

Prácticas espirituales, ecofeminismo y maíz nativo.

El caso de las mujeres matlatzincas

Ana G. Rincón Rubio, Ivonne Vizcarra Bordi y Humberto Thomé Ortiz

INTRODUCCIÓN

EL MAÍZ ES EL grano identitario y multifacético de la región cultural mesoamericana, que además de ser la base de la alimentación, es un recurso estratégico de orden político, económico y espiritual. Los actuales debates sobre el posicionamiento que debería tomar México frente a las amenazas de contaminación genética del maíz (Vizcarra, 2013); se ven limitados por su carácter empirista que oculta la dimensión simbólica de las prácticas conservadoras en el cultivo y consumo del maíz. Razón para considerar la perspectiva de las mujeres indígenas, pues además de participar en los trabajos agrícolas, son ellas quienes transforman el maíz en alimento, posibilitando su conservación (Vizcarra, 2005). El objetivo del trabajo es el acercamiento a las prácticas espirituales matlatzincas como mecanismo feminizado de resistencia simbólica para la conservación del maíz nativo, necesario para la subsistencia de las familias; cuyo sistema materializa diversas formas de asimetría y violencia entre géneros.

Debido a la invasión de los nahuas sobre los matlatzincas y a los procesos de colonización iniciados en el siglo xvi, las prácticas espirituales contemporáneas de las mujeres matlatzincas responden a un sincretismo de diferentes tradiciones occidentales y no occidentales (Quezada, 1996); lo que pone de relieve una cosmovisión híbrida y no pocas veces difusa. Motivo por el que se recurre al concepto de espiritualidad de “la cualidad interna que facilita la conexión con uno mismo, otras personas y la naturaleza, que cada persona define de forma exclusiva” (Musgrave et al. 2002:557). La focalización en las prácticas espirituales sobre otras formas de resistencia simbólica, se debe a que son la base de los procesos emancipatorios en países que han sido colonizados (Grosfoguel, 2014).

La reivindicación de las prácticas espirituales indígenas como estrategia de emancipación se enfrenta al debate sobre el esencialismo, concepto que “se caracteriza por defender la naturaleza humana que se explica, exclusivamente, a través de sus rasgos bióticos” (Sanmartín, 1987:87). Ello atraviesa la dimensión espiritual de las semillas nativas, como expresión de la autonomía de los pueblos del ¹²⁰, que desde el ; advierte una crisis ecológica sin precedentes que sirve como escenario para el análisis de la dominación, a la que se opone una síntesis de principios ecológicos y feministas que son referentes para la transformación social ecológica y sustentable. El ecofeminismo constituye una propuesta en construcción en cuya diversidad se debaten dos grandes perspectivas: la esencialista y la constructivista.

Autoras como Mies y Shiva (1993) asumen una proximidad entre mujeres y naturaleza de tipo esencialista, que implica la posesión de valores ecológicos como rasgo femenino. Ello supone que las prácticas espirituales son una forma alternativa de entender el mundo y vivir en él, opuestas al modelo capitalista patriarcal, que ha afectado la relación entre los seres humanos y con la naturaleza. Puleo (2000) sostiene que los movimientos ecologistas con vocación espiritual, como los ecofeminismos esencialistas, intentan revivir antiguos mitos relacionados con la naturaleza como la fertilidad. Biehl (1991), en su crítica al ecofeminismo, asegura que el discurso metafórico ecofeminista solo conduce a la incoherencia “las metáforas son normalmente parte del estilo poético, sin embargo su función en el campo de lo político es ciertamente limitada” (Biehl, 1991:19). Para autoras constructivistas, como King (1998), Salleh (1994) y Puleo (2011), no existe una vinculación esencial entre mujeres y naturaleza, sino una posición socialmente construida que favorece la mediación femenina entre naturaleza humana y no humana. King (1998) sostiene que la postulación de atributos comunes a las mujeres y la victimización generalizada en manos de los hombres, soslaya los diversos matices de vida determinados por raza, clase y condición social. Así, el esencialismo esencialista mitifica las relaciones de opresión al asumir que la inequidad solo es producto de las asimetrías entre hombres y mujeres. Por el contrario, se trata de una creación ideológica para mantener las relaciones de poder, a través de la responsabilización de las mujeres como protectoras del planeta. Se pide a las mujeres de los países pobres, en clara situación de desventaja, que hagan más esfuerzo que aquellas mujeres en condición privilegiada

(Puleo, 2011: 18).

