



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
ESTUDIOS FILOSÓFICOS Y SOCIALES SOBRE CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**La intra-acción de las mujeres y la leña en la práctica del tlekuilli y el
nó'òn en Xalpatláhuac y Zacatipa, Guerrero.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:
EMILIA RUVALCABA DE LA GARZA

TUTORAS:
DRA. VIVETTE GARCÍA DEISTER
FACULTAD DE CIENCIAS
DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Entre la incertidumbre, el tapabocas y el gel antibacterial escribo las últimas líneas de este trabajo de investigación. Llegar a los agradecimientos siempre me había parecido la parte más sencilla y deseada de una tesis, pero en esta ocasión ha sido la que más he postergado. Y es que, en este caso, terminar de teclear estas letras representa también concluir una etapa de mi vida. Es gratificante y doloroso a la vez.

La motivación que sostiene estas páginas se sembró hace diez años en la Montaña de Alta de Guerrero. Es a las mujeres de Xalpatláhuac, Zacatipa y Tototepec a quienes principalmente dedico y agradezco este trabajo. Cruzarnos en el camino no sólo me permitió escribir estas líneas, también me dio la fuerza para atreverme a reflexionar(me) desde otras aristas. Aprendí de sus miradas profundas, de sus palabras precisas, y de sus manos fuertes y cálidas a amar la tierra, a valorar la complicidad femenina, la humildad.

Conocí con ellas el poder de crear cultura con las manos, de transmitir sabiduría con los ojos. Comencé a mirar las historias marcadas en la piel, a reconocer la importancia del cuerpo, de lo tangible. Así fue que, entre humo y leña, se encendió en mí el interés por acercarme de una forma distinta a las relaciones que nos entretejen con este mundo. Relaciones con fronteras inaprensibles, borrosas, mutables. Relaciones que muestran el valor de la unión, pero también de la diferencia. Ellas me enseñaron que cada maíz cuenta, que cada gota hace posible al río.

Agradezco especialmente a Sofía, Cristina, Dulce, Margarita, Chema, Carmen, Leonila, Teófila, Evelia, María, Julia, Teodora, Josefa, Marta y Paulina, por permitirme conocer sus rincones, su campo, su casa, sus dolores y sus alegrías. Gracias por sus enseñanzas y su paciencia para explicarme desde una palabra en Nautl o en Tu'un savi hasta sus historias de vida, sus sueños y sus tradiciones.

Por supuesto, en el largo camino que ha sido escribir este trabajo, me han acompañado también otras personas. Sin su fuerza, su amistad, su compañerismo, sus consejos, su fraternidad no habría escrito y reescrito (casi interminablemente) cada una de estas líneas.

Agradezco a mi tutora Mónica, por motivarme a defender mis posturas y a buscar mejores maneras de compartir mis reflexiones. A mi tutora Vivette, por su paciencia, cariño y valiosos comentarios. Sin ti esta tesis sería otra. Gracias por motivarme a escribir y también a saber cuándo dejar de escribir; te admiro siempre.

A mi lectora y maestra Adriana, por su dedicada lectura y sus cuestionamientos motivadores. A Jahel por permitirme conocer el feminismo desde los ojos de las mujeres jóvenes indígenas. A César, quien además de ser un excelente colega y lector, es el principal responsable de mi mirada intra-activa. Gracias por enseñarme la importancia de reconocer nuestro cuerpo, nuestras emociones y sesgos en nuestras prácticas.

A Lucas y a los Field Dogs — ¡wuauf! —, con quienes he compartido la montaña rusa de emociones de terminar una tesis. A Vivette, Marita, César, María, Ariel, Arturo y Emily. Gracias por enseñarme a confiar en mí y a quitarme el miedo de compartir lo que escribo. A Ariel, quien fue imprescindible en este proceso de investigación. Gracias por siempre tener la paciencia de corregir mis avances, de reflexionar conmigo mis incomprendiones, de escuchar mis sufrimientos y alegrías al escribir y pensar esta tesis. Nuestros desacuerdos y nuestra complicidad han sido fundamentales en estos últimos años. Coincidir contigo, en definitivo, es de lo que más atesoro de la maestría.

