

Género y Cultura de Maíz: en la lucha por definir otra soberanía alimentaria

*Gender and Culture of Maize: In the Struggle for Defining
Another Food Sovereignty*

Ivonne Vizcarra Bordi

Universidad Autónoma de Estado de México, México
ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4456-8450>
E-mail: ivbordi@yahoo.com.mx

Recepción: 27.03.2019

Aprobación: 19.10.2019



Resumen: Con una perspectiva decolonial, este artículo tiene el objetivo de analizar las relaciones que se entrecruzan entre la Cultura de Maíz y las mujeres indígenas y campesinas, quienes en contextos de defensa de la soberanía alimentaria, tienen experiencias acumuladas de subordinación y empoderamiento, lo que ofrece posibilidades para definir otra soberanía. En este sentido, la soberanía alimentaria es más que la autodeterminación y autonomía, por lo que este texto intenta expandir el concepto, utilizando la metodología de los estados de conciencia. Este método permite construir una masa crítica decolonial y antipatriarcal sobre el binomio capitalista-patriarcal que impone relaciones de poder y dirige las políticas y dietas agroalimentarias globales que, además de que son de dudosa calidad, son responsables de numerosos fenómenos relacionados con las desigualdades sociales y la pérdida de bioseguridad. Para ello se tomaron las etnografías realizadas del pueblo Mazahua del Estado de México (2011-2017). Cuatro estados de conciencia fueron analizados (pre-conciencia, grupal, racional y libertadora). Se concluye que la conciencia libertadora y decolonizadora es un camino para definir una nueva soberanía; es el estado de conciencia máximo logrado en el cúmulo de experiencias de las mujeres indígenas campesinas en la Cultura de Maíz. En este estado, se crean las condiciones para construir una ética de vida basada en la armonía de seres humanos y no humanos, desde la perspectiva de la compasión, el cuidado y el servicio con amor.

Palabras clave: género, Cultura de Maíz, soberanía alimentaria, decolonialidad, conciencia, México-indígena.

Abstract: Through the decolonial perspective, this article aims to analyze the cross-cultural relationships of the Maize Culture and gender. Particularly, in contexts of defense of food sovereignty, indigenous and peasant women have accumulated experiences of subordination and empowerment,

giving possibilities to define a sovereignty beyond food. In this sense, more than self-determination and autonomy, this paper tries to expand the concept, through the methodology of states of consciousness. This method allows the construction of a decolonial critical mass on the capitalist-patriarchal binomial that imposes power relations and directs global agro-food policies and imposes low-quality diets. Furthermore, these relationships generate numerous phenomena related to social inequalities and the loss of biosafety in rural localities. The study was carried out with the help of ethnographies of the Mazahua people of the State of Mexico (2011-2017). Four states of consciousness of Mazahua women were analyzed (pre-conscience, collective, rational and liberating). It is concluded that the liberating and decolonizing consciousness is a way to define a new sovereignty. It is the maximum state of consciousness achieved in the accumulation of experiences of indigenous peasant women in the Maize Culture. In this state, the conditions are created to build an ethic of life based on the harmony of human and non-human beings, from the perspective of compassion, care and service with love.

Keywords: gender, Maize Culture, food sovereignty, decoloniality, consciousness, Mexico-Indigenous.

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente, la Alianza por Nuestra Tortilla¹ lanzó una protesta enérgica en diversos medios electrónicos y redes sociales, en la cual reprobaban el uso publicitario de la compañía Coca-cola en los impresos del papel con el que envuelven tortillas de maíz para venderlas, pues denotan una asociación positiva entre uno de los alimentos de mayor valor nutricional de la Cultura de Maíz mexicana² y el consumo de esa bebida que ha dañado la salud de la población en general (El poder del consumidor, 2019). Con este ejemplo, es fácil reflejar las arenas políticas, económicas, sociales y culturales que se confrontan entre los movimientos sociales y campesinos en defensa de la soberanía alimentaria basada en el maíz, y en contra de las grandes corporaciones agroalimentarias. En esas confrontaciones se desvaloriza el trabajo cotidiano de las mujeres indígenas y campesinas,³ quienes tradicionalmente han sido las responsables de la elaboración de tortillas en México.

¹ La Alianza por Nuestra Tortilla constituida en 2018 por diversas asociaciones de la sociedad civil, productores de tortillas y académicos, tiene el propósito de emprender acciones concretas para reivindicar y defender las tortillas de calidad hechas con buenos maíces y nixtamalizadas. <https://alianzapornuestratortilla.com>.

² México es considerado como centro de origen del maíz (*Zea mays*) la cual constituye la base alimentaria para la mayor parte de la población, pero también para las expresiones culturales llevadas a cabo por las comunidades principalmente rurales y originarias (Boege, 2008).

³ Las diferencias entre mujeres indígenas y campesinas se fundamentan en que las primeras aluden a la pertenencia de un pueblo originario y las segundas no se adscriben a uno de esos pueblos y se reconocen como mujeres del campo con actividades agropecuarias y, por lo general, son mestizas. Cabe aclarar que no todas las mujeres indígenas son campesinas, sin embargo, al reconocerse originarias de un pueblo forman parte del legado de esos pueblos, entre ellos, la Cultura de Maíz.

De cierta manera, la invisibilidad está fundamentada en la dominación patriarcal de los procesos históricos de la modernización agroalimentaria. Ni con el reciente reconocimiento de la cocina mexicana como patrimonio cultural inmaterial (intangibles) que otorgó la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Sociedad y la Cultura (UNESCO) en 2010⁴, las mujeres indígenas y campesinas son valoradas como protagónicas de los saberes y prácticas alimentarias mexicanas. Solo algunas mujeres son reconocidas como cocineras tradicionales, aunque no necesariamente son campesinas o indígenas. Por lo contrario, la gastronomía mexicana florece gracias a los nuevos mercados de turismo alimentario impulsado por las clases sociales más altas del país e inclusive por transnacionales, donde se reproducen los mismos esquemas de explotación de conocimientos y de mano de obra femenina indígena y campesina (Hryciuk, 2018). Son nuevas características de la continuidad de la colonización, donde el poder de excluir o asimilar historias y sujetos locales (Guha, 2002), está en manos de los sujetos colonizadores, quienes sostienen la capacidad narrativa sobre la comida mexicana y en contextos más amplios, de seguridad alimentaria.

Los estudios feministas sobre la subalternidad han demostrado que este poder se fundamenta en la creación de cuerpos colonizados, con una confusa condición de las relaciones entre sujeto y objeto (Bard Wigdor, 2014), que para poder ser escuchados y considerados actores políticos tienen que alinearse al sistema dominante (capitalista y de Estado), imitando el discurso hegemónico (Orlandi, 2018). Tal es el caso del concepto de patrimonio cultural o inmaterial, donde se representan a los sujetos colonizados bajo un discurso que encubre sus voces y sus relaciones entre la cultura y las colectividades subalternas (Massó Guijarro, 2016; Spivak, 2003). En este sentido, las mujeres que han reproducido la Cultura de Maíz no han logrado situar sus posturas para revalorarse en todas las dimensiones donde han sido cosificadas por el fenómeno de las desigualdades sociales (Senra et al., 2009; Soler Montiel, Pérez Neira, 2014).

Frente a este panorama surgen las siguientes interrogantes ¿cuál es el papel de las mujeres en la defensa de la Cultura de Maíz? ¿son ellas sujetos que transitan por un estado de conciencia, donde al pasar por experiencias de lucha cotidiana buscan la soberanía? Para responder a estas interrogantes, partimos del supuesto de que ellas “han sido protagonistas en la generación de íntimas relaciones con las semillas, el suelo, las plantas y la elaboración de complejos platillos,

⁴ Véase el reconocimiento en UNESCO (2010), en el cual se intentaba valorar los alimentos producidos por los pueblos indígenas (maíz, frijol y chile).

inventando la nixtamalización⁵ para alimentar no sólo a su familia, en el sentido estricto de satisfacción de necesidades nutricionales, sino además del cuerpo, la mentepensamiento y el espíritu-místico de su creación” (Vizcarra Bordi, 2018: 13).

Cabe mencionar que en los estudios feministas y de género, la conciencia femenina indígena se ha visto poco desarrollada en términos teóricos, tal vez porque trastoca dimensiones que las ciencias sociales estudia muy poco. Por un lado, tal como lo sugiere Cobo (2012), la conciencia feminista se refiere no sólo a una serie de cualidades que generalmente caracterizan al género femenino (roles), sino que también a una actitud, a una forma de actuar y de pensar, de concebir la existencia según las experiencias propias, al darse cuenta de sus propias realidades. Eso significa entender cómo esa conciencia se crea desde la experiencia de una realidad, de forma que son las indígenas las que mejor pueden interpretar esa realidad. Tanto la experiencia como la conciencia de esa experiencia, que en su caso, está atravesada por la manera en que se experimenta, se problematiza y se actúa en torno a lo que Hill Collins (1998) denomina una matriz de dominación. Esta matriz implica mecanismos para comprender cómo interactúan además del racismo y la heterosexualidad: el colonialismo y el clasismo. Retomando su argumento, se trata de estudiar la conciencia femenina indígena sobre la realidad material y espiritual que ofrece la Cultura de Maíz, la cual integra características tales como elementos estructurales (organización social y jerárquica de la producción-transformación y consumo); aspectos disciplinarios y técnicas de vigilancia (asignación y distribución asimétrica de tareas); elementos ideológicos (adquisición de roles subordinados); y aspectos interpersonales que se traducen tanto en prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana de las mujeres, como en procesos de empoderamiento y liberación de la sujeción de la matriz de dominación (véase Curiel Pichardo, 2014).