En contraparte, autores como Grosfoguel (2014), señalan que la cosmovisión indígena es descalificada e invisibilizada por la hegemónica teoría crítica occidental, menospreciando otras visiones críticas construidas desde la experiencia de los países del Sur Global, lo que puede convertir el conocimiento indígena en un método de silenciamiento colonial. Las ciencias sociales aplican el anti-esencialismo radical como ataque frontal contra los discursos esencialistas de los pueblos indígenas, cuya finalidad no es oscurantista sino una forma de asumir una posición decolonialista. Ello se verifica en las detracciones que el feminismo constructivista hace a las teorías esencialistas de Vandana Shiva. Realidad alejada del discurso seminal existencialista de Simone de Beauvoir esgrimido para atacar a los opresores, no a la resistencia.

La utilización de las cosmovisiones mesoamericanas, como medio de resistencia simbólica, tiene un alto nivel de ambigüedad, puesto que posibilita la reivindicación de un modo alternativo de entender el mundo en el que, paradójicamente, se manifiestan diversas formas de opresión hacia las mujeres. Ello pone de relieve una realidad que se debate entre el colonialismo “externo” y la opresión “interna”, al que simultáneamente se enfrentan las mujeres rurales no occidentalizadas. De Sousa (2010) llama

al “intercambio”, a una posición intermedia que parte del respeto frente a las culturas de los pueblos indígenas, para abrir paso al diálogo de saberes y la multiplicidad de experiencias, visto a través de métodos de inteligibilidad y la capacidad de articulación del pensamiento del “otro”. Se trata de una

hermenéutica para una aproximación no jerárquica con otras realidades. En este sentido, se busca entender la espiritualidad a través de la interpretación de las metáforas a que recurre constantemente, sin validar aspectos que legitimen cualquier forma de opresión. Se parte del supuesto de que a través un giro hermenéutico es posible superar, hasta cierto punto, este dilema. De acuerdo con Rojas (2012), el ecofeminismo es una actitud hermenéutica radical anti-patriarcal, que busca reconstruir las prácticas espirituales desde el método de la sospecha, basado en una epistemología inclusiva. En el caso de la región cultural mesoamericana contemporánea es importante incluir a las religiones occidentales y precolombinas, pero sobre todo al sincretismo que surge de la unión entre estas.

Pies de página:

120. El sur

METODOLOGÍA

El presente trabajo es un estudio de caso desarrollado en la comunidad indígena matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Estado de México. Durante los años 2013 y 2014 se desarrolló una investigación de tipo cualitativo acerca de las prácticas espirituales feminizadas, su relación con la preservación de los maíces nativos y la resistencia a la violencia estructural productiva, ejercida hacia las mujeres. Para ello, se utilizó un marco interpretativo basado en una matriz hermenéutica que

se enfocó en el feminismo, el decolonialismo y el ecologismo como referentes epistemológicos. La plataforma metodológica para la obtención de datos fue la etnografía, a partir de diferentes herramientas aplicadas a informantes clave, seleccionados por los criterios de: i) género; ii) etnia; iii) edad; iv) posición en la estructura familiar; y v) posición en la estructura productiva.

El desarrollo hermenéutico se basó en una secuencia analítica compuesta por dos momentos. Primeramente, se describe la mitología matlatzinca y nahua a través de la distinción de sus símbolos y sus significados. Con ello, únicamente se pretende desarrollar un marco interpretativo que sirva como base para el desarrollo de las construcciones hermenéuticas. Las prácticas espirituales indígenas se intentan hacer inteligibles al modo de pensamiento occidentalizado. En segundo lugar, se busca comprender cómo piensan las mujeres matlatzincas el vínculo entre género y naturaleza. Las herramientas utilizadas en el proceso interpretativo fueron la observación participante y dos grupos focales, en los que participaron siete mujeres, con un intervalo de edad de entre 34 a 75 años; diez entrevistas a profundidad a mujeres de entre 21 a 70 años; y cuatro historias de vida de mujeres de 40, 45, 55 y 75 años. Las participantes fueron encontradas dentro de estructuras familiares convencionales, en las que persisten procesos producción y transformación de maíces nativos, tomando como referencia aquellas familias en las que se cultivan milpas con la finalidad principal de autoconsumo.

