sector agrícola y demás causas que ya se han abordado en todos los capítulos anteriores, generaron un modelo productivo agroalimentario dominante que impulsó a ciertos productores y productoras rurales a participar en otras actividades en la cadena de producción, como la transformación y la distribución de los productos. Este fue el caso de las mujeres *hñahñus* de LAM que se organizaron para transformar y comercializar la miel de maguey, debido al declive del consumo del pulque y los productos derivados del maguey. A continuación se presenta el proceso de elaboración artesanal de la miel de maguey por la cooperativa LAM.

6.2.5.1 Transporte del aguamiel. El proceso inicia con este paso. Cada socia raspa sus magueyes y se encarga de llevar el aguamiel al taller para procesarla el día que le toca trabajar a su equipo. Todas y todos los integrantes del equipo llevan cantidades distintas, para igualar los litros entre todos, se cuenta la cantidad total y se divide entre todos los miembros del equipo, pagan en efectivo los litros de aguamiel las personas que hayan llevado menos del promedio. Al tiempo que se mide, se cuela el aguamiel. En el pueblo, cuando se sabe que es temporada de que las compañeras trabajan, los mismos vecinos que no pertenecen al grupo llevan a vender su aguamiel a las cooperativistas, aunque se prioriza el que llevan ellas, pero normalmente aceptan comprar a las y los vecinos siempre y cuando el líquido cumpla con la calidad requerida. Entonces, la cooperativa LAM es una expresión social de mujeres que, además de conservar la cultura campesina con relación al maguey, fomenta la conservación de la planta en la comunidad a través de la compra del aguamiel que los vecinos llevan a vender al taller.

6.2.5.2 Lavado de los utensilios y el área de trabajo. Ya en el taller, antes de iniciar con el procesamiento del aguamiel, las compañeras lavan todos los utensilios que se

ocupan (jarras medidoras, cazos, coladeras, tinas, embudo, etc.) y el área de trabajo. Este es un paso que garantiza la higiene al momento de la elaboración del sirope. Para el aseo de los utensilios utilizan *xhité* de lechuguilla como estropajo y jabón natural, para que no deje aroma ni residuos plásticos y que la limpieza sea lo más natural posible.

6.2.5.3 Encendido del fogón. Hasta hace poco tiempo procesan el sirope de agave con leña, inicialmente aprendieron con ERRAC a procesar con gas y así lo habían hecho durante todo el periodo de vida de la organización, pero invertían demasiado dinero en este combustible, por lo que las socias decidieron intentar la recomendación de otro productor de sirope que les sugirió el uso del fogón. Ellas, por su cuenta, hicieron algunas pruebas y modificaciones a sus instalaciones. Inicialmente, tenían dudas de que la miel no quedara como hasta entonces, pero hicieron varias pruebas y ensayos y poco a poco adoptaron completamente este sistema de procesamiento (Ver figura 30). El día que cada equipo procesa, una persona tiene que estar al pendiente del fogón durante las cuatro o cinco horas de cocción del aguamiel. Cada socia es responsable de llevar cierta cantidad de leña.

Figura 30: Procesar con fogón



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2022.

6.2.5.4 Elaboración artesanal de la miel de maguey o sirope de agave. Una vez que ya se lavaron los utensilios, el área de trabajo y que está listo el fogón, se mide y se vacía el aguamiel en dos, tres y hasta cuatro cazos, dependiendo de los litros que tengan que procesar, como se ve en la figura 31.

Figura 31: El aguamiel ya en el cazo



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2022.

Desde que la salvia del maguey está lista y el cazo puesto en el fogón tienen que estar pendientes meneando constantemente (Ver figura 32). Dependiendo de la cantidad que estén procesando, es el tiempo que tarda en estar listo el sirope, pero un aproximado es de cinco horas para 80 litros si el día no está húmedo, si no, son seis o siete horas. La proporción de sirope es uno a diez, es decir, por cada diez litros de aguamiel se obtiene uno de miel de maguey. En época de lluvias sólo procesan si es muy necesario porque el tiempo que tiene que estar el aguamiel en el fuego para la concentración de azúcares aumenta considerablemente y peor aún con la leña húmeda. Por otra parte, cuando es época de sequías, también se recomienda procesar sólo si es necesario porque el aguamiel se hace “agria” más rápido por el calor y el rendimiento del maguey es menor.

Figura 32: Socias procesando el aguamiel



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo, 2024.

Actualmente la cooperativa tiene más de treinta años de experiencia en la preparación del sirope, antes, utilizaban un medidor de grados Brix (que es la escala para calcular la concentración de azúcar disuelta en un líquido en función de su densidad) para saber cuándo el sirope estaba listo, actualmente, con tantos años de experiencia, observación y práctica dicen que “ya hasta la mano ya siente, se siente al mover la miel cuando ya está, se siente más espesa, significa que ya está” (Alicia, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024). También observan que cuando ya casi está lista sale más espuma y se comenta que “ya no podemos dejar de mover porque se quema” (Alicia, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024) (Ver figura 33). Estos comentarios son importantes porque reflejan los conocimientos y la experiencia técnica que las *hñahñus* han adquirido en más de tres décadas de elaboración del sirope.

Figura 33: Sirope de agave



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

6.2.5.5. Almacenamiento. Cuando el sirope está listo, se procede a colar y almacenar en contenedores grandes. De los cuatro equipos hay un registro preciso de cuántos litros de miel de maguey tiene almacenado cada uno, listos para cuando haya un pedido. Si se almacena mucho tiempo el sirope se cristaliza por eso siempre están atentas y buscan equilibrio: cuando hay inventario, prefieren disminuir el procesamiento para que no se acumule el jarabe.

6.2.5.6 Limpieza final. Al final de cada jornada, es obligación del equipo que procesa dejar limpias las herramientas y el área de trabajo, como se observa en la figura 34. Hasta el momento no han tenido ningún inconveniente en temas de inocuidad.

Figura 34: Limpieza al final de la jornada



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, julio 2024.

6.2.5.7 Venta/Envasado. Finalmente, está la venta y se hace por dos canales, el más constante y que les ha dado mayor utilidad es la venta del sirope de agave a granel. Estos compradores utilizan la miel para la elaboración de otros productos, por ejemplo, está el caso de uno de sus clientes que elabora dulces típicos con una línea de productos veganos que es en donde utiliza el sirope para hacer barras de amaranto endulzadas con la miel de maguey. Sin embargo, las compañeras comentan que no son muy constantes los pedidos y precisamente ese es el reto, encontrar más clientes que generen un flujo constante y permanente de compra. La otra forma de comercialización es a través de clientes minoristas ya sea en ferias artesanales, encuentros de productores a nivel regional, etc. Para esto, antes envasan el producto y lo etiquetan

como se observa en la figura 35. Venden frascos en dos presentaciones, de 600 ml y 330 ml.

Figura 35: Envasado y etiquetado



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2022.

Hasta el momento el reto más importante para las y los cooperativistas es la comercialización, el ingreso inestable y a veces exiguo genera desánimo, pero al final la decisión es seguir y el sueño más importante que expresaron fue que el proyecto continúe, que las generaciones jóvenes se animen a dar seguimiento porque dicen “sufrimos mucho” por todo lo construido. “No dejan sus magueyes” dijo una joven hija de

una cooperativista haciendo referencia a que la gente grande de la comunidad se rehúsa a dejar la agricultura magueyera.

“Nos gustaría que los hijos que estudian les gustara, se incorporaran, pero no les gusta, no quieren porque no quieren trabajar el campo [...] hasta para sembrar los terrenos o plantar el maguey o ir a raspar ellos ya no quieren ese trabajo, ya no lo quieren, lo que ellos quieren es salir a trabajar y ver luego luego el sueldo, ya como que no quieren esperar, aquí el campo es esperar, por ejemplo, una mata de maguey penca larga de aquí hasta 12 o 15 años se ve la producción, ellos ya no quieren eso, la mayoría emigran a México, o cerca en donde está el balneario Tolantongo, muchos se van a trabajar, pero ya muy pocos los que quieren hacerle caso al campo, ya nomás nosotros de grandes, porque los jóvenes casi no, hay que estar allí rogándoles ayúdame a plantar los magueyes” (Verónica, entrevista en profundidad, 23 de julio, 2024).

Algunas instituciones gubernamentales, educativas y asociaciones han desarrollado proyectos para las compañeras, pero en ocasiones no se consideran realmente sus necesidades, su contexto, o bien, no hacen partícipes a otros actores para evitarles sobrecargas de trabajo y estos proyectos terminan siendo un obstáculo o una carga más para la organización. El señalamiento constante es que las mujeres salgan a promover más su producto y gestionar ventas, pero la realidad las sobrepasa, es decir, ellas no sólo son cooperativistas, sino que, como ya se ha discutido en los capítulos anteriores, también tienen roles de madres, esposas, abuelas, encargadas de la ciudadanía de su hogar (si el esposo o los hijos emigraron), de las faenas comunitarias, en la escuela, en los comités de salud y algunas, hasta responsables de las mayordomías. También ayudan o lideran los trabajos agrícolas de sus milpas, sus magueyes, etc. En medio de todo esto, también está la cooperativa, como una parte de todas las funciones sociales, políticas, económicas y culturales que realizan las *hñahñus*.

Algunas cooperativistas son mujeres adultas, pasan de los setenta años y casi no hablan español, por ello es complicado salir a promover la miel y gestionar más ventas, además de que se requiere de fondos para los viáticos, cosa que a veces no es posible. A sus familiares jóvenes (nietas, nietos e hijos) “no les gusta este trabajo” dicen, de hecho, casi todas tienen hijas o hijos trabajando en Estados Unidos quienes les dicen que “ya deje eso, ya para qué se cansa”.

Pese a todo, las mujeres contribuyen a generar autoempleo; todas son mujeres adultas que difícilmente encontrarían trabajo en otro lugar, conscientes de eso, aprovechan y valoran su organización. Habría que agregar que es un trabajo que ellas mismas adaptan a sus actividades cotidianas, es decir, amoldan el trabajo de la cooperativa a sus necesidades y no al revés, ellas son sus propias jefas y van a sus propios ritmos, quizá esto no concuerda con la lógica productiva capitalista, pero sí con sus necesidades e intereses. Ellas mismas reconocen su autonomía laboral, pues aceptan y valoran que pueden trabajar desde su comunidad, tienen voz y voto igualitario en las asambleas y su trabajo les permite participar en distintos ámbitos.