De esta manera, el texto está dividido en dos partes. En la primera se realiza un esfuerzo por definir la Cultura de Maíz como objeto de numerosas realidades que se conciben en tiempo-espacio, y con las que se relacionan las mujeres indígenas y campesinas de México. Para ello, se reflexiona cómo ha persistido la Cultura de Maíz frente a las transformaciones sociales y a la aparición de los

⁵ De manera simplificada, la nixtamalización es el proceso de cocción del grano de maíz en agua y cal que se da en la ebullición de aproximadamente una hora, se lava y se muele en metate o en molinos manuales, eléctricos o sofisticados, para obtener una masa moldeable para elaborar tortillas, tamales, atoles, etc. Con este procedimiento se producen reacciones químicas que benefician la nutrición humana: además de que se asimila mejor en la digestión, eleva el calcio y el potasio y genera cambios positivos en la proteína principal del maíz elevando las cualidades de ciertos aminoácidos esenciales como el niacina (Vizcarra Bordi, 2002).

imperios agroalimentarios, así como cuál ha sido el protagonismo de las mujeres indígenas y campesinas en estas arenas de transformaciones, persistencia y subsistencia. En la segunda parte, se describe el método de los estados de conciencia y con base en las etnografías elaboradas en la región del pueblo Mazahua en el Estado de México, se elaboran cuatro escenarios que dan sustento empírico a las experiencias que las mujeres como sujetos de conciencia van construyendo la Cultura de Maíz.

2. CULTURA DE MAÍZ

El maíz es el grano de oro, el alimento de los dioses y del pueblo, lleno de símbolos y significados espirituales y materiales que constituyen el legado mesoamericano máspreciado para las poblaciones indígenas del México del Siglo XXI (Cuevas Mejía, 2014). Además de ser transformado en alimento versátil y formar parte de la esencia culinaria que refleja la biodiversidad de vastas regiones mexicanas, y con los cuales se preparan más de 700 platillos diferentes a lo largo y ancho del país (Oseguera Parra, Ortega Paczka, 2016), sirve para alimentar a los animales (gallinas, pollos, vacas), para celebrar rituales, para intercambiarlo por otros bienes, servicios y favores, para fomentar la cohesión social y regular las estructuras sociales (familiares y comunitarias) (López Moreno, Vizcarra Bordi, 2016). También es el grano de las controversias políticas de bioseguridad agroalimentaria frente a la amenaza de granos transgénicos, de la pobreza y marginación, del abandono del campo y de la violencia hacia las mujeres, por razones de género, clase, etnia y edad (Vizcarra Bordi, 2018).

Por muchos siglos, el maíz fue el pilar de la seguridad alimentaria del país. A partir de la apertura comercial, el repliegue del Estado y el poderío de las corporaciones globales que controlan las biotecnologías, incidieron drásticamente en someter al maíz a las leyes del mercado neoliberal desde la década de los 80s (Barkin, 2002; Fitting, 2011; Rubio, 2013). A pesar de la desprotección del sector agrícola campesino y rural, el maíz aún sigue siendo base de la seguridad alimentaria de al menos tres millones de personas, gracias a que las poblaciones indígenas y campesinas han custodiado y adaptado al maíz frente a las grandes transformaciones sociales. Sin duda, hombres y mujeres de distintos pueblos son los responsables directos de la conservación de más de 59 razas y 350 variedades de maíces nativos (Ortega Paczka, 2007; Kato Yamakake, Mapes Sánchez, Mera Ovando, Serratos Hernández, Bye Boettler, 2009).

Ciertamente, no existe, en sentido estricto, una sola Cultura de Maíz si se considera que la cultura alude a relaciones y procesos sociales, históricos, creativos y ambientales que diferencian a cada pueblo. Sin duda, son relaciones que originan experiencias distintas entre las comunidades locales-regionales que producen, consumen e intercambian maíces nativos (criollos) con los fenómenos que definen esas experiencias, tales como la migración nacional y transnacional, la instalación de megaproyectos, el crimen organizado, los desastres naturales, la degradación ambiental, la expansión de territorios urbanizados, el empobrecimiento de la tierra, la falta de empleo, la conversión productiva, entre otros.

Sin embargo y pese a que las sociedades rurales, campesinas, indígenas y agrarias se mueven constantemente en estos fenómenos y no pueden abstraerse del coqueteo del progreso urbano, del desarrollo económico y del consumo de masas, existe una constante persistencia que caracteriza al México profundo de Bonfil Batalla (1987) y que trasciende las fronteras nacionales (Fussell, 2004): sembrar, cuidar, cosechar, intercambiar, adorar, cocinar, consumir y comer maíz, resultan ser una de las resistencias que más deja a políticos, mercados y estudiosos asombrados de ella (Baker, 2013; Castellanos, Bergstresser, 2014). En este sentido, retomamos la premisa de reivindicación cultural que subraya Arizpe (2006), la cual sustenta que cada comunidad al interior de una nación (sociedad rural, campesina, local, pueblo indígena) pertenece simultáneamente a escalas mayores de comunidad hasta alcanzar comunidades globales. De esta manera las diversas experiencias relacionadas con el maíz por más insignificantes que aparentan ser, desempeñan en sí mismas: la conformación de una gran comunidad de la Cultura de Maíz.

Por mucho, se ha demostrado que el maíz es un elemento central para afianzar las acciones de las sociedades que defienden su papel no sólo simbólico de herencia mesoamericana y de identidad nacional (Arizpe, 2006; Fussell, 2004; Pilcher, 1998), sino estratégico para resistir ante las retóricas de los mercados neoliberales, las biotecnologías, el productivismo y el Estado que obedecen al fenómeno de globalización homogeneizadora agroalimentaria (Appendini, García Barrios, de la Tejera, 2002; Barkin, 2002, Carrillo Trueba, 2009; Castellanos, Bergstresser, 2014; Guzmán, 2018; Kato Yamakake et al., 2009; López Moreno, Vizcarra Bordi, 2016). Asimismo, la Cultura de Maíz se ha posicionado en movimientos amplios de defensa política, económica y cultural de semillas nativas como fundamento de la soberanía alimentaria ante esos embates dominantes de los mercados (Baker, 2013; Esteva y Marielle, 2007; Fitting, 2011; Guzmán, 2016).

En efecto, como parte de la soberanía alimentaria, la conservación de estos maíces confronta varios retos si consideramos que la soberanía se remite a la construcción sociopolítica de un país para defender sus sistemas agro-alimentarios culturalmente aceptados y que denotan seguridad, identidad y legado (Guzmán, 2016), elementos que la patrimonialización no ofrece. Entre los grandes desafíos se observa la búsqueda de autonomía – autodeterminación, autosuficiencia, bioseguridad, conservación y protección de cara a un gran sistema mundial agroalimentario hegemónico, que subordina lo local, lo nativo, en narrativas de inclusión liberal (como el ejemplo de la *coca-cola* arriba ilustrado), pero que a la vez instaura mecanismos novedosos de subalternancia y subordinación, con pocas posibilidades de escapar de estas sujeciones.

Además de las narrativas de que la agricultura tradicional no sobrevivirá los fenómenos asociados al cambio climático, otro tema que amenaza la Cultura de Maíz, es el arribo de las semillas de maíz transgénicas como las semillas milagrosas que atenderán el problema del hambre en el mundo. Este tema ha sido ampliamente tratado por los especialistas, quienes han dejado claras las posibles consecuencias en los planos ecológico, productivo, económico, jurídico y de salud (Álvarez-Buylla, Piñeyro Nelson, 2013).

A estas denuncias científicas se suman movimientos sociales, creando un gran frente nacional que toman en contra-narrativa de los discursos dominantes, la importancia de defender la Cultura de Maíz como estandarte de lucha en todos los terrenos jurídicos, científicos, ecologistas, sociales y culturales, y así evitar que las semillas transgénicas se cultiven en el país. De hecho, una de las narrativas que se difunden con mayor fuerza es subrayar al maíz nativo como grano multi-estratégico de la soberanía alimentaria y la seguridad nacional. Dado los riesgos de contaminación transgénica, pugnan por resguardar el banco más importante de biodiversidad de semillas de maíz, no sólo por ser centro de origen, sino sobre todo porque se conserva *in situ* gracias a las prácticas de adaptabilidad al cambio climático y a la selección que realizan ciclo tras ciclo productivo los pueblos indígenas (Boege, 2008).

2.1 Mujeres en la Cultura de Maíz

El maíz sobrevivió también gracias a la incidencia directa de mujeres del campo, sin negar la importancia de los hombres en la conservación y producción de maíz. En la Colonia y el Virreinato (siglos XVI-XVII), ellas resistieron la imposición de patrones de consumo españoles, moliendo su maíz, realizando el

nixtamal y preparando principalmente tortillas, pues fue y es aún el pan de cada día de los pueblos conquistados, y no solo para saciar el hambre sino porque también les representaba la continuidad de permanecer en sus tierras. Durante las luchas independentistas y la instauración de un estado nación del siglo XIX, acasillados, peones y jornaleros trabajaron los campos de otros en las haciendas y ellas sembraron y cuidaron la milpa⁶ para tener maíz, calabaza, frijoles, quelites y chiles en sus casas todos los días del año. Llegada la Revolución Mexicana, a inicios del siglo XX, las mujeres no solo vieron morir a sus hijos, esposos y padres en las batallas por la lucha de la tierra y la libertad, sino que fueron ultrajadas y violadas. Aún en la violencia de guerra y en contra de ellas, acompañaron a los combatientes para cocinar el maíz y alimentar a las tropas con tortillas, tamales y atoles. Pero el triunfo constituyente (Constitución Mexicana, artículo 27) ignoró su protagonismo, excluyéndolas del reparto agrario y de las estructuras organizacionales del ejido⁷ para acceder a la tierra cultivable.

Con la Revolución Verde (segunda mitad del siglo XX), se tecnificó el campo y se expandió la frontera agrícola para dar paso a la urbanización, industrialización y a los sistemas agroalimentarios modernos con maíces mejorados e híbridos con acceso al riego, agroquímicos, créditos agrícolas y subsidios a la producción, obligando con ello a relegar en tierras marginales, el cultivo de maíz nativo, donde se venera la cultura indígena y campesina, y donde ellas siguen cuidándolo y cocinándolo (Vizcarra Bordi, 2002).

Junto con la tecnificación y su proceso de marginalización adyacente, el Estado mexicano promovió una política proteccionista, en la cual controló la cadena de maíz con precios de garantía hasta finales de la década de los 80s (Appendini, Quijada, 2013), ignorando en la construcción de esos precios, el costo de trabajo de las mujeres en diferentes etapas de la cadena agroalimentaria del maíz (Vizcarra Bordi, 2005).