A la UNAM, a sus trabajadoras y trabajadores que la sostienen y nutren. Al CONACyT, por otorgarme una beca para la realización de mis estudios de posgrado. Al Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP) de la UNAM, por otorgarme los fondos para realizar el trabajo de campo de esta investigación.

Agradezco al Padre Mario, a InfraRural y a la Brigada Multidisciplinaria de Apoyo a las Comunidades de México-GAR (BMACM), que en todos los sentidos hicieron posible esta tesis. Me permitieron conocer la Montaña, a sus comunidades y a su gente. Especialmente

agradezco a la BMACM por brindarme la dicha de participar en el proyecto de construcción de estufas de leña, del cual surge esta tesis. Gracias por apoyarme en cada estancia de trabajo, por enseñarme la fuerza de la colectividad y el poder de la convicción.

A mis compañeras y compañeros de Brigada. A Ernesto, Odette, Mar, Octavio, Mitzy, Olga, Zai, Cin, Cinthya, Esteban, Dulce, Magali, Shahin, Manuel, Uriel, Caro, Alejandro, Todd, Daniel, Aide, Isaías, Pablo e Iván con quienes compartí la satisfacción, el desvelo y la motivación de querer construir un mundo justo. Gracias por su comprensión y apoyo. Esta investigación también es suya: es resultado del trabajo y la reflexión colectiva que hemos compartido. Especialmente agradezco a Barbara, mi comadrita, quien —por fortuna y azar— me acompañó durante la mayoría de las estancias. Tu compañía y comentarios son piezas fundamentales de esta tesis.

A mi terapeuta Paulina, por enseñarme a mirar mi propio cuerpo durante este proceso y aprender a escucharlo.

A mi familia. Especialmente, a mi madre Maru, mujer que admiro y quien con su cariño siempre me sostiene. A mi papá Amador, quien me enseñó a mirar a través de sus ojos y su historia mi propia conexión con la tierra. A Kikis, Julián, Leonel, Pablo y Gonzo. A mi abuela Maru; tu amor me motiva cada día.

A mi familia elegida. A Mariana, Katia y Annette, quienes desde la cercanía o la lejanía me apoyan siempre. A Carla y Sari, por su sensibilidad y cariño que me permitió afinar la última fase de este proceso. A Ev, Yas, Luis, Raúl, Ariel y Dono (pajarito de mis días), quienes forman mis más grandes y esenciales cimientos. Ustedes me conocen, aceptan y quieren en cada una de mis múltiples facetas. Su cariño y escucha fue esencial para terminar esta tesis y con ella concluir una etapa importante de mi camino; pero, sobre todo, agradezco su presencia que cada día me inspira a vivir.

Tlaxtlahui.

Gracias.

Ita ve'e

*Mii nikanchii kaku ra ve'e chico cempasuchitl
ra tuyutsa.*

*Yúú ntakiintachi kuee,
ve'e koi kusu
ra tútu tsa kachi mii ñu'un.*

*Ve'e koo vikò
yee ncha ita, kua'a ra kuan.
Yee ñá'an kúnú ñuú,
xaa staa ra ntakuatu cháaku,
ntakuatu se'e.*

*Nuu ve'e anka tikoso ña kuaku
ana a'an kusu ra kunchatu
in se'é, in kuu ini, in tu'un
in sivi chito ñu'un.*

Nuu ve'e yee ita, kunchatu ita.

Casa flor

*El sol nace y la casa ya huele a cempasúchitl
y ocote.*

*Las piedras respiran despacio,
la casa despierta
y la leña habla en el fuego.*

*En esta casa no hay nubes,
hay flores azules, rojas y amarillas.
Hay mujeres que tejen palma,
hacen tortillas y rezan por sus hombres,
por sus hijos.*

*En esta casa hay grillos que lloran,
corazones que no duermen y esperan
un hijo, un amor, una palabra...
un nombre junto al fuego.*

*En esta casa hay flores,
flores de espera.*

— Poema de “Ñu'ú vixo/Tierra mojada”, Nadia López García (2018).