“estuve muy apegada a mis hijos, como que déjalos, no, yo no; como que me acostumbré a ese ritmo de trabajo [...] yo sentía que mi trabajo era un ratito, como que yo mi trabajo siempre ha sido así de que tengo un rato acá, otro allá, tengo tiempo para mi casa, eso me ha gustado, ese espacio, no he buscado un patrón de que, ¿por qué no llegaste? tú entras a las nueve ¿por qué no llegaste? Es que me enfermé, es que mi hijo, es que la reunión, eso como que no me gusta, eso es lo que más me ha detenido en el grupo, porque igual cuando nos toca trabajar martes, sábado o domingo, yo ya sé [...] siento que nadie te trae a las carreras de ¡hijole qué me va a decir mi patrón a qué hora llego! Eso desde siempre no ha sido mi fuerte [...] siempre me ha gustado buscar mi ingreso pero por lo que yo sé, eso me ha detenido en el grupo [...] a veces nos comunicamos entre las compañeras, sabes qué, tengo reunión en la escuela pero vengo temprano o yo ayudo a lavar [...] hasta uno agarra el trabajo de distracción” (Alicia, entrevista en profundidad, 16 de marzo, 2024).

Para Mies y Shiva (2014) la falsa idea de que los sistemas productivos basados en la diversidad son poco productivos se confronta con el principio de la diversidad que da forma al trabajo y a los conocimientos de las mujeres; estas autoras hablan de un cálculo alternativo de la productividad en un espectro amplio de la vida, que respeta la diversidad (social, natural, económica, etc.) en vez de destruirla. Concluyen que la supuesta “baja productividad” de los sistemas tradicionales de producción desde los indicadores productivos capitalistas no expresan una medida neutral y científica, sino una evaluación sesgada en favor de los intereses comerciales.

Si en las generaciones jóvenes de la comunidad hay un desinterés por suceder a sus familiares en la cooperativa significa también una respuesta a un sistema capitalista que promueve una producción desmesurada ligada a un consumo “moderno” y excesivo que falla al no contemplar el deterioro ambiental, la salud humana y de la naturaleza, que

abstrae el valor de los recursos ambientales, su insustituibilidad y las consecuencias que genera su daño. Esto no significa que no sea importante el reconocimiento social y monetario por el trabajo que realizan las socias de LAM, sino evidencia los límites de la lógica económica frente a sistemas sociales complejos que destruye e invisibiliza.

Las telecomunicaciones, el internet y los medios de transporte abren oportunidades para aumentar la comercialización de sus productos, pero en la realidad comunitaria de la cooperativa LAM hay carencias que limitan estas oportunidades, por ejemplo, no hay buena recepción telefónica, y la otra cuestión es que el sirope de agave pesa, por lo que los envíos por paqueterías se encarecen. A pesar de que la miel de maguey fue un alimento emblemático para las culturas prehispánicas del Altiplano, actualmente tiene poca fama y consumo. La alimentación *hñahñu* ha cambiado, los alimentos regionales progresivamente son desplazados por los industrializados debido a los efectos de las tendencias del sistema agroalimentario hegemónico y el consumo “moderno”, todo aunado a la fuerte influencia “gringa” y a las nuevas necesidades que trajo consigo la migración en la región (Cortés, 2014).

Pese a los problemas, las mujeres encuentran en la miel de maguey oportunidades importantes o ventajas de comercialización y consumo frente al pulque. Desde los años noventa del siglo pasado, cuando llevaban aproximadamente cuatro o cinco años elaborando miel, las mujeres de LAM explicaban a Gómez (1998) que “vender miel es una ventaja, a un litro le sacamos por lo menos: \$30. Es menos trabajo. Para ganar esa cantidad, necesitaríamos raspar, andar cargando y tener suerte de que nos compraran: ¡75 litros de pulque! ¡Imposible!” (p. 18).

Actualmente, otras ventajas son: 1) la miel de maguey es un alimento no perecedero a diferencia del pulque y da más tiempo para ser comercializado; 2) es una alternativa productiva local frente a los altibajos de la migración; 3) es un producto artesanal y orgánico, por lo que puede encontrar nichos de mercado que demandan estas especificidades; 4) es un alimento apto para el consumo de toda la familia (si no hay alguna restricción por enfermedad o alergia), en San Andrés comentan las mujeres que aunque se consume poco, se acostumbra a untar en el pan o en las tostadas de comal;

5) algunas personas de la misma comunidad recomiendan su consumo como remedio natural para la tos; y 6) frente a la decadencia del pulque, la miel es una alternativa que las mujeres *hñahñus* preservan y revitalizan para dar continuidad a la antigua cultura productiva magueyera junto con todas sus implicaciones.

Por otro lado, el jarabe de agave ha sido utilizado en la industria alimentaria principalmente como sustituto de azúcar por su bajo Índice Glucémico (IG) y poder edulcorante, dado que es 1,5 veces más dulce que el azúcar refinada (3/4 de taza de jarabe equivale a una taza de azúcar refinada), esto ha sido aprovechado para la elaboración de productos como galletas, pan tostado, barras de granola y otros productos de la industria que, dado el uso del jarabe, presentan un color más acentuado y mayor agrado para el consumidor en comparación con el azúcar (Huezcas-Garrido, et al., 2022).

La miel de maguey que elaboran las *hñahñus* del grupo LAM es un producto con especificidades e implicaciones territoriales y culturales milenarias; detrás de un envase de este jarabe hay todo un conjunto de interrelaciones que no rompen o dañan, sino que conservan y dan vida a los ecosistemas y a las distintas formas de vida campesina. Así, el consumidor deseable para este grupo es un nicho de mercado que se precia de la alimentación sofisticada y que logra captar, en la propia alimentación, la importancia de estas culturas y las oportunidades que ofrecen frente a la industria alimentaria hegemónica. Un consumidor deseable que reconozca la importancia de la conservación de la diversidad biocultural, que logre apreciar la cadena de producción responsable y no destructiva.

Afortunadamente en México hay diversidad de ejemplos de esta interacción territorial entre los ecosistemas, las culturas milenarias y la alimentación. Por mencionar sólo tres ejemplos emblemáticos, además del maguey y el pueblo *hñahñu* están: la miel de abeja melipona y la cultura maya; el cacao y los mayas; la vainilla y la cultura totonaca. De manera general, estas culturas ligadas a alimentos emblemáticos llevan milenios de aprovechamiento responsable y una observación atenta: ¿cómo ha sido el esfuerzo domesticador de las y los campesinos que lograron convertir en un alimento su entorno natural? ¿Cuántos milenios de observación, práctica, prueba y error ha implicado

alcanzar a domesticar alguna planta o animal para convertirlos en alimento? ¿Qué historia y sacralidad tiene tal o cual alimento?

Las tendencias del sector agroalimentario hegemónico a favor de la industria alimentaria (McMichel, 1998, 1999; Goodman, 1991) pintan un panorama difícil para productos como el sirope de agave elaborado por las mujeres *hñhañus*, sin embargo, hay intersticios, hay resistencias. Las especificidades, el valor patrimonial, el vínculo con el territorio, los sistemas agroecológicos implícitos, son características que hacen diferentes y únicos a productos como la miel de maguey y que pueden encontrar oportunidades importantes en los nuevos valores de consumo. Renard (1999) señaló “además de la distinción, el modelo de consumo emergente se desarrolla en torno a nuevos valores socialmente contruidos y compartidos, complementarios y a veces contradictorios entre sí, como son la salud, la seguridad alimentaria, la nutrición, la naturaleza, la autenticidad, la ecología por una parte, la comodidad, la facilidad, la adaptación a los nuevos modelos de vida por otra” (pp. 70-71). Esto conlleva a cualificar, reconocer y re-valorizar el significado social implícito en los productos emblemáticos con especificidades territoriales.

Es importante señalar que el consumo es incompleto o inexistente mientras no haya interés y una comprensión real del significado social-simbólico de estos productos con arraigo territorial, que más allá de un “estatus social”, representan una opción de consumo responsable. El sistema actual es hostil a las y los pequeños productores, debilita la autonomía y la cultura campesina, aleja, desmotiva y excluye a las y los campesinos y sus productos con vínculo territorial. Sin embargo, el trabajo, la organización y la capacidad de las y los campesinos de reconfigurar nuevos elementos para reafirmar la cultura propia han abierto más caminos para hacerle frente. Hasta aquí la discusión supuso una lectura más integral que permitió una valoración heterogénea de la miel de maguey elaborada por las mujeres de la cooperativa LAM.

6.3 La Artesanía: su importancia y sus implicaciones

De manera general, las artesanías son expresiones artísticas materiales de la experiencia colectiva de un grupo humano determinado, los artefactos son depositarios de la sabiduría histórica de la actividad cognitiva de las generaciones pasadas (Barquera

y Solares-Rojas, 2016, p. 31) así, el artesano internaliza y expresa, en cada pieza, la historia de un territorio y la vida cotidiana de un pueblo.

En el Valle del Mezquital hay distintas expresiones territoriales a través de las artes y en varios sentidos, epistémico, social, cultural y temporal, estos objetos también forman parte de un lenguaje de resistencia, de pervivencia de los elementos identitarios, del pensamiento colectivo y del saber-hacer de un grupo humano. Retomando la explicación de Ramírez y Arellano:

“Como producción cultural, el arte popular también expresa un sentido anticapitalista en su forma de producción, y en su sola permanencia que genera apreciación nostálgica; en ella expande su radio de acción y a pesar de que no muestra un potencial reivindicatorio inmediato, en cambio, lo expresa a través del tiempo, en una resistencia que puede tender a la universalidad, en cuanto desata una valoración cultural que se ha ido tejiendo con los siglos, y que se basa en la originalidad por sus propias diferencias [...]” (Ramírez y Arellano, 2009, pp. 85-86).

La cooperativa LFV lleva más de cinco décadas de organización, pero las artes que realizan son mucho más antiguas y han pervivido a través de ellas. Actualmente, las principales artesanías que elaboran son tres: 1) textiles con bordado tradicional *hñahñu*; 2) artesanías de fibra de maguey o ixtle, y 3) artesanías de carrizo. En las artes de fibra de maguey, el tejido de ayates de ixtle en telar de cintura es una de las expresiones artísticas más antiguas que aún pervive en el Valle y es uno de los objetos más emblemáticos que evidencian la relación entre el territorio, las mujeres y las artes, dicho de manera más específica, la relación entre el maguey, las *hñahñus* y el saber hacer.