En la reforma al artículo 27 de la constitución mexicana de 1992, se afirma que tanto hombres como mujeres pueden pasar a ser posesionarias de las tierras ejidales una vez que se proceda a certificarlas en su legalidad, no obstante, según la FAO (2007), las mujeres siguen siendo relegadas en estos procesos, pues sólo el 26 % del total de certificaciones realizadas están a su nombre. Pero en la práctica, de 283 ejidos sólo 16,3 % de mujeres son miembros con toma de decisiones sobre la gestión del ejido, esto a pesar del fenómeno de la feminización del campo

⁶ Sistema complejo de producción agrícola mesoamericano basado en pluricultivos donde predomina la conservación de la biodiversidad de maíz, junto con el frijol, la calabaza, el chayote, y otras plantas que complementan la dieta campesina (Carrillo Trueba, 2009).

⁷ Tipo de propiedad social de la tierra social con jurisdicción del Estado.

mexicano presentado como una de las consecuencias del neoliberalismo económico (Vizcarra Bordi, 2014)⁸.

A finales del siglo XX y la primera década del XXI, el país como la mayoría de los países de América Latina, se inclinan por un modelo económico abierto neoliberal donde los mercados oligopólicos conforman sistemas alimentarios corporativos y toman el control de la política agro-alimentaria de grandes regiones del planeta (McMichael, 2005).

En ese contexto, crecen las importaciones de maíces amarillos de Estados Unidos, de baja calidad y de bajo costo (por estar subsidiados por ese país) para satisfacer el aumento de la demanda de la agroindustria, entre ellas la de harina de maíz para la fabricación de alimentos procesados como tortillas, totopos, tostadas, atoles, hojuelas y tamales (Guzmán, 2016). Además de crear dependencia alimentaria, los tratados comerciales trinacionales (léase el TLCAN)⁹ han generado crisis en el campo por el aumento del precio de los insumos y la desprotección de los precios al productor y al consumidor (Rubio, 2013). Las mujeres que elaboran esos alimentos de manera tradicional con maíces y otros alimentos que se producen localmente, de nueva cuenta han resultado ser las más afectadas del sector campesino, pues no logran competir con los precios de los productos de las empresas multinacionales como el grupo GRUMA (MASECA) (Demol, Monserrat-Mas, 2013)¹⁰.

Junto con ello, las mujeres también se han visto desplazadas por los hombres a través de las innovaciones tecnológicas y desarrollo de máquinas tortilladoras para elaborar esas nuevas tortillas semi e industrializadas (Aboites, 1989)¹¹. Si bien es cierto que desde el siglo XIX, gracias a la introducción de instrumentos ma-

⁸ La feminización del campo mexicano no significa que las mujeres dominen en el sector agrícola, sino que por diferentes fenómenos de migración masculina, empobrecimiento de las comunidades, y abandono de las políticas públicas por impulsar desarrollo y empleo rural, las mujeres han tenido que asumir muchas responsabilidades sociales, económicas y políticas que antes eran asignadas exclusivamente a los hombres, pero ello no ha significado su reconocimiento social ni su descarga en las tras de reproducción y cuidado del hogar y la parcela (Vizcarra Bordi, 2014).

⁹ Tratado de Libre Comercio de Norte América, firmado entre Estados Unidos, Canadá y México, e impulsado por Salinas de Gortari en 1994.

¹⁰ Actualmente, la industria del maíz se encuentra administrada por cinco empresas mayoritariamente: Grupo Industrial MASECA (71.20%), MINSA (23.54 %), Harimasa (1.4 %), Cargill de México (1.3%) y Molinos Anáhuac (1.1%) (Espejel-García, Mora-Flores, García-Salazar, Pérez-Elizalde, García-Mata, 2016).

¹¹ Keremitsis (1983) ya había anticipado este fenómeno con el arribo de los molinos mecanizados para hacer masa de maíz nixtamalizado desde finales de la década de los 40 del siglo XX.

nuales como los molinos y el aplastón¹² poco a poco las mujeres han estado reemplazando el metate y el palmeado manual de las tortillas¹³, y con el surgimiento de molinos de nixtamal mecanizados, rodillos manuales y automatizados, las mujeres campesinas e indígenas accedieron a cierta liberación de su tiempo, creando posibles y nuevas oportunidades de desarrollo. No obstante, resulta que se ha cuestionado fuertemente si ello ha significado realmente “una victoria para las mujeres o solo el principio del despojo que se aproximaba bajo el manejo y ejecución de los hombres” (Keremitsis, 1983, en Cárdenas Marcelo, Vizcarra Bordi, Espinoza-Ortega, Espinosa Calderón, 2019: 267).

Una de las consecuencias negativas de la tecnificación de las prácticas culinarias tradicionales asignadas a las mujeres, se observa en los restaurantes especializados en tacos (“taquerías”)¹⁴ que han florecido en México desde el siglo XX. Ahí, las mujeres fueron relegadas a elaborar las tortillas a mano o con ayuda de las herramientas manuales, pasando largas jornadas de pie frente al comal, mientras que los hombres cocinan las carnes con las que se realizan los tacos. Además de que ellos cobran y dirigen estos negocios. A pesar de que sin tortillas no hay tacos, ellos desmeritan el trabajo de las mujeres que echan la tortilla al comal pues sus salarios son los más bajos en las taquerías (Fernández Zarza, López Moreno, Tena Guerrero, 2018). Fenómeno que se replica en la expansión de la comida mexicana en el extranjero y en los restaurantes que expresan la “alta cocina” mexicana o comida típicamente mexicana (Pilcher, 2006; Vizcarra Bordi, 2006).

Por otro lado, con el crecimiento de la industria de la harinización, se hizo más accesible la tortilla de maíz en términos de costos, practicidad y disponibilidad, y aunque han sacrificado su calidad, se distribuyen en todas las tortillerías, en vehículos motorizados, en las tiendas de abasto y de autoservicio a lo largo y ancho del país, inclusive han llegado a las comunidades indígenas y pobres del país, sustituyendo las tortillas de maíz nixtamalizado hechas a mano por las

¹² El aplastón es un instrumento que tiene dos planchas, dentro de las cuales se coloca una bola de masa de nixtamal y al presionar (aplastar), se obtiene la forma redonda de la tortilla para luego cocerla en un comal. Para ampliar información sobre el desarrollo de tecnologías para la confección de tortillas rurales e industrializadas, véase Novelo, García (1987) y Torres (2009).

¹³ Como parte de la heterogeneidad, en algunos rincones mexicanos se encuentran mujeres que aún siguen atadas al metate y al palmeado a mano por diversas razones de orden patriarcal y arraigo a las costumbres que profundizan las desigualdades sociales y de género (véase Vizcarra Bordi, 2018).

¹⁴ El taco es el elemento más característico de la culinaria mexicana que data la historia mesoamericana. El taco es reproducido en la vida cotidiana de la clase campesina y proletaria y hoy en día es considerado un alimento muy popularizado a escala mundial por su practicidad en la elaboración, el transporte y el consumo (Figueroa-Cárdenas, González-Hernández, 2001; Pilcher, 2006). Consiste en llenar con algún guisado o carne preparada, una tortilla de maíz recién elaborada y enrollada o doblada para comerla con las manos (Vizcarra Bordi, 2002).

mujeres (Appendini, 2014)¹⁵. Pero no solo llegan por los circuitos de comercialización de alimentos procesados sino también a través de diversos programas de ayuda alimentaria anclada a políticas sociales asistencialistas y compensatorias de combate a la pobreza, dirigidos a las mujeres y sus familias por medio de transferencias monetarias directas para comprar alimentos (generalmente industrializados), comedores comunitarios, desayunos escolares, canastas de despensas, un kilo de ayuda, etcétera (Acuña Rodarte, 2018; García Maldonado, Vizcarra Bordi, 2018; Mercado García, Carreto Guadarrama, Benítez Arciniega, Vizcarra Bordi, 2018).

En cuanto a la difusión de patrones de consumo urbano occidentalizados, se ha convertido en otro mecanismo para colonizar los cuerpos. Estos patrones incluyen cada vez más alimentos procesados y ultra procesados, entre ellos las tortillas de harina de maíz. Desde los años setenta, éstos se han expandido hasta las localidades rurales y comunidades campesinas. Una de las consecuencias más graves de la homogenización de las dietas, es que la población está viviendo una acelerada transición nutricional que afecta la salud de amplios sectores de la población urbana, rural e indígena. Principalmente, porque se trata de un comportamiento de doble carga de malnutrición. Por un lado, produce privación de micronutrientes, y por otro, también produce altas prevalencias de sobrepeso y obesidad, diabetes mellitus, insuficiencia renal y alteración en la presión arterial entre otras enfermedades crónicas degenerativas no transmisibles relacionadas con los estilos de vida y patrones de consumo alimentario actuales (Moreno-Altamirano et al., 2014). Por ser ellas las que están directamente implicadas en la alimentación del hogar, estas enfermedades afectan más a las mujeres que a los hombres en los sectores pobres de México quienes además viven situación de inseguridad alimentaria (van Gameren, Urbina Hinojosa, 2018).

Si bien, se conoce que los hogares rurales e indígenas, cada día más dependen de un ingreso o varios ingresos extra-agrícolas y de ayudas alimentarias para salir adelante, se pone entredicho si las mujeres realmente están defendiendo la Cultura de Maíz, pues con los ingresos están comprando los alimentos que han dejado de producir o complementan los que aún producen, poniendo con ello no solo el riesgo a la salud, sino también a la economía del hogar (Costa-Font, Mas, 2016).

Sumando a los problemas nutricionales, las mujeres en pleno proceso de feminización del campo mexicano, se enfrentan cada día, a nuevos desafíos para seguir sosteniendo la Cultura de Maíz como base de la seguridad y soberanía

¹⁵ La industria de la harina de maíz y la tortilla (elaborada con estas harinas industrializadas) se encuentra posicionada en todo el territorio mexicano, con más de 90 mil establecimientos entre tortillerías y molinos, el 94% de estos sitios ocupan de entre uno y cinco empleados (INEGI, 2014).

alimentaria en sus comunidades. Entre esos retos, surgen los relacionados con los marcos jurídicos en México, incluyendo el derecho a la alimentación y la patrimonialización de la cocina mexicana. Estos han abierto las puertas a todo lo ancho para dar cabida a que los grandes imperios agroalimentarios entren a los hogares mexicanos con protección de las Leyes. Una vía ha sido a través de por programas especiales de seguridad alimentaria para aumentar la productividad con semillas mejoradas y garantizar el derecho a la alimentación (Vizcarra Bordi, Thome Ortiz, Herrera Tapia, Mondragón Delgado, 2016). Otra, como ya se mencionó, proviene del otorgamiento de permisos a Monsanto para cultivar maíces y de manera experimental en grandes extensiones de tierra para el mismo fin discursivo. La tercera vía tiene relación con la apertura que se le ofrece a las multinacionales de harinas de maíz, para que en nombre del patrimonio intangible de la comida, se vigore la producción de maíces híbridos para satisfacer la demanda creciente de tortillas y derivados (alimentos fundamentales de la cocina mexicana).