RESULTADOS

Hermenéutica. es un término náhuatl que significa “los que hacen redes”, refiriéndose a la red con la cual desgranaban el maíz (CDI, 2009). Las referencias históricas de la CDI (2009), señalan que el pueblo matlatzinca fue conquistado por los nahuas una vez que estos lograron establecer su dominio en el centro de México. Por sus recursos naturales y condición geográfica, la región matlatzinca se convirtió en un escenario comercial y pluriétnico importante, que experimentó un proceso de “nahualización”, a través de la lengua. Más adelante, los españoles llegaron a la región matlatzinca siendo evangelizada por una orden franciscana. Para comprender las actuales prácticas espirituales matlatzincas y su relación con los sistemas de producción y consumo de maíz nativo es necesario partir de la cosmovisión de los antiguos pueblos mesoamericanos, cuyo sistema simbólico se construyó alrededor de la realidad natural circundante. El maíz, como referente cósmico esencial, vinculaba los tres planos y los cuatro rumbos del universo. La vinculación entre lo femenino y la disponibilidad de alimentos se sintetiza en el sustrato mitológico de la deidad Chicomecóatl, que significa “siete serpiente”, asociada con la fecundidad agraria (Solares, 2007). Dicha diosa, representaba el sustento de los pueblos (Sahagún, 1974: 47). El dios más importante para los matlatzincas fue Coltzin, deidad agrícola (Sahagún, 1956), lo que retrata la importancia de las actividades agrícolas como elemento para mantener la existencia humana. Los matlatzincas atribuyen más alma que la vegetativa a los árboles monteses, se piensa que estos fueron personas anteriormente y que tenían alma racional (Quezada, 1996).

La cosmovisión indígena matlatzinca tiene una estrecha relación con los recursos naturales, particularmente con los alimentarios. Dentro de dichos alimentos, destaca la presencia del maíz nativo, cuyo proceso productivo se asocia con un complejo juego de proximidades y distancias entre las tierras, el agua y presencia de semillas de buena calidad. Desde tiempos remotos la alimentación ha sido una tarea y responsabilidad asignada al género femenino en el interior de las estructuras familiares, mientras que como recurso económico se despliega como una propiedad masculina asociada con la labranza y posesión de las tierras. La divinización femenina del maíz, establece direcciones cosmológicas de tiempo, espacio y regeneración, mediante el establecimiento de ciclos y repeticiones, donde la alteridad es asumida mediante la experiencia ritual. Estas prácticas cumplen funciones esenciales en la organización de las comunidades y en la conformación de los espacios y del territorio. A través de la maduración del grano se establecen el paso del tiempo, las fiestas agrícolas y la distribución estacional del trabajo. Lo anterior, está relacionado con la subsistencia, la cual tiene un significado más amplio que el de manutención, abarca un sentido de continuidad, en el que mujer y maíz guardan un estrecho vínculo.

Etnografía. El matlatzinca es uno de los pueblos indígenas de México que mayor desintegración ha sufrido, de ocupar un amplio territorio en la época prehispánica, se ha reducido a una sola comunidad: San Francisco Oxtotilpan, ubicada en el municipio de Temascaltepec, Estado de México (Quezada, 1996), cuya comunidad ha tenido una relación coevolutiva a

medio camino entre la cultura y el bosque. La comunidad actualmente cuenta con una población total de 1.435 personas; 671 hombres y 764 mujeres (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2010). El maíz tiene como destino el autoconsumo, solo se comercializan los pequeños excedentes para la compra de herramientas de labranza o animales. A partir de las entrevistas y grupos focales, se hicieron observaciones desde los tres pilares del : el ecologista, el feminista y el decolonialista. Dentro de las prácticas espirituales de los matlatzincas, se observa la sacralización de la tierra como elemento dador de vida, portador de fertilidad y proveedor de alimentos. De acuerdo con los datos recogidos, las mujeres identifican su rol social con estos atributos y son quienes muestran mayor resistencia a la introducción de semillas mejoradas y al uso de agroquímicos. Igualmente, la proximidad física y comunicativa entre las mujeres y los integrantes de las familias, les provee información de las generaciones más jóvenes, quienes cuentan con mayor información sobre los efectos de la agricultura tecnificada.

Las ideas anticoloniales también están muy presentes en su discurso y se ligan directamente a la defensa de los recursos. Respecto a este tema, existe una preocupación porque reconocen el sentido simbólico y alimentario del maíz en México: “Si la vamos a alterar todavía más (a la naturaleza), no pues al día de mañana ya no va a haber ni maíz y aquí en México somos el único país que estamos acostumbrados a comer con tortilla, ¡no podemos... si no tuviéramos creo que nos daría salpullido o un torzón, como si nos faltara la droga! A lo mejor en otros países, porque yo siento que esas ideas son

extranjeras, pues se les hace fácil, porque no dependen de la tortilla” (Silvia, 45 años). Desde la perspectiva feminista, la solidaridad entre mujeres se vincula con las labores de preservación de los maíces nativos, la vestimenta originaria y la lengua como pilares identitarios, actividades que sirven como espacios de cohesión e intercambio entre mujeres, donde los problemas comunes se visibilizan y permiten hacer conciencia sobre las relaciones asimétricas.