La elaboración del ayate en telar de cintura tiene una tecnología y vocablos muy específicos en *hñahñu* (Ramsay, 2004, p. 58), y el saber-hacer no ha variado en al menos tres mil años (Reyes-Samilpa, et al., 2020, p. 285). Actualmente se ha ido perdiendo el oficio del tejido en telar de cintura y son las personas de avanzada edad quienes conservan y practican esta técnica (Reyes-Samilpa, et al., 2020, p. 272). En la cooperativa LFV sólo hay una compañera que aún teje en telar, principalmente ayates (Ver figura 36).

Figura 36: Compañera de LFV tejiendo un lienzo de ixtle



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2023.

La extracción de la fibra de maguey es otro saber-hacer que, a comparación de la importancia socioeconómica que tuvo en la época prehispánica y hasta el siglo pasado, hoy en día ya son pocas las personas que aún continúan con esta actividad. De hecho, en las dos cooperativas en estudio todas las mujeres han realizado artesanías de ixtle, pero con la técnica de gancho y comprando la fibra en manojo en el mercado de Ixmiquilpan o con algún vecino (a) que aún la extraiga. El hilado a mano con malacate es una actividad casi ritual que todas las artesanas de fibra de ixtle realizan, es muy común ver a las mujeres hilar en cualquier momento del día, en el transporte público, en las asambleas, en reuniones escolares, mientras caminan a tomar el autobús, sus manos siempre están trabajando como se observa en la figura 37. La primera fotografía es una compañera de LAM escuchando la asamblea y la segunda es una socia de LFV hilando en su casa.

Figura 37: Hilar ixtle



Fuente: fotografías propias, trabajo de campo 2023 y 2024.

Dada la preferencia actual de la técnica de gancho en vez del telar, las artesanías de ixtle que más realizan son esponjas de baño, monederos, bolsos, anillos, collares, etc. (Ver figura 38).

Figura 38: Esponjas de ixtle tejidas a gancho



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2022.

Con la llegada de los españoles se transformaron profundamente las artes antiguas, en el Valle del Mezquital, además de los textiles de ixtle hechos con telar de cintura, se sumaron los bordados con técnicas y materiales traídos por los europeos, con el tiempo

reapropiados por las mujeres para expresar la memoria de su pueblo y como medio para dar materialidad a la resistencia simbólica; una expresión colectiva, pero a la vez introspectiva del pensamiento femenino. Los bordados *hñahñus* del Mezquital se realizan con la técnica de hilván. Igual que el telar de cintura, el bordado lo realizan las mujeres, aunque en la actualidad, dicen que ya hay uno que otro hombre que lo hace. A diferencia del telar de cintura, el bordado es una actividad todavía muy presente en la cotidianidad y la economía femenina *hñahñu*.

Las mujeres bordan el mundo físico y abstracto que las rodea; del mundo físico están representaciones zoomorfas, fitomorfas y astros; del mundo abstracto bordan signos, señales, marcas y motivos geométricos, todo a partir de la cosmogonía y cosmovisión de su cultura. Esta diversidad no es excluyente, sino combina dos o más elementos, por ejemplo, en un solo motivo puede haber pájaros, estrellas y hojas (Barquera y Solares-Rojas, 2016).

El bordado es un medio a través del cual persiste la memoria colectiva y el saber-hacer a través de las generaciones; es un recurso artístico para dar a conocer, mantener, rememorar su narrativa. Por ejemplo, Barquera y Solares-Rojas (2016, p. 30) presentan unas grecas del bordado tradicional *hñahñu* que representan el camino recorrido por este pueblo durante el proceso de expulsión originado por la apropiación española de sus tierras. Otro caso es el emblemático bordado de aves o “pajaritos” típico del Valle del Mezquital (Ver figura 39). Portillo (2025) a partir del testimonio de la artesana Antonia Doñu de la comunidad de la Vega, señaló que la memoria histórica del pueblo se guarda el mito de que cuando las aves están de frente, simboliza armonía, pero cuando están de espaldas, simbolizan el momento cuando los otomíes *hñahñus* fueron desplazados del centro de México hacia el Valle del Mezquital por otros grupos de mayor poderío.

Figura 39: Bordado tradicional hñahñu



Fuente: Fotografía de Portillo (2025, p.42).

Lo que más recuerdan las bordadoras de LFV es que ha sido su sustento económico desde niñas y que gracias a esta actividad entraron a la cooperativa, transformando considerablemente su vida, en voz de ellas mismas:

“el bordado es parte de nosotros los originarios de este lugar, originarios, no somos indígenas, somos originarios de estos pueblos que aquí vivieron nuestros antepasados, son los vestuarios que ellos usaban, las muestras que ellos tenían. Al principio lo trabajé porque me gustó cómo se veían, el gusto de verlos, y ya más adelante, cuando me casé, fue el gusto de lo económico, porque me ayudó a cuidar y mantener a mi familia. Me ayudó desde la casa, con mi papá y mis hermanos, porque lo que yo ganaba pues yo le ayudaba en la economía. Pero es parte de nuestra cultura [...] la satisfacción de poder apoyar a mi esposo, comprar qué comer a mis hijos. Hubo tiempo en que pude comprar un par de zapatos a mis hijos, que estuvieran presentables en la escuela [...] también poder convivir con nuestra gente con mi idioma, con mis compañeras. La satisfacción de escucharnos, eso es lo bonito del bordado [...] mi familia es el fruto de las artesanías, de ser artesano, de amar lo que empecé a elaborar y pues he visto beneficios, el beneficio fue el salirme, el poder ser yo misma, poder compartir cosas buenas y bonitas con mis compañeras, escuchar lo que les pasa, un consejo, lo que me pasa a mí, yo les platico, ya compartimos, nos apoyamos, nos ayudamos, esa es la satisfacción” (Beatriz, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023) (Ver figura 40).

“para mí la artesanía es una ayuda para mantenerme. Antes bordaba, ahora ya no, ya no veo, ya sólo tejo mi *santhé*. Eso es lo que quisimos buscar, decían: tenemos que hacer algo mujeres, porque si no nos hacemos bolas y no hacemos nada” (Elena, entrevista en profundidad, 19 de diciembre, 2023).

Figura 40: Mujer de LFV en asamblea y bordando



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2023.

Según los relatos de las socias de LFV, el bordado también aparece como una actividad colectiva, acompañada, de aprendizaje mutuo, que requiere de la otra para poder pervivir; una actividad de resistencia vivida y construida por las *hñahñus* que da materialidad a su pensamiento; una actividad terapéutica que nace de la creatividad, del tiempo compartido, de unir, juntar, construir, crear, contar, observar, dar forma, es decir, que también involucra estados de introspección y otras dimensiones subjetivas.

Finalmente, está la artesanía de carrizo elaborada por el único hombre de 69 años que sigue en la cooperativa (Ver figura 41). Comenta que él aprendió este oficio ayudándole a un tío, porque en aquellos años sí había mucha demanda en la región de artesanías de este tipo. Era un trabajo que aunque complejo y laborioso (porque tenían que ir caminando a comunidades lejanas a cortar carrizos y cargarlos de regreso), la gente sí

compraba las piezas. Sin embargo, en la actualidad, ya quedan pocas personas que se dedican a esta actividad por la migración o porque ya no les interesa. Además hay muchas piezas que ya están en desuso, se mencionó que antes se hacían muchos pedidos de muebles de carrizo, pero hoy en día ya casi no hay demanda.

Figura 41: Compañero de LFV y su artesanía de carrizo



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

Por otro lado, el carrizo ya es un recurso escaso en la región, dijo el compañero que antes se protegía, se cuidaba, pero actualmente ha habido cambios de uso de suelo por la ganadería, la agricultura industrial, los canales de concreto⁹⁴, en resumen, la gente ya no quiere carrizos en sus terrenos, por lo tanto, ya no es tan fácil conseguirlos y los que hay se encarecen mucho. La inundación de Tula en septiembre del 2021 también afectó los pocos sembradíos de carrizo que había en la región “todo eso nos perjudicó, todos los carrizales los arrasó” (Esteban, entrevista en profundidad, 10 de enero, 2024).

⁹⁴ Aquí el compañero aclara que el carrizo crece bien a orillas del río porque la humedad hace que esté adecuado para trabajar, entonces, cuando se implementaron canales de concreto en la región quitaron todo, incluyendo las plantaciones de carrizo.

Según el artesano, su tío le enseñó todo acerca del oficio, por ejemplo, para cortar los carrizos se tiene que verificar que sea de calidad (grueso y largo) y además el día del corte es muy importante, debe de ser antes o después de la Luna llena para que se conserven bien: “la luna lo perjudica, si lo cortara usted en cuarto creciente o cuando la luna apenas está saliendo, el carrizo se pica, le entra gusano, no sirve; incluso en madera, un árbol, se corta [...] hay que ver la Luna si lo quiere conservar para algo especial [...] la gente de antes ya sabía, cuando iban a traer carrizo lejos, ya sabían primero ver la Luna para ir a la segura [...] mi mamá se iba caminando y cargaban los tercios en la espalda [...] hoy ya hay transporte, pero ahora el problema es que ya no hay carrizos” (Esteban, entrevista en profundidad, 10 de enero, 2024).

El compañero presiente que se va a terminar el oficio, él ha intentado enseñarles a sus sobrinos, pero sin éxito, ellos han buscado otras actividades más redituables como el comercio y el trabajo asalariado porque “el carrizo ya no es negocio, no se vende, ya para sostener una familia, ya no”. Ese mismo problema está en todo el sector porque “la gente no sabe valorar el trabajo artesanal, nunca se paga lo que debe de ser” concluyó.

Los saber-hacer del tejido en telar de cintura, el bordado y la artesanía de carrizo implican la memoria práctica y la etnomatemática, en otras palabras, a través de estos oficios los conocimientos matemáticos son puestos en acción a través de la percepción del espacio, el conteo, las secuencias, la simetría, la asimetría; todo un conjunto de conocimientos que se han aprendido en las “matemáticas prácticas” (Barquera y Solares-Rojas, 2016): “me ha enseñado la vida misma, aprende uno, porque no es lo mismo leerlo en los libros que poner las cosas en práctica” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024).