Seguramente la falta de una política nacional para resolver los grandes desafíos del campo y sostener la Cultura de Maíz como eje de soberanía y seguridad alimentaria, han acelerado los procesos de abandono y desprotección. Pese a ello, varios estudios demuestran que las mujeres indígenas y campesinas subsisten de forma individual u organizadas en colectivos o redes para seguir elaborando, consumiendo y/o vendiendo sus tortillas artesanales de maíz nixtamalizado, con base en maíces nativos producidos localmente, y cuando éstos no son suficientes recurren sin mucho entusiasmo a comprar maíces híbridos producidos en Sinaloa principalmente. Quienes venden sus tortillas, lo realizan en mercados locales y tianguis semanales, de casa en casa, o en las calles de las ciudades cercanas para satisfacer los mercados de la nostalgia frente a la globalización de alimentos no mexicanos. Gracias a estas estrategias femeninas, de alguna manera promueven prácticas de conservación de maíces nativos, ya que son los preferidos por las mujeres, sus familias y los consumidores (Cárdenas Marcelo, et al. 2019; Ortega Ortega; 2018; Vizcarra Bordi, 2006).

Entre las prácticas de conservación están las de seleccionar las semillas para sus distintos usos como: preparar alimentos con maíces nativos, sembrar, intercambiar y resguardar aquellas que sirven para sus ofrendas y rituales (véase Vizcarra Bordi, 2018). De llegar a sus manos semillas transgénicas, ellas las detectarían inmediatamente y las separarían para que no se mezclen con sus maíces nativos.

Por otro lado, desarrollan capacidades diferenciadas para adaptarse a las variabilidades de temperatura ocasionadas por el cambio climático. Si bien, no conocen las causas que produce este fenómeno y por ello, algunas realizan malas prácticas (como quema de basura inorgánica), se tiene constancia de que las condiciones de vulnerabilidad las obliga a aprender rápidamente y se responsabilizan con mayor compromiso para disminuir los efectos de los riesgos de sequía, incendio forestal, inundación, nuevas enfermedades asociadas, etc., en futuros escenarios (Ruiz Meza, 2014). Es un aprendizaje, donde la incertidumbre y la vulnerabilidad les ha permitido reconciliarse con la naturaleza, donde sus prácticas agroecológicas de conservación de la milpa y adopción de eco-técnicas (Munguía Aldama, Sánchez Plata, Vizcarra Bordi, 2016) y energías sustentables (Rincón Rubio, 2018), han puesto en duda los discursos y narrativas bio-científicos sobre la incapacidad de las prácticas tradicionales (Vizcarra Bordi, Thomé Ortiz, Rincón Rubio, 2013).

Cabe subrayar también, que ellas están frente a la merced de lograr satisfacciones de otros bienestares que forman parte de la dignidad humana moderna libre de violencia y discriminación. En ese sentido, buscan mejores niveles de educación, empleos remunerados, reconocimiento social, acceso a la salud integral, mejoramiento material de sus viviendas, transporte seguro, acceso a las nuevas tecnologías de comunicación, al arte y la cultura, al esparcimiento, a puestos de representación popular y otros que la Cultura de Maíz, ni el Estado les puede proveer (Loza, Vizcarra Bordi, 2014).

Los escenarios que en la actualidad predominan en el campo no necesariamente corresponden a todos estos deseos de bienestar, ni únicamente a preservar la Cultura de Maíz sin que la ideología patriarcal y el sistema capitalista sean un binomio denominador del orden social. Cada escenario tiene que ver con un estado de conciencia femenino logrado según las experiencias vividas en distintas relaciones con la Cultura de Maíz, la que a su vez se atañe con contextos más amplios pertenecientes ese binomio que predominan las narrativas, los discursos y las relaciones de poder.

3. EL MÉTODO DE LOS ESTADOS DE CONCIENCIA Y LAS MUJERES MAZAHUAS; SUJETOS DE CONCIENCIA

“Las claves de la Evolución de la Conciencia nos ayudan a entender las causas más profundas del devenir de la Humanidad, a qué se deben sus cambios, sus avances y sus retrocesos; con ellas comprendemos a los demás y a nosotros

mismos” (Vigil Ávalos, 2011: 31). A través del método que ofrece Vigil Ávalos, aprehendí la importancia que tiene la conciencia humana para promover cambios co-sustanciales en el desarrollo de las sociedades y de los propios individuos. Los conocimientos que vamos adquiriendo en el tiempo para valorar a la humanidad, se expresan en experiencias, ideas, habilidades, creencias y paradigmas, pero no por su causalidad o por azar, o como una evolución lineal y unidimensional, sino como un proceso que es acompañado de complejos constructos sociales, culturales e históricos.

Los cuatro estados que hasta ahora se han conceptualizado (véase Vizcarra Bordi, López Moreno, Espinoza Ortega, 2015: 59-63), nos sirven de base para comprender que el principio y el fin son difusos cuando a través del tiempo se trata construir una realidad, la cual puede ser concebida como una espiral en movimiento constante al que se le suman, elementos, relaciones, experiencias y que a la vez también se desprenden de otros o los mismo elementos que fueron incorporados, al evaluar su pertinencia para avanzar en la conciencia. De cualquier manera, todos los elementos incorporados o no, quedan registrados en el cúmulo de experiencias. En ese entender, los cuatro estados propuestos son:

- I. Pre-conciencia, donde el Sujeto (S) aún no emerge del Objeto (O). Es potencialmente Sujeto, pues éste sólo se define como tal, cuando se da cuenta de la realidad (O) y la puede nombrar, mientras tanto, no se da cuenta que existe esa realidad, aunque viva en ella instintivamente. Las fuentes de mando que dominan en este estado, evitan que S establezca relaciones conscientes con su realidad O. De esa manera, las conductas reactivas, confusas y los impulsos primarios se convierten en dispositivos que facilitan el control e imposición del orden social.
- II. Conciencia Grupal. Es el estado donde surge S al establecer una relación con O. S logra nombrarlo, aunque O domine la relación. Este tipo de relaciones se constituyen a través de las emociones, desarrollando sentimientos de colectividad, dentro de los cuales S observa, aprende, imita, replica y respeta los mandatos sin cuestionar. En este estado, se conservan las tradiciones y S se subordina a O con obediencia dentro de procesos de naturalización de las relaciones de poder. Los mecanismos de control sobre los S en este estado, se apuestan con eficiencia a través del temor, el miedo y la inseguridad.
- III. Conciencia Racional. Para pasar al tercer estado, se requiere que se instale el conocimiento que S va adquiriendo en su experiencia para dominar a O. Es una conciencia basada en experiencias personales pero que

las comparten colectivamente. Puede decirse que el razonamiento analítico y de dominio de S hacia O, da lugar a que los egos caractericen este estado. Es en éste, donde S es capaz de crear mecanismos de control y de poder para mantener el orden social establecido, dominar a la realidad y a otros sujetos con menores o igual estados de conciencia. S es analítico, guiado por la razón y el intelecto y el cientifismo. Por otra parte, es proactivo y tiene capacidades para desarrollar su propia iniciativa que le da atributos de empoderamiento.

- IV. Conciencia Libertadora. Es el estado de conciencia donde existe la posibilidad del cambio social de forma trascendental. Superados los egos, se consagra la sabiduría que con la fuerza del servicio con Amor, la compasión, la empatía, la justicia e igualdad llegan al posicionamiento del desapego entre S y O, se eleva la conciencia a un nivel de trascendencia. En este estado; otra realidad es posible gracias al fin de las relaciones de dominación.

Para no quedarse estancados-as en un estado y avanzar en el movimiento de la concientización, se requieren de al menos dos elementos. El primero es la *fractalización*¹⁶ de las experiencias de S, es decir la repetición de las relaciones y de experiencias vivenciales, que con el tiempo van creando una reflexión sobre ellas hasta el punto de poder nombrar con el lenguaje accesible la relación y la realidad (darse cuenta de ella).

La segunda se refiere a la *masa crítica*, concebida como la cantidad última requerida de elementos fractales, cuya agregación al resto que ya se había reunido, es suficiente para impulsar el cambio al siguiente estado del desarrollo de la conciencia.

Existen también tres reglas ineludibles del método:

- i. La más importante es definir desde el inicio al Objeto o Realidad (O) observable y al Sujeto (S) que establecerá una relación con O.
- ii. Nunca se pueden saltar los estados, pues en su movimiento de incorporación de experiencias, las relaciones S-O son acumulativas. Es decir

¹⁶ “El Fractal es una figura geométrica tridimensional en el que Todo está explicado en cada una de sus partes, desde la más mínima hasta la de mayor tamaño. Con la replicación del Fractal menor se crean series que forman otro Fractal mayor con los mismos elementos, y así sucesivamente hasta llegar a la figura del Todo” (Vigil Ávalos, 2011: 336). En este sentido, la suma de muchas experiencias conforma un proceso de vida que constituye en sí mismo un Fractal de Conciencia más grande. La conformación Total de los Procesos de Vida en la Relación S-O es evolutiva, y sigue formando Fractales Mayores de Conciencia, y así sucesiva- e infinitamente, pues la aparición de nuevas relaciones no es finita.

que el recorrido de los estados del desarrollo de la conciencia son consecutivos e indispensables para alcanzar la conciencia plena y trascendental (I, II, III y IV). Su recorrido se realiza a través de la fractalización y para pasar de un estado a otro se requiere de la masa crítica.

- iii. Una vez superado un estado, ya no hay regreso al anterior. Lo adquirido, reflexionado, vivido y *experimentado*, es acumulativo, de ahí las claves de la evolución. Ciertamente un sujeto puede pasar toda su vida en un estado porque no logra acumular los suficientes elementos para alcanzar la masa crítica y superarla. Pero eso depende de cada relación entre S y O.