Así también, en la defensa del maíz nativo, las prácticas espirituales son ambiguas y no declaradas. No identifican a Chicomecóatl, tampoco reconocen hacer algo para “defender” su maíz; aunque en diálogos informales llevados a cabo durante la observación participante, dijeron que el maíz se lleva a bendecir a la iglesia, en el cultivo ponen una cruz adornada con flores y antes de sembrar dicen una oración. Es importante para ellas, la fiesta del 15 de mayo en honor a San Isidro Labrador, lo cual, según Beutler (1973), deriva de los ritos precolombinos, por lo que se pudiera encontrar una transferencia sincrética que configura las actuales prácticas espirituales. En relación con otros recursos naturales, mencionaron que se debe “pedir permiso” antes de talar un árbol o sacar agua, actividad derivada del pensamiento animista matlatzinca, que se conserva desde la época prehispánica.

La opinión de las mujeres respecto a los roles estereotipados por género es de escepticismo. Respecto a la creencia de origen prehispánico acerca de que si las mujeres se acercan a algún recurso hídrico, este se seca, algunas dudan y otras definitivamente no lo creen porque se les hace injusta: “cuando te dicen “no puedes ir al volcán”, cuando se va a pedir

el agua, que solamente los hombres. O sea, no es que si yo voy no va a llover nunca, sino que es una creencia que no los vas a hacer cambiar, aunque te pongas a pelear con ellos” (Mary, 33 años). Lo anterior, evidencia una ambigüedad de las propias prácticas espirituales matlaltzincas que igualmente construyen un discurso para limitar el acceso a los recursos estratégicos como el agua, así como a los espacios donde entre hombres se consensan cuestiones estratégicas para la comunidad. Sin duda, esta misma materialización de la espiritualidad en sentido negativo, es el punto de partida para tomar conciencia sobre la irracionalidad e inequidad que implican ciertas prácticas, mediante una visión crítica establecida por las propias mujeres.

Como se puede observar, las expresiones de resistencia de las mujeres matlaltzincas comparten con el ecofeminismo esencialista una tendencia decolonialista y el cuidado de la naturaleza desde un concepto animista. Pero al igual que ecofeminismo constructivista, niegan que las mujeres tengan un vínculo con la naturaleza, sino que piensan que son creencias usadas con una intención discriminatoria. En síntesis, si bien ocupan un territorio mermado por las conquistas es notable el esfuerzo que las mujeres hacen por reconstruir la identidad como elemento de cohesión social. En este esfuerzo, el maíz nativo, como aspecto que objetiva su identidad indígena, tiene un papel preponderante.

CONCLUSIONES

La comprensión del maíz como elemento simbólico de los pueblos indígenas, sirve como unidad analítica de las realidades campesinas desde las perspectivas feminista, decolonialista y ecologista. Se concluye que existe una triple resistencia de las prácticas espirituales sobre el sustento del maíz: i) ante el sistema patriarcal hogar-comunidad: sí se hace tortilla, pero sin dejar de conquistar nuevos espacios en la revalorización del neo-trabajo femenino a través de sus hijas y sus participaciones en puestos comunitarios; ii) la ante las amenazas de perder sus identidades por el arribo de la modernidad y la tecnología (rescate de tradiciones y persistencia de la tortilla, atole y tamal), magnificación de eventos cívicos religiosos y posturas teatrales en manifestaciones políticas (se visten de matlatzinca fuera de la comunidad y reclaman “ese maíz no es nuestro”); iii) la ante la colonialización de los mercados neoliberales del maíz y la biotecnología monopólica, cuando siguen amasando su nixtamal y se negocian las semillas que entran al ciclo de sustento diario en el hogar, imprimiendo una cierta solidaridad espiritual con la semilla.

Así, desde una perspectiva ecofeminista situada en México, las prácticas espirituales feminizadas indígenas, constituyen herramientas de regulación de las relaciones entre los géneros, que apuntan hacia la autonomía cultural y la preservación de los recursos locales, de entre los cuales destaca el maíz; asimismo, ponen de relieve tanto en sentido negativo como positivo, heterogéneas intersubjetividades que permiten cuestionar las prácticas colonialistas, la tecnificación de la agricultura y la inequidad entre géneros, retos compartidos en

la mayoría de las sociedades contemporáneas, aunque exacerbadas en las comunidades periféricas, rurales y no occidentalizadas.