El sector artesanal comparte el tiempo y el espacio con otras actividades productivas; todas las y el artesano de la cooperativa LFV realizan múltiples actividades además de su oficio, como el comercio, la actividad agrícola, la cría de animales de traspatio y el trabajo asalariado. Una socia que es jubilada de profesora, artesana y campesina compartió: “siembro maíz, hace dos años que falleció mi esposo y yo continuo [...] allá está mi tiempo” (Mariana, entrevista en profundidad, 5 de febrero, 2024). La imbricación

entre la artesanía y otras actividades da cuenta de un proceso histórico de la tradición artesanal como un medio de resistencia, en constante re-valoración.

Paradójicamente, en la región hay casas enormes al estilo “gringo”, con dos o tres coches estacionados en la cochera que comparten espacio con los magueyes, los animales de traspatio, las milpas, haciendo evidente una dialéctica espacial interesante: casas grandes y lujosas, pero casi vacías, sólo moran los adultos mayores padres de los migrantes que las cuidan y que continúan raspando, tejiendo ixtle en telar, hilando el *santhe*, cultivando, bordando (Ver figura 42). En estas realidades aflora el dinamismo entre un pasado milenario del que perviven restos y el mundo de las nuevas generaciones presionados por un “desarrollo” ligado a la modernización, ambos en constante tensión y reconstrucción.

Para finalizar este capítulo, queda clara la creatividad, la sensibilidad y los valores sociales implícitos en los sistemas productivos tradicionales del maguey y que las mujeres *hñahñus* conservan; estos sistemas, además de generar servicios ambientales importantes, son manifestaciones sociales de otras maneras de producir que pudieran coadyuvar en los problemas globales del cambio climático, la contaminación y la pérdida de la diversidad. También se mostraron las formas femeninas de pensar y sentir el territorio a través del maguey, relacionado como una madre proveedora, como el futuro, el vínculo con sus antepasados, con la familia, la casa, el trabajo, el sustento, la cultura, el saber-hacer, la salud, el bienestar, la conexión con su propio modo de vivir, con lo sagrado. Conceptos, valores, dimensiones socio-afectivas y prácticas femeninas en las que se pueden encontrar respuestas a la catástrofe provocada por el productivismo. No sólo se resiste con recursos jurídicos y políticos, sino también guardando la semilla de estrategias productivas en donde emerge un sentido mucho más profundo de la vida y su cuidado.

Figura 42: Reconfiguraciones en el paisaje



Fuente: fotografía propia, trabajo de campo, 2024.

Es necesario generar acciones para revertir la amenaza latente de su pérdida y que el reconocimiento no se limite a los aportes utilitarios de las mujeres en relación con la conservación *in situ* de estos ecosistemas, sino un verdadero reconocimiento que priorice las necesidades, los intereses y las capacidades de las mujeres *hñahñus* que lideran estos proyectos; un reconocimiento como sujetas que han preservado las formas de sociedades antiguas asentadas en otros pensamientos y prácticas agrícolas y artísticas complejas, sofisticadas y que van mucho más allá de la lógica mercantilista, desarrollista y extractivista. Sin la existencia de las mujeres *hñahñus*, muchos de los conocimientos tradicionales se perderían. Sin embargo, la indiferencia familiar, comunitaria, regional y nacional ante todos los problemas que se enfrentan para evitar su pérdida genera desigualdades, porque recae en las mujeres y hombres *hñahñus* (principalmente adultos mayores) y en las infancias el peso de seguir preservando estas formas de producción ligadas a su cultura. Los tiempos son difíciles para sobrevivir, y

más para proyectos cooperativos como LFV y LAM, que hay que decirlo, han tenido muchos costos para las compañeras, pero al mismo tiempo demuestran los procesos selectivos de apropiación de nuevos o viejos elementos, como la organización productiva, para reforzar identidades y valores propios.

CONCLUSIONES

“Las palabras que no andan, no se vivan”

(Relatos del Viejo Antonio).

Se sabe que no hay conocimiento absoluto, la realidad es compleja y dinámica, requiere un ojo vigilante, siempre atento, siempre sensible. Algunas de las interrogantes con las que inició esta investigación fueron: ¿Cómo es que el sistema invisibiliza a las mujeres indígenas y campesinas? ¿Por qué gran parte de la experiencia social de estas mujeres es ininteligible y no reconocida? ¿Cómo es que el sistema estimula la *no-existencia* de organizaciones como LFV y LAM? ¿Cómo es que la construcción social hegemónica posiciona a las mujeres indígenas en una relativa jerarquía tan desventajosa frente a toda la estructura social? Estos cuestionamientos precisaron un análisis cuidadoso, aquí se presentaron algunos caminos para dar respuesta, pero para seguir caminando, las preguntas se contestan con más preguntas y hay muchos más caminos por recorrer.

Intentar comprender la vida de las mujeres originarias, y en particular, la vida de las *hñahñus* precisó una lectura compleja y cuidadosa que desentrañó añejas y nuevas discusiones, con ires y venires en la historia. Esta tarea implicó escuchar y compartir: escucharlas, escucharme, escucharnos; “no es posible *ir* a otra realidad sin aprender a *estar*, lo cual se convierte en un elemento fundamental epistemológico y metodológico” (Vázquez, 2022, p. 51) para el conocimiento situado. Palpar parte de su realidad, de sus pensamientos, de sus sentires y sus experiencias fue la guía central de las reflexiones de esta investigación.

Además, es fundamental mencionar el “detrás de cámara”, es decir, todo el conjunto de experiencias detrás de la investigación, el propio recorrido (Vázquez, 2022). Todas las vivencias encarnadas como investigadora durante el proceso; todo este bagaje práctico lleno de momentos satisfactorios, difíciles, inesperados, contradictorios; el conjunto de las estrategias, los viajes, las mediaciones, los recorridos reflexivos, las caminatas y las charlas informales que se tuvieron que hacer y que son muy importantes en el aprendizaje del hacer investigación. Esta parte, normalmente “invisibilizada”, también es fundamental en la lectura de un análisis en donde hay matices que sólo se descubren al

estar allí, sólo la realidad los muestra. Hubo momentos de todo, pero con una constante, las mujeres y los hombres *hñahñus* de ambas cooperativas, a pesar de que normalmente estaban ocupados (as), siempre vieron la manera de brindarme su tiempo en esos innumerables y valiosos encuentros, en todo momento me acompañaron, eso fue un pilar que me dio fortaleza a la hora de continuar con la investigación. Fue un honor compartir con ellas y ellos, gracias al proceso formativo que tuve a su lado aprendí, construí y desaprendí.

Esta investigación, asimismo, implicó una discusión epistémica que sacó a la luz posibles huecos comprensivos que generan una idea fragmentada de la realidad, con privilegios y opresiones para ciertas identidades, dependiendo de las jerarquías establecidas por el orden hegemónico. Es fácil escribir estas conclusiones, pero para entenderlas seriamente fue necesario esforzarse por comprender a las sociedades en términos de construcción de la realidad, de marcos de referencia y de representaciones sociales que generalmente reflejan las relaciones estructurales e institucionalizadas del poder.

Así, partiendo de un contexto situado y junto con los enfoques teórico-metodológicos congruentes, que en esta investigación fueron la teoría descolonial, los feminismos del Sur y los estudios de género principalmente, se abrieron nuevas oportunidades en la comprensión de los mundos de las mujeres rurales. Estas propuestas teóricas van tendiendo “los puentes necesarios entre realidad y pensamiento” (Cusicanqui, 2018, p. 38). La propuesta descolonial, por su parte, como un proceso deconstructivo-reconstructivo invita a “experimentar la realidad fáctica de la heterogeneidad” (Cusicanqui, 2018, p. 64). Por un lado, deconstruyendo las estructuras de dominación a partir de los procesos históricos y ontológicos de la “Latinoamérica colonizada” y todas sus implicaciones patriarcales, coloniales y neoliberales, y por otro, reconstruyendo la realidad desde el “lado oculto” que esconde la lógica hegemónica: “lo no dicho es lo que más significa” (Cusicanqui, 2010, p. 13). En toda la investigación se propusieron categorías que se fueron “desocultando” con el paso del quehacer investigativo en la misma realidad.

A su vez, los feminismos y los estudios de género problematizaron este proceso para, junto a las y los socios de las cooperativas LFV y LAM, ir comprendiendo los universos de las mujeres indígenas y campesinas; en este mismo ejercicio holístico de ir desocultando, restituyendo y potenciando su historia y su presente, pero a la vez ir avanzando en hacer visibles las desigualdades y los costos que sus luchas conllevan en medio de un presente nebuloso, dinámico, entre el desencanto y la afirmación, entre lo contrario y lo simultáneo. Todo esto como una afrenta a la deuda histórica que todas y todos tenemos con las mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares que con su vida cotidiana fuera de “la historia oficial”, de los reflectores, nos muestran la alteridad: “esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce” (Cusicanqui, 2010, p. 33). Estas mujeres han guardado esas categorías de pensamiento y acción con sus alcances para la sobrevivencia humana.

Entonces, gracias a las experiencias de las *hañhñus* junto con las metodologías teóricas, se evidenció su presencia multiespacial y multitemporal que no sólo involucra la dimensión reproductiva, sino productiva, política, epistémica, cultural, económica, simbólica, es decir, su ámbito de acción es amplio revelando su esencia y su presencia fundamental en el sostenimiento de la vida. Sin embargo, para evitar el “reconocimiento en la opresión” (Cumes, 2014), también se fueron develando las desigualdades que las intersectan para ir avanzando en expeler las estructuras de dominación.

Así, a lo largo de la investigación se fueron descifrando algunas categorías que dieron un entendimiento más extenso de la complejidad de las *hñahñus* en un amplio espectro de la realidad (Ver figura 43). De manera general, el capítulo tres mostró, a través de las experiencias de estas mujeres, cómo es que la amalgama de los mecanismos del orden patriarcal, colonial y neoliberal con incidencia global-local, posicionaron a las mujeres originarias en una relativa jerarquía desventajosa que justificaba y reproducía su dominación, convirtiéndolas en seres “despojables” y “no visibles”; a pesar de ello, las *hñahñus* de las cooperativas LAM y LFV, a través de la colectividad femenina y el *locus* compartido, lograron formar una organización productiva en un entorno adverso reafirmando su resiliencia: enfrentaron o sobrellevaron los desafíos de su contexto,

demostrando su capacidad adaptativa en respuesta a los retos que trajo y trae consigo el dinamismo de la realidad local-global. Al mismo tiempo, lucharon por ampliar sus oportunidades, por hacerse oír.