Ahora bien, por su complejidad, para comprender la Cultura de Maíz como un Objeto mayor¹⁷ de conciencia, es indispensable subdividirlo en objetos menores¹⁸, o sea en tantos fragmentos de la realidad total o fenómenos relacionados sean necesarios para estudiar el método de los estados de conciencia. Por ejemplo; selección de semillas, preparación de la tierra, fertilizarla, sembrar, deshierbar, nixtamalizar, elaborar tortillas y otros platillos, preparar las ceremonia y rituales, ofrendar, comer, participar en asambleas comunitarias, formar parte de movimientos de lucha, etcétera.

De la misma manera, no existe una mujer indígena campesina que represente al Sujeto de conciencia en México, sobretodo si se considera que es un país pluricultural, diverso, heterogéneo, con grandes problemas históricos de diferenciación, discriminación y exclusión sociales que definen las clases, las etnias y las desigualdades de género. De aquí que, para efectos de la comprensión de la conciencia humana, se reconstruyó un sujeto para cada estado de conciencia con base a las experiencias de las mujeres, documentadas en las etnografías de estudio, de tal forma que varias mujeres indígenas y campesinas puedan reconocerse en algún estado de conciencia, según sea el objeto menor seleccionado de la Cultura de Maíz, y así; dar cuenta de esas relaciones entre S y O.

Cabe mencionar que el método apela a la subjetividad porque las relaciones entre S y O son íntimas, pero al mismo tiempo colectivas porque se contienen en procesos históricos-geopolíticos y en ambientes o ámbitos cultural y socialmente construidos. De cierta forma, el método no repara en las subjetividades expresamente pero sí están implícitas en las relaciones que se ejemplifican entre S y O. La subjetividad, entonces, se observa como el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo y temor que comandan a los sujetos.

¹⁷ El objeto es mayor cuando sólo es abarcable por el S a través de objetos menores que los componen.

¹⁸ Los objetos menores son componentes del objeto mayor.

Desde la antropología feminista, la subjetividad aparece en el mismo ejercicio etnográfico, como un acto total que implica cuerpo, mente, razón, sentimientos, afecciones y emociones de manera indisoluble como una práctica del reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder (Gregorio-Gil, 2006). Esto no implica la fragmentación del sujeto ni de su muerte en el mundo de las relaciones de poder, tampoco se trata de llegar a la deducción de los hechos en bruto, sino del mundo interpretado donde se construyen las realidades como Objetos relacionables (Husserl, 1991).

El registro de la experiencia misma demanda rescatar acciones, comportamientos, obras, relatos, expresiones, saberes, nombres, participaciones y prácticas, de las catástrofes del olvido y del silencio. Ciertamente para recuperar la experiencia de relaciones entre S-O como núcleo de la interpretación de la realidad y colocarlas en una etapa de conciencia, no debemos perdernos en los detalles de la fractalización (cúmulo de experiencias), ni negar las experiencias cotidianas de dominación y resistencia situándolas en las condiciones históricas más amplias en las que se produjeron (Stone-Mediatore, 1999), pues “la experiencia tenida/vivida/actuada, ha sido tallada por el discurso hegemónico y por las condiciones no elegidas, por lo que se puede llegar a tener una interpretación falsa de la conciencia” (Vizcarra Bordi, López Moreno, Espinoza Ortega, 2015: 58).

El método de los estados de conciencia nos permite responder a la interrogante si las mujeres indígenas y campesinas, desarrollan algún estado de conciencia en la búsqueda de la emancipación y el reconocimiento de una nueva comprensión sobre su lucha por preservar la Cultura de Maíz en términos de soberanía. Como ejercicio exploratorio, retomo las etnografías realizadas de 2011 a 2017 del pueblo Mazahua, etnia originaria del Estado de México, de las cuales extraigo algunas experiencias femeninas. Específicamente de tres comunidades: San Jerónimo Mavatí del municipio de San Felipe del Progreso (Loza, Vizcarra Bordi, 2014); La Mesa del municipio de San José del Rincón (Vizcarra Bordi, 2014); y los mercados de Ixtlahuaca, Cabecera municipal (Cárdenas Marcelo et al., 2019).

Se reconstruyeron con 23 historias de vida de mujeres mazahuas (entre 30 y 70 años de edad, madres solteras, madre-esposas y viudas), cuatro sujetos sociales de conciencia, uno para cada estado, que muestran cierta representatividad para analizar sus relaciones con objetos menores de la Cultura de Maíz.

De ninguna manera esta metodología tiene el rigor de ignorar las múltiples y diversas especificidades de las experiencias de mujeres mazahuas que cuentan sus vidas, por lo contrario, la construcción social del sujeto femenino se basa en adentrarse en varios mecanismos de relación que establecen las formas sociales

en que las personas conforman los grupos sociales de pertenencia e identidad. Se trata de comprender en una narrativa, que la semejanza, la diferencia y la especificidad son simultáneas en la configuración de los sujetos sociales, cognoscibles y conscientes. Es decir que las mujeres se reconocen en otras narrativas cuando guardan semejanzas intragenéricas, debido a que comparten aspectos fundamentales de su definición social en contextos cuyas condiciones de asignaciones socioculturales provienen de los mismos procesos históricos (Castañeda, 2008).

3.1 Estado de pre-conciencia

[Y]o soy pobre, de la gente sin razón, de pura tristeza (voz de Teresa).

Teresa tiene 66 años, es bisabuela de 4 bisnietos, 17 nietos y madre de seis hijas y dos hijos, de doce embarazos. Enviudó cuando ella tenía 35 años, lo atribuye a que su esposo era alcohólico y se metía en muchos problemas y por eso lo asesinaron. A Teresa, su marido la *robó* sin su consentimiento a la edad de 16 años, llevándola a vivir a casa de los padres de él, tal y como lo dicta su costumbre patrilineal y patrilocal. Ahí se sometió a las órdenes de su suegra quien la vigiló para que no se saliera de los cánones del dominio patriarcal. Sufrió violencia, fue violada por cuñados y no aprendió oficio alguno que le retribuyera independencia económica, tampoco aprendió a leer ni a escribir. La hectárea de tierra que le correspondía, le fue entregado a su hijo mayor al cumplir 18 años de edad. Todos los días se levanta a las tres de la mañana para preparar en nixtamal y a las 6 de la mañana ya se encuentra elaborando las tortillas en un fogón de leña. Ella sufre actualmente Enfisema Pulmonar de Obstrucción Crónica por realizar esa tarea todos los días de su vida.

Desde que nacen las niñas mazahuas, como símbolo de asignación del género femenino, su resto del cordón umbilical es enterrado en el fogón para denotar su rol como cuidadora del calor y unión del hogar, pero también responsable de las actividades reproductivas del hogar (Vizcarra Bordi, Marín Guadarrama, 2006). Siendo pequeñas se adentran a realizar diferentes labores domésticas, nacen y crecen dentro de la Cultura de Maíz, sin que se den cuenta de ella. No pueden identificarla ni nombrarla como una realidad construida. Se hallan en un estado reactivo y responden seguido a sus instintos para mantenerse, reproduciendo los discursos y legitimándolos a la vez.

Son mujeres quienes, desde niñas, en este caso mazahuas, las hemos relacionado etnográficamente con sistemas de subsistencia. Viven excluidas por los hombres, donde no se les permite hablar en asambleas comunitarias, ni tomar

decisiones importantes que afectan sus vidas, sus familias y a la comunidad. Las discriminan de ciertas actividades y puestos de representación. No eligen con quién casarse, ni cuántos hijos tener, las intercambian fácilmente y las restringen a los recursos y medios para subsistir. Por lo general sufren violencia simbólica, cultural, patrimonial, económica y de género, y sin saberlo, porque su condición de mujer pobre e indígena está ampliamente naturalizada.

Estas mujeres se encuentran inmersas en una cultura cuya comunidad en su conjunto vive un estado de conciencia grupal, cuyas creencias se han distorsionado por relacionarse a realidades de dominación etnocéntricas a través de procesos de sometimiento por ser el “Otro”, el indígena, el ignorante, el pobre, el pueblo subordinado, conquistado, colonizado. Se puede decir que las mujeres en estas condiciones no se perciben como sujetos, más bien son objetivadas por relaciones de poder coloniales, capitalistas y neoliberales que difunden conocimientos de invisibilización y de dependencia total.

En ese orden, al ir acumulando las experiencias y replicándolas en la repetición de tareas asignadas a su género como: sembrar, cuidar, desgranar, moler, echar tortilla, cocinar, poco a poco van asimilando partes de la Cultura de Maíz a través de costumbres, estilos de vida, creencias, formas de hablar y de pensar, todo tipo de prácticas rituales, música, danzas, saberes tradicionales, así como reproducen artesanías y vestimentas y dominan su idioma y recrean su ambiente cultural. Esto sucede hasta que llega el último elemento acumulativo al resto de experiencias suficientes para hacer un cambio de conciencia. Ese elemento puede provenir de otras mujeres que ya pasaron por ese estado de subordinación y opresión y están en estados de conciencia grupal o racional, o bien de otros sujetos externos (como promotores de programas de alfabetización).

Cabe mencionar que no todas las mujeres logran obtener ese último elemento esperado y por lo tanto se quedan objetivadas y subordinadas. Esto sucede con frecuencia, porque existen mecanismos de control que provienen de otras relaciones de poder efectivos tanto en el discurso como en la praxis (Foucault, 1988), por ejemplo, sobre los cuerpos sexuados para la reproducción biológica. En este sentido, las mujeres no logran conectar cuerpo, mente, alma y espíritu, al menos que sus procesos individuales de fractalización sean de aprendizajes y relaciones con otras realidades, como es la enfermedad de Teresa, quien, al salir de su comunidad por primera vez para atender su salud, atrajo a su experiencia ese último elemento de superación para pasar a otro estado de conciencia; el darse cuenta de que el fogón la enfermó.

Es decir, que en la interseccionalidad de las condiciones de género, clase, edad y estado de salud, Teresa logra definir su vida como:

...mi vida, pura tristeza, pero aquí me tiene, tratando de salir adelante con lo poquito que tengo... Pues, al menos tengo mi maicito, esas gallinas y mis flores, éstas si me agradecen, yo creo que porque las cuido...

3.2 Conciencia grupal

...pues aquí en la chinga todo el día, pero ya ni me quejo, peor es nada (voz de Fernanda).