BIBLIOGRAFÍA

- »Beutler, Gisela. 1973. "Algunas oraciones y ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz en México". Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.
- »Biehl, Janet.1991. Boston: South End Press.CDI. 2009. "Matlatzincas". Consultado en: goo.gl/CXOQ9f
- »De Sousa, Boaventura. 1995. Nueva york: Routledge.
- »____.2010. México: Siglo xxi.
- »Grosfoguel, Ramón. 2014. Taller de decolonialidad en México. Universidad Autónoma Metropolitana. México: D.F.
- »Instituto Nacional de Geografía y Estadística. 2010.
- »King, Ynestra. 1998. "Curando heridas: feminismo, ecología y dualismo naturaleza/cultura", en Agra, M. (comp.), Granada: Comares, pp. 76-79.
- »Musgrave, Catherine; Carol Easley y Gregory Allen. 2002. "Spirituality and Health for Women of Color". American Journal of Public Health: April 2002, Vol. 92, No. 4, pp. 557-560. doi: 10.2105/AJPH.92.4.55.
- »Puleo, Alicia. 2000. "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y de ser humano", en Amorós, Celia, ed., Madrid: Síntesis, passim.

- »___ (2011). _____ . Madrid: Ediciones Cátedra.
- »Quezada, Noemí. 1996. _____ . México: unam.
- »Rojas, Marilú. 2012. “La ‘ecosofía’. Una propuesta Ecofeminista liberadora desde América Latina”. Doneselesia.
- »Sahagún, Fray Bernardino. 1956. _____ . México: Porrúa. Vol. III.
- »___ .1974. _____ , trad. y comentarios de W. Jiménez. México: INAH.
- »Sanmartín José. 1987. _____ . Barcelona: Anthropos.
- »Salleh, Ariel. 1994. “On the dialectics of signifying practice”, en _____ , núms. 5/6, pp. 25.
- »Vandana Shiva y Mies, María. 1993. _____ , Londres: Zed Books.
- »Solares, Blanca. 2007. _____ . Barcelona: Anthropos.
- »Vizcarra, Ivonne. 2005. “Asignación e identidad femenina campesina en la responsabilidad alimentaria: las acostumbradas actoras”. En _____ (coords. generales), Tomo 5: _____ , Sesia y Zapata (coords.). México: Editorial Praxis.
- »___, Humberto Thomé y Ana Rincón. 2013. “Maíces nativos en estrategias alimentarias campesinas feminizadas frente al cambio climático. Debates biocientíficos y ecofeminismo crítico”, en _____ . UAM, Xochimilco, núm. 27, pp. 43-67.

ANA GABRIELA RINCÓN RUBIO

posee una Licenciatura en Diseño Gráfico en la Universidad Autónoma del Estado de México, es especialista en Género, Violencia y Políticas Públicas en la UAEMéx, Maestra en Dirección de Mercadotecnia en la Universidad de Guadalajara, Doctoranda en Ciencias Agropecuarias y Recursos Naturales en la UAEMéx.

IVONNE VIZCARRA BORDI

posee una Licenciatura en Administración en la Universidad Autónoma Metropolitana; es Maestra en Economía Rural y Doctorado (PH. D) en Antropología Social, ambos en la Universidad Laval, Québec. Profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la UAEMéx. Perfil PROMEP. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel III (5848).

HUMBERTO THOMÉ ORTIZ

Doctor en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo, México. Realizó un Postdoctorado en la Universidad Autónoma del Estado de México en el Área de Procesos Sociales en el Medio Rural. Profesor Investigador del Instituto de Ciencias Agropecuarias y Recursos Naturales (ICAR) en la Universidad Autónoma del Estado de México. Especialista en Turismo Rural y Turismo Agroalimentario, forma parte del Comité Científico de la Sociedad Mexicana de Turismo Rural. Ha desarrollado investigaciones sobre turismo agroalimentario en diferentes zonas rurales de México, Italia, Argentina, Brasil, Colombia y la Polinesia Chilena. Realizó una estancia de

Investigación en la Universidad de Caxias Do Sul, Brasil. Actualmente, es responsable técnico del proyecto de investigación: “Los Hongos comestibles silvestres y sus escenarios turísticos, Laboratorio Social de Micoturismo”, financiado por el programa de Ciencia Básica UAEMEX 2014; así como del proyecto: “Evaluación de la Dimensión Recreativa del Hongos Comestibles Silvestres, su interés socioeconómico y sus perspectivas de desarrollo rural”, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia Y Tecnología. Cultiva las disciplinas de Sociología de la Alimentación, Género y Alimentación y Desarrollo Sustentable.