En el capítulo cuatro, esencialmente, se expuso cómo el orden patriarcal, colonial y neoliberal sistemáticamente demerita y sustrae el aporte económico y de cuidados de las *hñahñus*, no obstante, ellas han aprovechado los recovecos o las fisuras sistémicas para abrirse camino, reconstruirse y avanzar. En otras palabras, históricamente las mujeres de LFV y LAM han ido ganando terreno y subvirtiendo el orden a través de los actos cotidianos y gradualmente han ido reposicionándose y desafiando a las estructuras de dominación, todo en medio de costos muy altos para ellas. Este apartado también implicó reconocer otras dimensiones del trabajo reproductivo, remunerado y comunitario de las *hñahñus*, unido también a manifestaciones afectivas, de bienestar y de reproducción de la vida misma.

Figura 43: Aportes de las mujeres *hñahñus* y los costos ocultos

COSTOS OCULTOS Y ESTRUCTURAS DE DOMINACIÓN CONSTITUIDAS



En el capítulo cinco se expuso que el trabajo reproductivo, remunerado y comunitario asumido por las *hñahñus* no sólo imbrica dimensiones locales-regionales, sino se articula a dimensiones globales como el fenómeno migratorio internacional, es decir, se mostró que la raigambre sistémica expropia y se “amortigua” en este trabajo, generalmente no reconocido. A pesar de todo, las *hñahñus* son sus propios agentes epistemológicos de transformación social: en la medida en que la realidad lo va permitiendo, van generando cambios a través de sus experiencias, una epistemología colectiva femenina del hacer, de la acción, del diálogo cotidiano que, como explica Cumes (2014), conlleva batallas que poco a poco van retando a los imaginarios homogeneizadores, a los mecanismos orientados al respeto de las jerarquías impuestas por la esfera de poder; progresivamente van subvirtiendo la autoridad, golpeteando la estructura establecida. Con el fenómeno migratorio, las *hñahñus* van ganando espacios de participación a nivel comunitario (asambleas, cargos públicos, faenas), están resignificando el trabajo femenino y aunque no ha habido un cambio automático de las desigualdades sistémicas, ellas van negociando desde los límites. Casi todas las mujeres están inmersas en una diversidad de actividades y espacios de acción, la cooperativa es uno de ellos, pero no el único.

En el capítulo seis se evidenciaron algunas dimensiones femeninas *hñahñus* de vivir y construir el territorio en donde el maguey (en el caso de LAM) y la artesanía (en el caso de LFV) aparecen como elementos territoriales fundamentales para subsistir y resistir de forma material y simbólica, reafirmando la trascendencia del territorio como base o fuente de vida directamente ligado al bienestar de las *hñahñus* de ambas cooperativas. La vida de estas mujeres está enraizada en la naturaleza, en el paisaje, en la comunidad, en el maguey, en la artesanía, en el acompañamiento de sí mismas. Este capítulo también reafirmó la existencia de organizaciones productivas lideradas por mujeres originarias que manifiestan otras formas de producción, otras epistemes, otras maneras de organización; en general, otras formas productivas de relacionarse y estar en el territorio que responden a valores heterogéneos (ambientales, políticos, económicos, culturales, epistemológicos, por mencionar algunos) más allá de una lógica meramente

economicista y productivista. Esto es, las mujeres originarias acuerpan formas de resistencia y potencial transformador ligado a su cultura y su territorio. Sin embargo, estas iniciativas en vez de florecer luchan por sobrevivir en medio de un contexto ciego y sordo a sus formas de vida.

El último capítulo también hizo énfasis en que uno de los retos más importantes es no cargar el peso del conservacionismo en las mujeres originarias, sino deconstruir las estructuras opresivas y, al mismo tiempo, hacer visibles sus esfuerzos por conservar las semillas de otras formas de vida que son la base de su subsistencia. También se concluyó que es fundamental potenciar estas perspectivas femeninas *hñahñus* de pensar, sentir y vivir el territorio, unidas a una cultural ambiental y productiva más respetuosa con la vida, junto con todas sus implicaciones frente a las crisis actuales. A nivel general, se llegó a la comprensión de que la misma heterogeneidad de la realidad está circunscrita también por el territorio, por la naturaleza circundante, por las distintas formas de comprensión de las fuerzas naturales, por el deseo de la sobrevivencia, por la palabra y la oralidad, por las necesidades diarias, todo esto y más, en conjunto, van moldeando los modos, las formas de estar en el mundo: no es posible tapar esta diversidad con sólo una forma de hacer ciencia y arte.

Se evidenció hasta el cansancio que el sistema en el que vivimos es hostil a las y los pequeños productores, debilita la autonomía y la cultura campesina, aleja, desmotiva y excluye a los pueblos indígenas y campesinos y sus productos con vínculo territorial, pero con una intersección aguda en el caso de las mujeres indígenas y campesinas. Además, el análisis develó la multitemporalidad de la diversidad social del territorio en donde realidades que provienen de sociedades antiguas están en estado contencioso, ambivalente, entre un anacronismo y una interpenetración con las realidades moderno-capitalistas-coloniales. Sin embargo, el trabajo, la organización y la capacidad (en este caso) de las campesinas *hñahñus* de reconfigurar nuevos elementos para reafirmar la cultura propia y la búsqueda del bienestar, han abierto más caminos para hacerle frente.

A nivel comunitario dejan y aportan su experiencia colectiva (principalmente a las generaciones jóvenes) sobre cómo generar estrategias productivas locales “otras”,

enmarcadas en el respeto de su cultura y la revalorización del maguey y de los oficios artesanales tradicionales que reflejan su historia, cultura e identidad *hñahñu*. Estas expresiones femeninas de lucha y resistencia son pasados y presentes todavía no digeridos completamente por la lógica hegemónica. Aun así, en el estado contencioso, pero a la vez inmersivo en el que se encuentran de cara al sistema, es necesario asumir la responsabilidad colectiva que propicie la participación de otros actores comunitarios, instancias gubernamentales, instituciones educativas, de la sociedad civil e ir apoyando, fortaleciendo a estas resistencias femeninas.

Quedan retos importantes frente al devenir del cambio climático, de las guerras, del extractivismo generalizado, de un mercado financiero desmesurado, de sociedades utilitarias, de un patriarcado modernizado, de la violencia agravada frente al crimen organizado. A pesar de todo, las mujeres indígenas y campesinas están resistiendo desde lo que se quiere, tiene y puede, concretamente las *hñhañus* han logrado reconfiguraciones socio-territoriales, productivas, culturales, políticas, económicas y de género a partir de la organización productiva y auto-formativa. Empero, queda estar atentas, atentos, apostar por análisis que realmente tengan una comprensión profunda e integral de estas realidades; “ver” lo que no está enfocado en la lente de la lógica hegemónica permite ir madurando los pensamientos para enfrentar los desafíos de una manera más congruente con la búsqueda del bienestar de las mujeres indígenas, campesinas.

Finalmente, en la vida diaria, en los actos cotidianos de estas mujeres se esconden los matices de la complejidad de la realidad “en sí mismas”, sus historias de vida, sus experiencias no son pasados comunes y corrientes, son experiencias encarnadas, sentidas y padecidas en cuyos cuerpos se ha cargado el peso de las desigualdades raciales, patriarcales, neoliberales y otras tantas. Sus valiosas experiencias nos ayudan a descubrir otras dimensiones de la realidad que conllevan ya la alternativa sistémica; a develar procesos históricos que generan desigualdades, a comprender y transformar la carga opresiva: tenemos esta deuda con ellas.

7.- LITERATURA CITADA

- Adichie, C. (2018). *El peligro de la historia única*. Editorial Literatura Random House
- Aguilar-Sánchez, G. y González-Vizcarra, R. (2019). Zonas con potencial para el Pago de Servicios Ambientales en el Valle del Mezquital, Hidalgo. En: *Revista de Estudios Andaluces* (REA). Núm. 38. Pp. 162-184.
- Alberti, P., Hernández, M., Salcido-Ramos, B. y Real, N. (2014). Género, economía del cuidado y pago del trabajo doméstico rural en Jilotepec, Estado de México. En: *Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Vol. 11, Núm. 3 pp. 379-400
- Appendini, K. (1995). La transformación de la vida económica del campo mexicano. En: Prud'homme, J., Appendini, K., Bartra, A. y Grammont, H. (coords.). *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*. Pp. 31-104. México. Plaza y Valdés Editores.
- Appendini, K. (2002). La perspectiva de género en la teoría económica y en los estudios de desarrollo. En: *Revista Umbrales*. CIDES-Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- Arias, P. (2016). El trabajo femenino, del permiso a la obligación. En: *Revista Papeles de Población*, vol. 22, núm. 90.
- Arizpe, L. (1989). *La Mujer en el Desarrollo de México y de América Latina*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México.
- Arroyo, V. (2020). Educación matemática y enseñanza para la comprensión: el caso de la cultura hñahñu. En revista *Articulando e Construyendo Saberes*, núm. 5.
- Aubry, A. (2011). Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En: Baronnet, B., Mora, M. y Stahler-Sholk, R. (coordinadores). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. CIESAS, UAM Y Universidad Autónoma de Chiapas. Pp. 59-78.
- Barkin, D. (2004). Una estrategia para crear nuevos beneficiarios del comercio mundial. En *Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo* [online], Vol. 1, núm. 1, (pp. 35-52). Colegio de Postgraduados.
- _____ (2006). Reconsiderando las alternativas sociales en México rural. En revista *Polis*, núm. 15. URL: <http://journals.openedition.org/polis/4982>

- _____ (2012) Hacia un Nuevo Paradigma Social. En *Revista Polis. Revista Latinoamericana*, (33). URL: <http://journals.openedition.org/polis/8420>
- Barkin, D. (2004), Una estrategia para crear nuevos beneficiarios del comercio mundial, en *Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Vol. 1, núm. 1, (pp. 35-52). Colegio de Postgraduados.
- Barkin, D. y Rosas, M. (2006). ¿Es posible un modelo alternativo de acumulación?, en *Revista Polis, Núm. 13*. Universidad Bolivariana, Chile.
- Barkin, D., Sánchez, A., Esquivel, A., Carcaño, E. y Armenta, W. (2019). Sujeto revolucionario desde la comunidad y sus modalidades de transformación. En: *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, año.14, núm. 27 (35-77). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Bartra, A. (1995). Los nuevos campesinos. En: Prud'homme, J., Appendini, K., Bartra, A. y Grammont, H. (coords.). *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*. México. Plaza y Valdés Editores.
- _____ (2007), Hacia una agenda para el debate rural. En: *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios*, núm. 26 y 27 (pp. 141-148). Centro Interdisciplinario de Estudios Agrarios, Buenos Aires, Argentina.
- _____ (2009), Fuego Nuevo: Paradigmas de repuesto para el fin de un ciclo histórico. En: *revista Veredas*, no. 18 (pp. 7-37). Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- _____ (2010), Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. En *Memoria, Revista de Política y Cultura*, no. 248 (pp. 4-13).
- _____ (2013). Crisis civilizatoria, en Ornelas, R.; Bartra, A.; Ceceña, A.; Esteva, G. y Holloway, J. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, pp. 25-71. UNAM.
- _____ (2014), *El hombre de Hierro. Límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis*. UACM-UAM-X. Editorial Itaca, Ciudad de México.