La historia de Fernanda de 61 años, mazahua y campesina, quien enviudó desde los 25 años con dos hijos y una hija, narra que ha tenido que vivir a expensas de sus hijos, nueras y 16 nietos para ganarse su lugar, cooperando casi siempre en los trabajos colectivos no remunerados. Con su narrativa de vida, ilustró cuándo y cómo las mujeres indígenas y campesinas se convierten en sujetos de conciencia grupal que las dota de un sentido de pertenencia colectiva. Ellas ya se dieron cuenta que forman parte de la Cultura de Maíz, aunque ésta le queda enorme pues construye todas las dimensiones de su vida y le da sentido de identidad a la comunidad a las que se adscriben (Vizcarra Bordi, 2002). El maíz está directamente relacionado con la subsistencia, la cual tiene un significado más amplio que el de manutención, abarca un sentido de continuidad, de preservación y conservación de la biodiversidad (Hellin, Keleman, Bellon, 2010).

La experiencia las ha hecho observadoras, pero también emotivas. Desarrollan una conciencia grupal y aunque las subjetividades son individuales, las experiencias son compartidas. Si bien el aprendizaje forma parte de este proceso colectivo, aún no pueden desprenderse del sometimiento de la comunidad en la que viven. De hecho, ellas reproducen los atributos que la cultura construye a su género en relación a la Cultura de Maíz.

En ese sentido, replican y legitiman la relación de dominación sobre ellas, custodian las asignaciones de género y constituyen una importante masa crítica femenina para que las otras mujeres del grupo adquieran el género asignado, lo cual asegura que se perpetúe la división sexual del trabajo que mantiene la Cultura de Maíz. Esa experiencia les permite a lo largo de sus vidas, darse cuenta de la sumisión, pero no tienen elementos suficientes para salir de una relación de discriminación, exclusión y explotación.

Por un lado, porque las emociones regulan las subjetividades en ese estado de conciencia grupal dirigen sus acciones hacia la colectividad. Por lo general, tienen miedo de expresarse diferentes, de reclamar injusticia y de adquirir poderes. El miedo las domina a pesar de que se dan cuenta de todo ello, prefieren en

un pacto colectivo femenino (consensuado en silencio), reproducir el sistema de dominación patriarcal. En otras palabras, estructuran y son estructuradas, son reguladas y reguladoras al mismo tiempo.

Por otro lado, la sumisión-obediencia se debe a la eficacia de los mecanismos de control ocultos para dominar a los sujetos, como pueden ser las religiones y las políticas de desarrollo social. De esa manera, se perciben devotas, fieles y reproducen enseñanzas ajenas a la cultura indígena del maíz que, con naturalidad, sincretizan en sus prácticas cotidianas. En esa confusión, defienden el patriarcado colonizador que caracteriza este estado de conciencia, donde el Maíz se venera como un regalo de Dios (sagrado) y creen fielmente que su mandato, se traduce en castigo o permisión para obtener o no el grano, cosecha tras cosecha, según haya sido comportamiento terrenal (y según los cánones androcéntricos).

En otra situación o conjugada a la anterior, las políticas sociales de combate a la pobreza, las somete a una mirada institucional clientelar. Si no obedecen el contrato forzado, serán exhibidas en mecanismos perversos de control gubernamental. El miedo de perder apoyos las obliga a obedecer el mandato y reproducen ellas mismas los discursos de necesidad y pobreza para merecerse los apoyos. En este tenor, el conocimiento que se produce de ellas es objetivado y falsamente visibilizado: población-objetivo y beneficiarias de programas o en el mejor de los casos, como custodias de la biodiversidad del maíz (Hellin, Keleman, Bellon, 2010, Vizcarra Bordi, Thomé Ortiz, Rincón Rubio, 2013).

En palabras de Fernanda estas experiencias se traducen en recipientes de las dádivas del Estado (Loza, Vizcarra Bordi, 2014):

[P]ues más vale algo que nada... si no le entramos (refiriéndose a las mujeres de su comunidad), entonces no nos toman en cuenta y nos quedamos sin nada... Y ahí vamos... corre que corre para una cubeta que dan, para un pan o hasta algunas les toca tinaco... nos hacemos como que si queremos, pero hay veces que ahí lo apilamos... Aquí todas, así nos vamos, a dónde dicen que vamos... creo que sí nos damos cuenta, pero no lo decimos... que tal si ya nos tiran de locas...

La fractalización de experiencias con múltiples realidades puede entenderse de manera individual, grupal y colectivo a la vez. Puede atraer más elementos a la experiencia de vida de las mujeres para agregarlos a los ya acumulados por el proceso de asimilación de la Cultura de Maíz. Sus mentes están en la etapa de observación y aprendizaje a través de la repetición en la cotidianidad. Hasta que llega el momento en que el último elemento las hace pasar a un estado de conciencia menos emocional y más racional. Estos últimos elementos experienciales pueden venir también de otras mujeres de la misma comunidad que se han empoderado, o bien de otras mujeres externas a la comunidad, como son las promotoras del desarrollo rural-social o agentes de la pro-igualdad de género.

3.3 Conciencia racional

[Y]o soy la única que reclama a la autoridad (...) defendiendo mi interés como mujer y el de todos... creo estar preparada para ser delegada de la comunidad (voz de Albertina)

Esta narrativa muestra a una mujer que ha tenido experiencia como gestora de programas sociales, políticos y de desarrollo económico, lo que le ha permitido relacionarse con diferentes autoridades locales y regionales. Albertina tiene 45 años de edad, estudió hasta el nivel de la secundaria, con dos hijas profesionales y un hijo que estudia la universidad. Está casada pero su esposo migró a los Estados Unidos por 10 años, pero al ver que después de cinco ya no le enviaba remesas, le advirtió de vender sus tierras, fue así que él se vio obligado a regresar recientemente hace un par de meses (2016). Cuando ella se encontró sola, buscó los medios disponibles para ganarse la vida además de cuidar de la milpa, el maíz y el traspatio. Buscar estrategias, le ha otorgado elementos de empoderamiento para sacar adelante a sus hijas e hijo. En la actualidad, a pesar de que su esposo regresó a casa, ella no tiene la pretensión de regresar a su vida anterior y continúa con su emprendimiento al liderar una red informal de mujeres de diferentes comunidades del pueblo Mazahua que elaboran y venden tortillas en los mercados regionales.

Qué va a creer éste (refiriéndose a su marido), una vez conociendo de lo que soy capaz, no lo voy a dejar... además soy responsable de otras que ya van por el buen camino... aunque nos digan las locas, yo sé que al final si nos van a ver bien, porque sólo buscamos lo mejor para todos (palabras de Albertina, 2017).

Tratándose de pueblos indígenas que se encuentran en un estado de conciencia grupal, las mujeres se convierten en sujetos de derechos porque establecen una relación de dominación sobre la Cultura de Maíz a través del proceso de empoderamiento. Desarrollan una mente analítica y crítica de distintas realidades, convirtiéndolas en agentes pro-activas. Inclusive, al luchar desde lo individual, se unen con mayor facilidad a los movimientos sociales más amplios de resistencia (en términos de lucha) y defensa de los territorios, derechos colectivos e individuales y en defensa de las semillas. Son autorreflexivas, creativas e innovadoras, y su intelecto lo emplean para realizar críticas constructivas y propositivas.

Albertina representa a las mujeres que se han atrevido a transgredir el orden social comandado por el grupo o comunidad a la que pertenecen. Se han instruido o tienen liderazgos aprendidos en relación a otras dimensiones de sus realidades: la educación, el trabajo remunerado, la migración, la asociación con otras mujeres, comprensión del entorno, entre otras aptitudes cognitivas. Conocen sus derechos, pueden hablar frente a las demás mujeres, ante los hombres y las autoridades.

des de la comunidad, e inclusive son las que aprenden rápido a moverse en las esferas públicas para obtener lo que quieren o piensan que es justo. Adquieren capacidades que las somete al escrutinio de hombres y de otras mujeres, lo que puede dividir a la comunidad que se encuentra en un estado de conciencia grupal, pero que al final de cuentas, ellas se convierten en el último elemento requerido para que otras mujeres de la comunidad defiendan la igualdad de género. Ello es una condición *sine qua non* en la defensa del maíz, de su territorio, de sus cuerpos y de su pueblo libre de costumbres que someten a las mujeres en relaciones de poder y de violencia contra ellas.

Las mujeres que se encuentran en este estado de conciencia, logran dominar la Cultura de Maíz por el conocimiento de ellas, aprendido con su respectiva subjetividad en el recorrido de los estados de conciencia anteriores. Pero a diferencia de quienes siguen fractalizando en esos estados, ellas se expresan de distinta manera y emplean poderes que consideran razonables, para tratar de convencer a otros y otras de su transformación. Se adueñan de sus cuerpos y de los discursos, delegan responsabilidades femeninas y adquieren otras masculinas. El proceso de legitimación de esos cambios es relativamente rápido cuando se defiende al maíz frente a las amenazas eminentes que provienen de ámbitos agresivos y perversos como son la introducción de los maíces transgénicos. Su nivel analítico les permite emplear herramientas tradicionales (vestimento, lengua y cocina) para defenderlo. A pesar de sus capacidades de empoderamiento, deben tener precaución de no sobreponer sus necesidades egoicas: yo soy, tengo, necesito, quiero, deseo, pues peligran de separarse de la esfera espiritual que trasciende la Cultura de Maíz.

3.4 Conciencia libertadora

[N]o hay que temer al maíz, éste es sagrado, sólo debes escucharlo con cuidado y paciencia para que te revele su alma... también debes tener cuidado de no enjuiciarlo (voz de Crescencia, abuela curandera mazahua).

Esta reflexión deriva de la historia de una mujer de aproximadamente 90 años de edad. Ella ha pasado por muchas experiencias en su vida como mujer mazahua. Huérfana desde los 5 años, aprendió a moler en metate el maíz, echar tortilla para ganarse un taco en casa de su abuela, cuidó borregos, cargó leña y acarreó el agua para el hogar. Fue violada a los 15 años, y desechada por la comunidad por ser fracasada para el matrimonio. Se refugió en el conocimiento de las plantas, desarrollando habilidades para la herbolaria y el uso curativo de las plantas. Muy joven comenzó el arte de curar. Trabajó en la ciudad de México como empleada de servicio doméstico por 20 años, donde cursó la primaria y secundaria en Edu-

cación para Adultos. Nunca dejó de tener una relación estrecha con su comunidad de origen y con sus ahorros, adquirió una parcela, donde siembra maíz, cría borregos y gallinas y cuida de un gran huerto donde cultiva sus plantas medicinales.