- Barquera, E. y Solares-Rojas (2016). Conocimientos matemáticos involucrados en la producción de bordados de la cultura Hñahñu: un análisis semiótico-didáctico. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 9(1). Pp. 26-48.
- Benería, L. (1999). Mercados globales, género y el hombre de Davos. *En: Revista Feminist Economics*, Vol. 5 (3).
- Boege, Eckart (1989). *La lucha por la tierra de las comunidades otomíes en el Valle del Mezquital*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Boege, Eckart (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- _____(2009). Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz. *Revista Ciencias*, núm. 92-93, pp. 18-28. UNAM
- Bonanno, A. (2003). "La globalización agroalimentaria: elementos empíricos y reflexiones teóricas" en ALARSU *Nueva época. Análisis latinoamericano del medio rural*, núm. 4, p. 243-264.
- Bonfil Batalla, G. (1988). La teoría del control cultural en los estudios étnicos. *Anuario Antropológico*, núm. 86, (pp. 13-56). Universidad de Brasilia.
- Cahuich, M. (2002). Fluctuaciones demográficas vividas en comunidades otomíes de la parroquia de Chilcuautila, valle de El Mezquital. En: Brambila, R. (coordinadora), *Episodios novohispanos de la historia otomí*. Instituto Mexiquense de Cultura- Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Canabal, B. y Martínez, C. (1973). *Explotación y dominio en el Mezquital*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios del Desarrollo, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cardoso, F. y Faletto, E. (1967). Dependencia y Desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú.
- Carrasco, C. (2006). La paradoja del cuidado: necesario pero invisible. *En: Revista de Economía Crítica*, Núm. 5, pp. 39-64.

- Carrasco, P. (1950). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Edición Facsimilar de la de 1950. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carrasco, P. (1979). *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos*. Gobierno del Estado de México.
- Castillo, S. y Berrocal, L. (2010). Las comunidades agroartesanales del asentamiento de Tepetitlán, Hidalgo. Una evaluación teórico-metodológica de la “arqueología de las comunidades”. En: Moragas, N. y Morales, M. (coordinadores). *Estudios de Antropología e Historia. Arqueología y patrimonio en el estado de Hidalgo*. UAEH. Pp. 123-144.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárq hujnnuico. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez y Grosfoguel editores). Siglo del Hombre Editores, Colombia.
- Cejas, M. (2022). Políticas del encuentro y su poder transformador en la investigación. “(Dis) Locando el Apartheid como estrategia descolonial en los relatos epistolares de Lilian Ngoyi. En: *Cejas, M. y Galindo, A. (coordinadoras). Mujeres desde el Sur. Poéticas del encuentro con Asia y África*. Universidad de Monterrey, UAM-X e ITACA.
- CEPAL (2021). Repositorio de información sobre uso del tiempo de América Latina y el Caribe. Disponible: https://oig.cepal.org/sites/default/files/c2100833_web.pdf
- Collin, L. (2012). *Economía Solidaria ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* El Colegio de Tlaxcala, A. C., México.
- CONEVAL (2024). *El CONEVAL presenta el sistema de indicadores sobre pobreza y género en México 2016-2022*. Recuperado el día 03 de enero del 2025 de: https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2024/Comunicado_03_Sistema_Indicadores_Pobreza_Genero.pdf
- CONEVAL (2025). *Indicadores de desigualdad en mujeres indígenas*. Serie 2016-2022. Recuperado el 03 de enero del 2025 de: https://sistemas.coneval.org.mx/SIDS/Serie2016-2022/Acceso-grupos-poblacion/mujeres_indigenas

- Coraggio, J. (2009), Los caminos de la economía social y solidaria. En: *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, No. 33 (pp. 29-38). Flacso, Ecuador.
- Corasio, A. (2009). Feminismo latinoamericano: imperativo ético para la emancipación. En: Girón, A. (coordinadora). *Género y globalización*, pp. 229-252. CLACSO, Buenos Aires.
- Cortes, D. (2014). *Participación de los jóvenes hñahñú en las comunidades de origen en el contexto de migración del Valle del Mezquital, Hgo.* [Tesis doctoral]. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Doctorado en Ciencias Sociales, UAM-X.
- Cortés, D., Granados, J. y Quezada, M. (2020). La migración internacional en Hidalgo: nuevas dinámicas y actores. En: *Revista Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. XX, Núm. 63, pp. 429-456.
- Cumes, A. (2007). Las mujeres son “más indias”, género, multiculturalismo y mayanización. En: Bastos, S. y Cumes, A. (coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. FLACSO CIRMA Cholsarnaj, Guatemala.
- _____ (2008). La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo. Bastos, S. (coordinador) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. FLACSO/OXFAM.
- _____ (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. En: *Revista Anuario de Hojas de Warmi*, núm. 17, pp. 1-17. Revistas científicas, Universidad de Murcia.
- _____ (2014). *La “India” como “Sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* [Tesis doctoral]. CIESAS, México.
- _____ (2018). *Amicus curiae*. Análisis antropológico y de género en el caso de violación sexual contra niña mam y su resolución con base en el derecho comunitario indígena. *Desacatos*, núm. 57, pp. 180-195.
- _____ (2021). Feminismo indígena: “El patriarcado no se puede entender sin el colonialismo”. Entrevistada por Maricel Drazer para DW. Disponible en: <https://www.dw.com/es/feminismo-ind%C3%ADgena-el-patriarcado-no-se-puede-entender-sin-el-colonialismo/a-56578883>

- Criterio (31 de enero del 2024). Intentan secuestrar al delegado de Cardonal. *Grupo Editorial Criterio Hidalgo*. Noticia disponible en: <https://criteriohidalgo.com/noticias/regiones/intentan-secuestrar-a-delegado-de-cardonal>
- Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos, pero no Vencidos*. Editorial Hisbol, La Paz, Bolivia.
- _____ (2010). Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo. En: *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, pp. 111-132. Bolivia. La mirada salvaje. La Paz: Editorial Piedra Rota.
- _____ (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Editorial Retazos y Tinta limón Ediciones.
- _____ (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.
- Cusicanqui, S., Domingues, J.; Escobar, A.; Leff, E. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Revista Cuestiones de Sociología*, núm. 14.
- Dávila, M. (2021). *Las hijas de Mayáhuél, historia de las mujeres y el pulque*. En: *Memorias del 7º Congreso Nacional del Maguey y el Pulque*. México.
- Díaz, F., Díaz, F. y Filardo, S. (2005). Conocimiento local y tecnología apropiada: lecciones del Alto Mezquital mexicano. En: *Revista Alteridades*, Núm. 29, pp. 9-21. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.
- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México. Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (coord.) y Rodríguez, C. (2002). Para ampliar el canon de la producción. *Producir para Vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. (pp. 15-61). Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
- Deere, C. D. (2002). ¿Qué diferencia resulta de la perspectiva de género? Repensando los estudios campesinos. En: *Revista umbrales*, 11, pp. 163-188. CIDES-Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.

- Díaz, M. y Cruz, A. (1998). *Nueve mil años de Agricultura en México. Homenaje a Efraím Hernández Xolocotzi*. Grupo de Estudios Ambientales. Universidad Autónoma Chapingo.
- Dussel, E. (1979). *La filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, Colombia.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial el perro y la rana. Venezuela.
- Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México*. Diversidad de rutas y cruce de caminos. División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-X, México.
- _____ (2010). Mujeres indígenas y territorios. En: Rodríguez Wallenius, C. (coord.). *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*. UAM-X. México. Pp. 25-47.
- _____ (2011). Feminización de lo rural y políticas públicas. Nuevas realidades, viejas políticas. En: Novelo, F. (coordinador). *La UAM ante la sucesión presidencial. Propuesta de política económica y social para el nuevo gobierno*, p. 449-175. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- _____ (2015). Metiendo la cuchara. Mujeres rurales y crisis alimentaria. En: Madera, J., Garrafa, O., Rivera, K., Real, M. (Coords.) *Estrategias organizativas y de reproducción para el desarrollo local*. Pp. 161-191. Juan Pablos Editor. Universidad Autónoma de Nayarit, México.
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial UC Universidad del Cauca
- Estrada, M. (2001). Cambio climático global: causas y consecuencias. En: *Revista Notas*, núm. 16, pp. 7-17.
- Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Editorial Nuestro Tiempo, S. A., México.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid, España.