Para ser sincera, todas debemos pasar por la vida para poder comprenderla... sólo hasta entonces podrás escuchar el alma de la milpa... la semilla abuela cuidará de todas sus hijas y nietas y así... es fuerte, aunque nadie lo sabe... te habla en las noches y te dice cómo te dará de comer... y si tu escuchas..., te escuchas, al final somos lo mismo (Crescencia aclara que al maíz nativo o criollo le llamaban milpa o milpita en su tiempo).

Su reflexión está llena de sabiduría que sólo logra obtenerse en un estado de conciencia libertadora de toda sujeción. Es el camino de la conciencia que trasciende a lo espiritual. Ahí donde S-O se consolidan en unidad, de tal forma que desaparece cualquier relación de poder entre ambos. En un acto de desapego y absoluto respeto de lo otro, donde ya no se requiere que se dominen entre sí. Pocas mujeres de la Cultura de Maíz, logran este estado de conciencia, ya que tendrían que haber pasado por los estados que le anteceden. La edad podría ser un factor viéndolo desde el punto de vista de la historia de Crescencia, sin embargo, el camino se traza diferentemente para cada mujer.

Dependiendo de los contextos y las formas de relacionarse con otras realidades fuera de la Cultura de Maíz, las mujeres llegan a desarrollar una conciencia sobre la transformación de su condición y volverse defensoras de una nueva Cultura de Maíz libre de sometimientos, totalmente decolonizada. El estado de la conciencia libertadora es un proceso que convierte la interiorización de experiencias en un ejercicio de compasión, humanización y amor incondicional. Escuchar sus consejos, asimilarlos y agregarlos a las experiencias existentes, resulta ser un modelo que impulsa la transformación de las personas y el cambio de toda una colectividad.

No es posible llegar a este estado de conciencia sin pasar todos los estados anteriores que van forjando una lucha antipatriarcal y anticapitalista. Pero una vez logrado este estado, la sabiduría de las mujeres se traduce en la liberación de todas las ataduras, donde no se distingue ni se somete a juicio de valores a la Cultura de Maíz, ni a las grandes amenazas de la soberanía alimentaria basada en esta cultura. En ese estado, surge la humildad y el amor espiritual como los mayores atributos para cambiar las realidades construidas por relaciones de poder, subordinación y sometimiento. Estas mujeres expresan una sensibilidad elevada ante los seres humanos y los no humanos. Debido a ello y con gratitud, tienen una gran responsabilidad ante el crecimiento de las y los sujetos que vienen atrás de ellas, viviendo sus propias experiencias. Su capacidad humana responde con compasión ante el dolor y el sufrimiento de otros, ante el advenimiento de un nuevo hijo o hija, ante las calamidades naturales y la violencia que sufren los seres humanos.

Saben que el maíz no le pertenece a un grupo en particular, sino a la humanidad y a la madre naturaleza, de aquí que no se puede pensar en su apropiación ni en su patrimonialización. Pero también saben que la experiencia no aprendida es fracaso, por eso comprenden que la fractalización en esos procesos de defensa, es requerida para alcanzar la emancipación total del objeto de la realidad. En otras palabras, se trata de concebir una conciencia total (unión del cuerpo, la mente y el espíritu) como una fuente de inspiración y aspiración para construir nuevas realidades libres de todas las violencias.

REFLEXIONES FINALES

La historia de las mujeres indígenas y campesinas en México refleja una larga lucha para constituirse como sujetos de conciencia. No sólo son protagonistas silenciadas de la Cultura de Maíz, sino que también han elaborado complejos sistemas de significación espirituales y materiales para conformar otras realidades subalternas con diferentes estados de conciencia. Las experiencias con las relaciones que las mantienen en subordinación, opresión y discriminación, así como con las relaciones que les ha permitido liberarse de ellas para superar las desigualdades a través de procesos de empoderamiento y liderazgo, son necesarias para pasar a la siguiente era de la otra soberanía alimentaria, la humanizada desde la experiencia de las mujeres, construidas finalmente como sujetos según sus estados de conciencia. Todo un reto, no sólo para el feminismo indígena y campesinista sino también para todos los feminismos (Murias, 2008) que buscan construir una era basada en una nueva ética de la vida. Una ética que sólo puede provenir de una conciencia libertadora, porque establece nuevas relaciones de armonía con los seres humanos y no humanos (como el maíz), pero con compasión, cuidado y amor.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, J. (1989). *Breve historia de un invento olvidado: las máquinas tortilladoras en México*. Ciudad de México, México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Acuña Rodarte, B. O. (2018). De las tortillas en comal a la harina de maíz: mujeres y política alimentaria en Acambay, Estado de México. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 251-272). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Álvarez-Buylla, E. R., Piñeyro Nelson, A. (eds.). (2013). *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*. Ciudad de México, México: Unión de

Científicos Comprometidos con la Sociedad, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

- Appendini, K. (2014). Reconstructing the maize market in rural Mexico. *Journal of Agrarian Change*, 14(1), pp.1-25. <https://doi.org/10.1111/joac.12013>
- Appendini, K., García Barrios, R., de la Tejera, B. (2002). *¿Por qué los campesinos mexicanos siguen cultivando maíz? La seguridad alimentaria en el contexto del TLCAN*. Trabajo presentado en el Tercer Congreso Europeo de Latinoamericanistas, Ámsterdam.
- Appendini, K., Quijada, M. G. (2013). La crisis alimentaria y su impacto en México: el maíz. En B. Rubio (ed.), *La crisis alimentaria mundial: impacto sobre el campo mexicano* (pp. 119-149). Ciudad de México, México: UNAM.
- Arizpe, L. (2006). *Culturas en Movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*. Cuernavaca, México: CRIM UNAM; Ciudad de México: Porrúa.
- Baker, L. E. (2013). *Corn Meets Maize. Food Movements and Markets in Mexico*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bard Wigdor, G. (2014). Una primera persona que es colectiva y subalterna: la importancia de las epistemologías feministas y los estudios postcoloniales para pensar la investigación social. *Áskesis – Revista dos Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*, 3(1), pp. 120-135.
- Barkin, D. (2002). El maíz: la persistencia de una cultura en México. *Cahiers des Amériques Latines*, (40), pp. 19-32. <https://doi.org/10.4000/cal.6810>
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. Ciudad de México, México: INAH, CDI.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México Profundo, una civilización negada*. Ciudad de México, México: CIESAS, SEP.
- Cárdenas Marcelo, A. L., Vizcarra Bordi, I., Espinoza-Ortega, A. Espinosa Calderón, A. (2019). Tortillas artesanales mazahuas y biodiversidad del maíz nativo. Reflexiones desde el ecofeminismo de la subsistencia. *Sociedad y Medio Ambiente*, (19), pp. 265-291. <https://doi.org/10.31840/sya.v0i19.1944>
- Carrillo Trueba, C. (2009). El origen del maíz naturaleza y cultura en Mesoamérica. *Ciencias*, (92-93), pp. 4-13.
- Castañeda, M. P. (2008). *Metodología de la investigación feminista*. Guatemala, Guatemala: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, Fundación Guatemala.
- Castellanos, E., Bergstresse, S. (2014). The Mexican and Transnational Lives of Corn: Technological, Political, Edible Object. En L. R. Brulotte, M. A. Giovine (eds.), *Edible Identities: Food as Cultural Heritage* (pp. 201-218). Farnham, Reino Unido: Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315578781-14>
- Cobo, R. (2012). Despatriarcalización y agenda feminista. En C. Sánchez (ed.), *Mujeres en diálogo. Avanzando hacia la despatriarcalización en Bolivia* (pp. 107-118). La Paz, Bolivia: Coordinadora de la Mujer.
- Costa-Font, J., Mas, N. (2016). Globesity. The effects of globalization on obesity and caloric intake. *Food Policy*, (64), pp. 121-132. <https://doi.org/10.1016/j.foodpol.2016.10.001>
- Cuevas Mejía, J. J. (2014). Maíz: alimento fundamental en las tradiciones y costumbres mexicanas. *Pasos*, 12(2), pp. 425-432. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.030>

- Curiel Pichardo, O. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En I. Mendía Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, J. Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao, España: Universidad del País Vasco, Hegoa.
- Demol, C., Monserrat-Mas, M. A. (2013). Consumir lo lejano. La pérdida de la soberanía alimentaria en Oaxaca. En S. Pérez-Gil, M. García-Arnaíz (eds.), *Mujeres (in) visibles: género, alimentación y salud en comunidades rurales de Oaxaca* (pp. 41-78). Tarragona, España: Publicacions URV.
- El poder del consumidor (2019). *Engaño Publicitario, En portada, Prensa, Salud nutricional*. 21 de febrero 2019. Recuperado de <https://elpoderdelconsumidor.org/2019/02/la-alianza-por-nuestra-tortilla-reprueba-que-las-tortillas-se-asocien-al-consumo-de-coca-cola/>.
- Espejel-García, M. V., Mora-Flores, J. S., García-Salazar, J. A., Pérez-Elizalde, S., García-Mata, R.. (2016). Caracterización del consumidor de tortilla en el Estado de México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 13(3), pp. 371-348. <https://doi.org/10.22231/asyd.v13i3.401>
- Esteva, G., Marielle, C. (eds.) (2007). *Sin maíz no hay país*. Ciudad de México, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección general de Culturas Populares.
- FAO (Organización Mundial de la Alimentación y la Agricultura). (2007). *Género y Legislación. Los derechos de la mujer en la agricultura*. Estudio Legislativo No.76. Roma, Italia: FAO.
- Fernández Zarza, M., López Moreno, I., Tena Guerrero, O. (2018). Hablando de tacos, el heteropatriarcado en las taquerías de chorizo del Valle de Toluca. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 151-180). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Figuroa-Cárdenas., J. D., González-Hernández, J. (2001). La tecnología de la tortilla. Pasado, presente y futuro. *Ciencia y Desarrollo*, 27(156), pp. 22-31.
- Fitting, E. (2011). *The Struggle for Maize. Campesinos, Workers, and Transgenic Corn in the Mexican Countryside*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822393863>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, (503), pp. 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- Fussell, B. (2004). *The Story of Corn*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- García Maldonado, K. Y., Vizcarra Bordi, I. (2018). Masa con o sin nixtamal: respuestas femeninas matlatzincas ante los programas sociales de alimentación. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 227- 250). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Gregorio-Gil, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *Revista Antropológica Iberoamericana*, 1(1), pp. 22-39. <https://doi.org/10.11156/aibr.010104>
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, España: Crítica.
- Guzmán, E. (2016). Acercamiento al maíz nativo desde una discusión de bienes comunes y soberanía alimentaria. En I. López Moreno, I. Vizcarra Bordi (eds.), *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (pp. 273-294). Lerma, México: UAM-L; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.

- Guzmán, E. (2018). *De maíces a maíces. Agriculturas locales, disputas globales*. Cuernavaca, México: Universidad Autónoma del estado de Morelos; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Hellin, J., Keleman, A., Bellon, M. (2010). Maize Diversity and Gender: Research from Mexico. *Gender and Development*, 18(3), pp. 427-437. <https://doi.org/10.1080/13552074.2010.521989>
- Hill Collins, P. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro, C. Stimpson (eds.), *¿Qué son los estudios de Mujeres?* (pp. 253-312). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hryciuk, R. E. (2018). Turystyka kulinarna w zglobalizowanej Oaxace, południowy Meksyk. *Studia Socjologiczne*, 231(4), pp. 149-173.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, España: Crítica.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2014). *Censos económicos*. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ce/ce2014/>.
- Kato Yamakake, T. A., Mapes Sánchez, C., Mera Ovando, L. M., Serratos Hernández, J. A., Bye Boettler, R. A. (2009). *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*. Ciudad de México, México: UNAM, CONABIO.
- Keremitsis, D. (1983). Del metate al molino: la mujer mexicana de 1910 a 1940. *Historia mexicana*, 33(2), pp. 285-302.
- López Moreno, I., Vizcarra Bordi, I. (2016). Introducción. El aquí y ahora del maíz nativo en México. Un recorrido por los estudios rurales. En I. López Moreno, I. Vizcarra Bordi (eds.), *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (pp. 11-24). Lerma, México: UAM-L; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Loza, M., Vizcarra Bordi, I. (2014). Necesidades femeninas básicas y fugitivas de la política social, en comunidades productoras de maíz nativo. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*. 11(3), pp. 315-336. <https://doi.org/10.22231/asyd.v11i3.84>
- Massó Guijarro, E. (2016). ¿Giro decolonial en el patrimonio? La Liberation Heritage Route como alternativa poscolonial de activación patrimonial. *Pensamiento*, 72(274), pp. 1277-1295. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i274.y2016.011>.
- McMichael, P. (2005). Global Development and the Corporate Food Regime. *Research in Rural Sociology and Development*, (11), pp. 269-303.
- Mercado García, L. R., Carreto Guadarrama, F., Benítez Arciniega, A. D., Vizcarra Bordi, I. (2018). La otra cara de la dieta de escolares de San Francisco Oxtotilpan. Entre tortillas y programas. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 205- 226). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Moreno-Altamirano, L., Hernández-Montoya, D., Silberman, M., Capraro, S., García-García, J. J., Soto-Estrada, G., Sandoval-Bosh, E. (2014). La transición alimentaria y la doble carga de malnutrición: cambios en los patrones alimentarios de 1961 a 2009 en el contexto socioeconómico mexicano. *Archivo Latinoamericano de Nutrición*, 64(4), pp. 231-240.
- Munguía Aldama, J., Sánchez Plata, F., Vizcarra Bordi, I. (2016). No hay maíz nativo sin agricultura campesina: respuesta a las variaciones y cambios del clima. El caso Ahuihuiyuco, Guerrero. En I. López Moreno, I. Vizcarra Bordi (eds.), *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (pp. 217-239). Lerma, México: UAM-L; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.

- Murias, C. (2008). Soberanía Alimentaria: una propuesta para la humanidad, un instrumento para las mujeres, un reto para el feminismo. *Revista "Ca la Dona"*, (64), pp. 14-20.
- Novelo, V., García, A. (1987). *La tortilla: Alimento, trabajo y tecnología. Complementos del seminario de problemas científicos y filosóficos*. Ciudad de México, México: UNAM.
- Orlandi, F. (2018, 22 de mayo). *El derecho humano al patrimonio cultural: desarrollos recientes, crisis, y perspectivas decoloniales*. Charla Magistral en el 1er Congreso Internacional Conservación del Patrimonio en Bolivia, La Paz. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/326132208_El_derecho_humano_al_patrimonio_cultural_desarrollos_recientes_crisis_y_perspectivas_decoloniales
- Ortega Ortega, T. (2018). *Género, soberanía alimentaria y agrobiodiversidad: La Unión de Palmeadoras de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Oaxaca* [tesis de doctorado]. Montecillo, México: Colegio de Postgraduados.
- Ortega Paczka, R. (2007). La diversidad del maíz en México. En G. Esteva, C. Marielle (eds.), *Sin maíz no hay País*. (pp. 123-154). Ciudad de México, México: Comisión Nacional para la Cultura y las Artes.
- Oseguera Parra, D., Ortega Paczka, R. (2016). Gente de maíz. Historia y diversidad en la cocina mexicana del maíz. En I. López Moreno, I. Vizcarra Bordi (eds.), *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (pp.113-136). Lerma, México: UAM-L; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Pilcher, J. (1998). *¡Que vivan los tamales! Food and the Making of Mexican Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pilcher, J. (2006). ¡Tacos, joven! Cosmopolitismo proletario y la cocina nacional mexicana. *Dimensión Antropológica*, (37), pp. 87-125.
- Rincón Rubio, A. G. (2018). Energías sostenibles que cocinan soberanía y esperanza. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 415-441). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Rubio, B. (ed.). (2013). *La crisis alimentaria mundial, impacto sobre el campo mexicano*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- Ruiz Meza, L. E. (2014). Género y percepciones sociales del riesgo y la variabilidad climática en la región del Soconusco, Chiapas. *Alteridades*, 24(47), pp. 77-88.
- Senra, L., León, I., Tenroller, R., Curin, L., García, D., Binimelis, R., ... Pinto, M. J. (2009). *Las mujeres alimentan al mundo. Soberanía Alimentaria en defensa de la vida y del planeta*. Barcelona, España: Entrepueblos Herriarte.
- Soler Montiel, M., Pérez Neira, D. (2014). Alimentación, agroecología y feminismo: superando los tres sesgos de la mirada occidental. En E. Siliprandi, G. P. Zuluaga (eds.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas* (pp. 17-40). Barcelona: Icaria.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), pp. 297-364.
- Stone-Mediatore, S. (1999). Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia. *Hiparquia*, 10(1), pp. 85-107.
- Torres, G. (2009). *De la producción de maíz al consumo social de tortilla. Políticas de producción y abastecimiento urbano*. Ciudad de México, México: UNAM.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). (2010). *Traditional Mexican cuisine - ancestral, ongoing community culture, the Michoacán*

paradigm. Recuperado de <https://ich.unesco.org/en/RL/traditional-mexican-cuisine-ancestral-ongoing-community-culture-the-michoacan-paradigm-00400>

- van Gameren, E., Urbina Hinojosa, S. (2018). La doble carga de la malnutrición: La inseguridad alimentaria y el sobrepeso en México. En M. C. Rodríguez Villalobos, E. Aguayo-Téllez, E. van Gameren, C. Caamal-Olvera, A. Islas-Camargo, A. Bohara, ... E. Luna-Domínguez (eds.), *Economía de la salud en México* (pp.1-31). Ciudad de México, México: Pearson Educación de México.
- Vigil Áyalos, G. (2011). *Las claves de la evolución de la conciencia*. Guadalajara, México: Pensamientos Contemporáneos.
- Vizcarra Bordi, I. (2002). *Entre el taco mazahua y el mundo. La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*. Toluca, México: Editorial de la UAEM, Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de la Mujer.
- Vizcarra Bordi, I. (2005). Asignación e identidad femenina campesina en la responsabilidad alimentaria: las acostumbradas actoras. En P. Sesia, E. Zapata (eds.), *Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género* (pp. 501-518). Ciudad de México, México: Asociación Mexicana de Estudios Rurales, Praxis, CONACYT.
- Vizcarra Bordi, I. (2006). "The "Authentic" Taco and Peasant Women: Nostalgic Consumption in the Era of Globalization. *Culture & Agriculture*, 28(2) pp. 97-107. <https://doi.org/10.1525/cag.2006.28.2.97>.
- Vizcarra Bordi, I. (2014). Introducción. Feminizaciones entre experiencias y reflexiones del México rural. En I. Vizcarra Bordi (ed.) *La feminización del campo mexicano en el Siglo XXI: localismos, transnacionalismos y protagonismos* (pp.11- 24). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Vizcarra Bordi, I. (2018). "Volteando la tortilla", una metáfora de la formación de masa crítica femenina. En I. Vizcarra Bordi (ed.), *Volteando la tortilla. Género y maíz en la alimentación actual de México* (pp. 33-60). Toluca, México: UAEMex; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Vizcarra Bordi, I., López Moreno, I., Espinoza Ortega, A. (2015). Historias familiares de Aculco: mujeres y patriarcado. Propuesta metodológica para el estudio de la conciencia. En A. J. Cuevas Hernández (ed.), *Familias y relaciones patriarcales en el México contemporáneo* (pp. 55-82). Colima, México: Universidad de Colima; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Vizcarra Bordi, I., Marín Guadarrama, N. (2006). Las niñas a la casa y los niños a la milpa: la construcción social de la infancia mazahua. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 13(40), pp. 39-67.
- Vizcarra Bordi, I., Thomé Ortiz, H., Herrera Tapia, F., Mondragón Delgado, M. (2016). Sin hambre: el papel del maíz en el Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA-FAO) en el Estado de México. En I. López Moreno, I. Vizcarra Bordi (eds.), *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales* (pp. 297-317). Lerma, México: UAM-L; Ciudad de México: Juan Pablos Editores.
- Vizcarra Bordi, I., Thomé Ortiz, H., Rincón Rubio A. G. (2013). Los maíces nativos en las estrategias alimentarias campesinas feminizadas frente al cambio climático: Debates biocientíficos y ecofeminismo crítico. *Veredas: Cambio climático y desarrollo sustentable*, (2), pp. 48-55.