- _____ (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Editorial Tinta Limón, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- Florescano, E. (1997). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Nuevo Siglo Aguilar, México.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo veintiuno editores, Argentina.
- Fournier, P. (1995). *Etnoarqueología cerámica otomí: maguey, pulque y alfarería entre los hñahñu del Valle del Mezquital* [Tesis de Doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM].
<https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/ppt1997/0225267/0225267.pdf>
- _____ (2007). *Los hñahñu del Valle del Mezquital: maguey, pulque y alfarería*. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Fournier, P. y Mondragón, L. (2012). Tepetitlán: historia socio-ambiental de una comunidad otomí del Valle del Mezquital. *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, Nueva Época*, 1(2) pp. 100-138.
- Franco-Pellotier, V. (1992). *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad otomí del Valle del Mezquital*. CIESAS. Colección Miguel Othón de Mendizábal.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Tierra Nueva, Uruguay.
- Galinier, J. (1990). *La Mitad del Mundo. Cuerpo y cosmos en los Rituales Otomíes*. Instituto Nacional Indigenista y Centro de Estudios Mexicanos y Mesoamericanos, UNAM, México, D. F.
- García, F. (2018). Reintegración de los migrantes otomíes retornados de los Estados Unidos a la comunidad de origen. El caso de San Andrés Daboxtha, municipio de Cardonal, Hidalgo [Tesis de Maestría]. UAEH, <http://dgsa.uaeh.edu.mx>
- García, S., Eloy, L. y Cárdenas, O. (1998). *Desarrollo Autogestivo en comunidades del Valle del Mezquital. La experiencia de la SEDAC-COVAC*. Red de Gestión de Recursos Naturales, Fundación Rockefeller. México.
- García, R. (2014). La economía indígena y el maguey en el centro de México: antes y después de la conquista española. *Estudios de la Cultura Otopame* (pp. 107-134). Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

- Gargallo, F. (2007). Feminismo Latinoamericano. En: *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, núm. 28, pp. 1-9. Caracas, Venezuela.
- Garzón, T. (2016). En el mundo de las hackers. Discurso, mujeres y los trazos de la mano zurda. En: De la Peza, M. y Rufer, M. (coordinadores). *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. Pp. 229-249. Editorial Itaca. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- _____ (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. En: *Revista Descentrada*, vol. 2, núm. 2, pp. 1-13. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Investigaciones de Género, Universidad de La Plata.
- GEH Gobierno del Estado de Hidalgo (1988). *El maguey, árbol de Las Maravillas*.
- GEH Gobierno del Estado de Hidalgo (2006). Plan Municipal de Desarrollo del Municipio de Cardonal, Hidalgo.
- Gómez, E. (1998). *Historia del Grupo Milpa Maguey Tierno de la Mujer. San Andrés Daboxtha, Cardonal. Ixmiquilpan, Hidalgo*. Enlace Rural Regional, Asociación Civil. México.
- González, S. y Majorro, M. (2011). De la victimización a la agencia: denuncia de la violencia conyugal por mujeres en ocho regiones indígenas de México. En: Tepichin, A. (coordinadora). *Género en contextos de pobreza*. Centro de Estudios Sociológicos, PIEM, El Colegio de México.
- Goodman, D. (1991). "Some recent tendencies in the industrial reorganization of the Agri-food system". En: Friedland, W., Bush, L., Buttel F., Rudy, Al., eds. *Toward a new political economy of agriculture*. Westview Press, p. 37-64.
- Grammont, H. (2004). La nueva ruralidad en América Latina. En: *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. Especial. Pp. 279-300. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.
- Granados-Sánchez, D.; López-Ríos, G. y Hernández-Hernández, J. (2004). Agricultura nhanñhu-otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo. *Revista Terra Latinoamericana*, 22(1), pp. 117-126
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa

Santos. *En: Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Pp. 97-108. "Actas del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)" del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), que tuvo lugar en Barcelona los días 26-28 de enero de 2011.

_____ (2012). El concepto de "racismo" En Michael Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Revista Tabula Rasa*, núm. 16. Pp. 79-102.

_____ (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. En: *Revista Tabula Rasa*, núm. 19 (pp. 31-58). Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

_____ (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Revista Tabula Rasa*, no. 25. Pp. 153-174.

Grosfoguel, R. y Ochoa, K. (8-10 febrero del 2016). Transculturalidad, sesión 1. Primer Coloquio Internacional sobre Transculturalidad, Pensamiento y Estéticas Descoloniales, GLEFAS-UAM-A, México. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=PD2MrP5_0U4

Guerrero, R. (1983). *Los Otomies del Valle del Mezquital (Modos de vida, etnografía y folckore)*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro Regional de Hidalgo.

Hernández, A. (2023). El uso negado de la lengua hñahñu en la escuela. En: *Revista Mexicana de Historia de la Educación*, Vol. 11, núm. 21, pp. 175-193.

Hernández, R. (2010). Violencia de Estado y violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México. En: *Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre*, (57), 86-98.

Hernández-Xolocotzi, E. (1971). *Exploración etnobotánica y su metodología*. Colegio de Posgraduados. Escuela Nacional de Agricultura, Universidad Autónoma Chapingo.

- _____ (1985). *Biología Agrícola. Los conocimientos biológicos y su aplicación a la agricultura*. Compañía Editorial Continental, S. A. de C. V. México.
- Hekking, E. (2002). Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñáñho. En: *Estudios de Cultura Otopame. Y. Lastra y N., Quezada (eds), (pp. 221-246)*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Indígenas UNAM, México D. F.
- Hidalgo, F. (2020). Contextos y tendencias de las agriculturas en Latinoamérica actual. En: Hidalgo, F., Houtart, F. y Lizárraga, P. (editores), *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*. Pp. 67-86. CLACSO.
- Horcasitas, A. y Lobo, F. (28 de septiembre del 2023). Buscar entre el dolor y la esperanza: fosas clandestinas en México entre 2020 y 2022. *Nexos*. Disponible en: <https://redaccion.nexos.com.mx/buscar-entre-el-dolor-y-la-esperanza-fosas-clandestinas-en-mexico-entre-2020-y-2022/>
- Huezcas-Garrido, L., Alanís-García, E., Ariza-Ortega, J. y Zafra-Rojas, Q. (2022). Subproductos de interés nutricional y funcional de Agave salmiana. *Revista chilena de nutrición*, 49(2), pp. 250-262.
- IMCO, (2022). Brecha salarial de género. Centro de Investigación en Política Pública. Consultado el 16 de enero del 2025. Disponible en: <https://imco.org.mx/brecha-salarial-de-genero/>
- INEGI, (2024). Cuenta satélite del trabajo no remunerado de los hogares en México (CSTNRHM) 2023. Consultado el 10 de enero del 2025. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/CSTNRHM/CSTNRHM2023.pdf>
- IPCC. (2021). Cambio climático 2021. Bases físicas. Resumen para responsables de políticas. PNUMA, OMM.
- Izquierdo, M. (1998). *El malestar en la desigualdad*. Editores Cátedra.
- Jiménez, P. (2021). Pulque Rojo: apuntes sobre la nota roja periodística y el pulque. En: *Memorias del 7º Congreso Nacional del Maguey y el Pulque*. México.
- Kay, C. (2009). "Estudios Rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?", en *Revista Mexicana de Sociología*, Núm.4, pp. 607-645, UNAM, México.

- Leff, E. (1998). *Riqueza, pobreza y desarrollo sustentable*. Editorial Jus y Centro de Ecología y Desarrollo. México.
- _____ (2004). *Racionalidad ambiental. La reappropriación de la naturaleza*. Siglo XXI Editores, México.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, núm. 9. Pp. 73-101.
- _____ (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En: *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140.
- Luna, L. (2017). Despojo y emociones femeninas híbridas en la emigración a los Estados Unidos de Norteamérica. En: *Revista interdisciplinaria de Estudios Sociales. Núm. 16*, pp. 65-102.
- McMichael, P. (1998). "Globalización monetaria y estatal: reestructuración agroalimentaria al fin del siglo", en *Memoria de sesiones plenarias del V Congreso Latinoamericano de Sociología Rural*. Chapingo, 1998, p. 125-158.
- McMichael, P. (1999). "La política alimentaria global". *Cuadernos Agrarios*, núm. 17. México, p. 9-28.
- Marañón, B. (Coord.). (2019), "Hacia una caracterización no eurocéntrica de la crisis global actual del patrón de poder colonial-moderno y la solidaridad económica". *La Economía Solidaria en México* (pp. 23-39). Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.
- Marañón, B. y López, D. (2013), "Una propuesta teórico-metodológica crítica para el análisis de las experiencias populares colectivas del trabajo e ingresos. Hacia una alternativa societal basada en la reciprocidad". Marañón, B. (coord.), *La Economía Solidaria en México* (pp. 25-57). Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.
- Marcos, S. (2010). *Tomado de los Labios. Género y Eros en Mesoamérica*. Ediciones Abya Yala, Quito. Ecuador.
- _____ (2011). En sus propios términos: reflexiones para una epistemología decolonial. En: *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (Tomo II). Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima. CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.

- Martínez-Alier, J., Sejenovich, H., & Baud, M. (2015). El ambientalismo y ecologismo latinoamericano. En: *Gobernanza ambiental en América Latina*, Pp. 39-72.
- Medina, A. y Quezada, N. (1975). *Panorama de las artesanías Otomíes del Valle del Mezquital. Ensayo Metodológico*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- Mendoza, S. (1999). Estructura y relaciones familiares ante la migración de los padres y jefes de familia a los Estados Unidos 1986-1997. Estudio de caso del Maye, Ixmiquilpan, Hidalgo [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.
- Mies, M. y Shiva, V. (2014) *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Editorial Icaria. España.
- Mignolo, W. (2010), *Desobediencia epistémica: retórica de la Modernidad, lógica de la Colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, Argentina.
- Mohar, L. M. (1987). *El tributo mexicana en el siglo XVI: análisis de dos fuentes pictográficas*. CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata. México.
- Monser, C. (1991). La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género. En: Guzmán, V., Portocarrero, P. y Vargas V. (Comps.). *Una nueva lectura: género en el desarrollo*, Lima: Flora Tristán Ediciones.
- Mora, M. (2013). La criminalización de la pobreza y los efectos estatales de seguridad neoliberal: reflexiones desde la montaña, Guerrero. En: *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, 7(2), 174-208.
- Moreno, B., Garret, M. y Fierro, U. (2006). *Otomíes del Valle del Mezquital. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, D. F.
- Montoya, R. (26 de enero del 2024). Identifican uno de tres cuerpos hallados en una mina abandonada en Hidalgo. La Jornada. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/noticia/2024/01/26/estados/identifican-uno-de-los-3-cuerpos-hallados-en-mina-abandonada-en-hidalgo>

7592#:~:text=La%20Procuradur%C3%ADa%20General%20de%20Justicia,mujer%20que%20estaba%20reportada%20como

- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Nakata, M. (2010). La Interfaz Cultural. *Revista Peruana de Investigación Educativa*, Vol. 1, núm. 2 (pp. 7-26).
- Nolasco, M. (1962). Los otomíes. Análisis de un grupo marginal. En: *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Núm. 44 Tomo XV. Sexta época (1983-1966).
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo. México.
- Parsons, J. y Parsons, M. (1990) *Maguey utilization in hihland central México. An archaeological ethnography*. Museo de Antropología, Universidad de Michigan, Estados Unidos.
- Portocarrero, P. (1990). Mujer en el desarrollo: historia, límites y alternativas. En: Portocarrero, P. y Ruiz, P. (coords.) *Mujeres en el Desarrollo. Recorridos y propuestas*. Editorial Iepala. Flora Tristan Centro de la Mujer Peruana, Lima, Perú.
- Portillo, A. (2025). *Las artesanías y su relación con los conocimientos tradicionales y el medio ambiente. Estudio de caso: los objetos artesanales de fibra de maguey en el Valle del Mezquital*. Tesis de Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales. UNAM
- Quezada, M. (2008). La migración *hñahñu* del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.
- Quezada, M. (2018). Migración internacional y desarrollo local: la experiencia de dos localidades otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo, México. En: *Revista Región y sociedad*. Núm. 78.
- Quijano, A. (2011), "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate* 84, diciembre, pp. 77-87. Quito, Ecuador.
- _____ (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina.

- Ramírez, I. (2007). "Sector primario, sustentabilidad y turismo. El problema de la valoración de los recursos naturales y culturales en turismo". Osorio, G. y Novo G. (compiladores), *Entorno del Turismo. Perspectivas*, vol. 2 pp. 171-212. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ramírez, I. y Arellano, A. (2009). *El tapete Temoaya anudación de arte, lana y sociedad*. Universidad Autónoma del Estado de México y Miguel Ángel Porrúa.
- Ramírez, M. (2004). *La Flor del Valle, una experiencia indígena de organización artesanal*. Fonsemillas e Indesol. México.
- Ramsay, R. (2004). El Maguey en Gundhó, Valle del Mezquital, Hidalgo, México: variedades, propagación y cambios en su uso. *Revista Etnobiología*, Núm. 4 (pp. 54-66). Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Rangel, S. (1987). *Etnobotánica de los agaves del Valle del Mezquital*. [Tesis de Licenciatura]. UNAM. <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx>
- Renard, M.C. (1999). Los intersticios de la globalización: un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de café. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Capítulo 1.
- Reyes-Samilpa, A.; Van t Hooft, A.; Reyes-Agüero, J. y Rubín de la Borbolla, S. (2020). Elaborar ayates. El trabajo artesanal hñahñu del hilado y tejido en el Valle del Mezquital, México. *Revista Itinerarios*, 31, pp.267-291.
- Reyes-Agüero, J. A.; Peña-Valdivia, C. B.; Aguirre-Rivera, J. R., y Mora-López, J. L. (2019). Variación intraespecífica de *Agave mapisaga* Trel. y *Agave salmiana* Otto ex Salm-Dyck.(ASPARAGACEAE) relacionada con los usos ancestrales en la región hñahñu en el centro de México. *Agrociencia*, 53(4), pp. 563-579.
- Ribeiro, D. (2023). *Lugar de enunciación*. UAM-X y Lenguaraz Editorial.
- Rivera, M. (2006). La negociación de las relaciones de género en el Valle del Mezquital: Un acercamiento al caso de la participación comunitaria de mujeres hñahñus. En: *Estudios de Cultura Otopame* (pp. 249-266). Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México D. F.
- Rivera, M. y Quezada, M. (2011). El Valle del Mezquital, estado de Hidalgo. Itinerarios, balances, paradojas de la migración internacional de una región de México hacia Estados Unidos. En: *Revista Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques*

du Centre, núm. 60. Pp. 85-101. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

Robles, M. (1995). *Voces de Mujeres. La experiencia de las campesinas e indígenas del Valle del Mezquital* [Tesis de Maestría]. División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco, México.

Rodríguez, A. (1976). *La nube estéril. Drama del Mezquital*. Ediciones El Caballito, México, Distrito Federal.

Rodríguez Lascano, S. (2017), *Las mutaciones de la Hidra*, Zineditorial. Segunda edición. Ciudad de México.

Rosas, A. (2014), *Propuesta de desarrollo endógeno para la sociedad Milpa Maguey Tierno de la Mujer, San Andrés Daboxtha, Cardonal, Hidalgo* [Tesis de Maestría]. Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales, UAEMex.

Rubín, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. En: *Revista Nueva Antropología*, núm. 30, pp. 94-145. Asociación Nueva Antropología A. C. Distrito Federal, México.

Sánchez, E. y Espinosa, G. (2003). Mujeres indígenas y medio ambiente. Una reflexión desde la región de la mariposa monarca, en Tuñón, E. (coordinadora), *Género y Medio Ambiente*. ECOSUR, SEMARNAT. P y V Editores.

Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En: Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (editoras). *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial UC Universidad del Cauca. Pp. 75-90.

_____ (2015). *La crítica de la Colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Editorial Prometeo. Buenos Aires Argentina.

_____ (2016a). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de Sueños.

_____ (2016b). *Peritaje Antropológico de Género. Causa del Caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal, Guatemala*. Disponible en: <https://www.unsam.edu.ar/pensamientoincomodo/files/Peritaje%20Antropol%C3%B3gico%20de%20G%C3%A9nero.%20Causa%20del%20Caso%20Sepur%20Zarco>

- Serrano, T. (2006). *Y, se fue...Los municipios hidalguenses de muy alta migración internacional*. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Editorial Horas y Horas. España.
- Soto, J. (2011). *La experiencia organizativa del grupo Milpa Maguey Tierno de la Mujer SSS en San Andrés Daboxtha, Hidalgo*. [Tesis de Maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, D. F.
- _____ (2019). Alternativas al desarrollo. Cooperativa de mujeres indígenas. En: *Revista Política y Cultura*, núm. 52 (pp. 171-189), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- _____ (2022). *Mujeres organizadas en el Alto Mezquital y la Sierra Alta Hidalguense. La vida de tres cooperativas dirigidas por mujeres campesinas e indígenas (1990-2016)*. Instituto de Ciencias Económico Administrativas, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. México.
- _____ (2023). Los territorios indígenas en México, un acercamiento desde la ecología política feminista. En: *Identidades indígenas en perspectivas multidisciplinarias*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, División de Extensión de la Cultura. Pp. 32-49. México.
- Soustelle, J. (1993). *La familia Otomí-Pame del centro de México*. Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca de Lerdo, Edo. México.
- Stahler-Sholk, R. (2015), Resistencia, Identidad y Autonomía: La transformación de espacios en las comunidades zapatistas. En: *Revista Pueblos y Fronteras*, vol. 10, núm. 19 (pp. 199-227). UNAM-CIMSUR.
- Symington, A. (2004). *Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica*. Canadá: Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo (AWID).
- Tapia, D., Hernández, O. y Crane, N. J. (2024). Conceptualizando lugares de devastación ambiental, hacia una geografía política de “regiones de emergencia sanitaria y ambiental”. *Revista Bajo el Volcán*, año. 6, número 11. Pp. 94-131.

- Tepichin, A. (2011). Desigualdad de género y pobreza femenina. En: Tepichin, A. (coordinadora). *Género en contextos de pobreza*. Centro de Estudios Sociológicos, PIEM, El Colegio de México.
- Toledo, V. (2003), *Ecología, espiritualidad y conocimiento –de la sociedad de riesgo a la sociedad sustentable-*. PNUMA – IBERO. México, D. F.
- Toledo, V., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Leyequien, E. y Rodríguez, A. (2001), “Atlas etnoecológico de México y Centro América; fundamentos, métodos y resultados”, en *Etnoecológica*, vol. 6, núm. 8, pp. 7-41.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008), *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria Editorial, Barcelona, España.
- Toledo, V., Barrera-Bassols, N. y Eckart, B. (2019). *¿Qué es la diversidad biocultural?* Documento de trabajo, PAPIME-UNAM. Disponible en: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/29.pdf>
- Touraine, A. (2005). Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- _____ (2006). Un nuevo paradigma: de una visión económica a una visión cultural de la sociedad. Minerva: *Revista del Círculo de Bellas Artes*, (3), 76-80.
- _____ (2011). *Después de la crisis. Por un futuro sin marginación*. Paidós.
- Vázquez, F. (2022). Diversos Darshan en el trabajo de campo. Los aprendizajes de ver y escuchar en India. En: Cejas, M. y Galindo, Al. (coords.) “*Mujeres desde el Sur. Poéticas del encuentro con Asia y África*”. UAM-X, Universidad de Monterrey. Editorial ITACA
- Vega, M. A.; Álvarez-Ríos, G. D. y Figueredo-Urbina, C. J. (2023). Sistemas de manejo de agaves pulqueros en el estado de Hidalgo. *Pädi Boletín Científico de Ciencias Básicas e Ingenierías Del ICBI*, 10(20), pp. 92-100
- Velasco, O. (2024). El contexto ritual de la molienda de cacao en San Nicolás, Ixmiquilpan, Hidalgo, México. En: *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, Núm. 8, pp. 169-191. UNAM.
- Vessuri, H. (2004), “La hibridización del conocimiento. La tecnociencia y los conocimientos locales a la búsqueda del desarrollo sustentable”, *Convergencia*,

mayo-agosto, vol. 11, núm. 035, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

Walsh, C. (2005). Pensamiento crítico y matriz (de) colonial: reflexiones latinoamericanas. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / AbyaYala

_____ (2015). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. En: *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, año. 2, núm. 4 (pp. 1-11).

Welsh, A. (2012). Entretejiendo seres y sueños. La reconstrucción de la identidad de mujeres de dos generaciones en un contexto de migración del Valle del Mezquital [Tesis de doctorado]. Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco. México.

Zea, L. (1953). *América como conciencia*. Ediciones Cuadernos Americanos, México.

_____ (1998). Cultura occidental y culturas marginales. En: *Filosofía de la Cultura*, David Sobrevilla Alcázar (coord.) Editorial Trotta. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España.