Índice

Prefacio	8
Introducción	13
"El problema de la leña" en México	18
Capítulo 1. De la leña a las prácticas del tlekuilli y el nó'òn	33
1.1 Viñetas etnográficas: La leña en Zacatipa y Xalpatláhuac	34
1.2 ¿Qué es la leña?	41
1.2.1 El giro practicista en los ECT	41
1.2.2 Las prácticas desde un enfoque ontológico	48
1.2.3. Los aportes del feminismo materialista a los ECT	55
1.3 ¿Cómo se hace leña?	59
1.3.1 La materialización de la leña	59
1.3.2 Las prácticas material-socio-culturales del tlekuilli/nó'òn	67
1.3.3 Los <i>procesos iterativos de intra-acción</i>	71
Capítulo 2. La práctica de moler: Identidades y cuerpos	75
2.1 El cuerpo y la metodología etnográfica	76
Interludio etnográfico: "Olvidate de que está ahí".	82
2.2 Identidad y cuerpo	88
2.3 La familia y las nueras	91
2.4 Sufrimiento y Placer	100
2.5 Apropiar la incoherencia	106
Capítulo 3. Prácticas comunales y formas de vida	110
3.1. La práctica del tlekuilli y el nó'òn en las mayordomías	111
Interludio etnográfico: Un día...o dos de Tlachikometilia	118
3.2 Formas de vida y espacios de creación de cultura	125
Conclusiones	133
Referencias	138

Notación:

En el caso de las citas del trabajo etnográfico la notación que usaré será la siguiente:

Notas de campo= nc

Diario de campo= dc

Grabaciones de voz =g

Grabaciones de video= v

Xalpatláhuac= X

Zacatipa= Z

Ejemplo:

(Margarita, nota de campo, Xalpatláhuac, enero 2019) = (Margarita, nc, X, enero 2019)

Prefacio



Imagen 1. “Esos momentos nunca se olvidan” (Martha, X, 16 de febrero 2020). Fotografía de Zaira Chavarín.

Las diez horas de camino que retrasan nuestra llegada a Xalpatláhuac se suman al estrés que ha marcado los últimos días en la Ciudad de México. Estoy agotada. Bajamos de la pasajera —el medio de transporte más común de esta región de Guerrero—, volteo a ver las casas, el mercado, las tiendas; algunas señoras me reconocen y me saludan mientras caminamos hacia casa de Julia. En esta ocasión me acompaña Zaira. Viajar a la montaña alta de Guerrero, aunque lo ansío siempre que paso varios meses lejos, también requiere tomar precauciones: como mujer, viajar sola nunca ha sido una opción.

Como siempre, la montaña me recibe con su característica amenidad y cobijo. Se detiene el tiempo, recobro energías, recuerdo por qué estoy aquí, por qué es importante. He vuelto a las comunidades donde realicé esta investigación motivada por un compromiso ético, personal y metodológico. Mi intención es verificar con las mujeres que participaron en la investigación que el contenido final de la misma cumple con criterios de credibilidad, sensibilidad y honestidad; así como conocer sus reacciones ante ella, escuchar su opinión y agradecerles cada uno de los momentos que compartimos.¹

Llegamos a casa de Julia. Disfruto de las ricas picaditas que nos ha preparado acompañadas de salsa de guajillo, pero no por eso dejo de estar nerviosa. Todo el camino le he dado vueltas a cómo decir las cosas, qué palabras usar; cómo sembrar la suficiente confianza para que las mujeres puedan decirme qué piensan de lo que les voy a leer. Me inundan sensaciones opuestas y cambiantes: tengo miedo, ¿qué va a pasar si no les gusta, si se sienten ajenas a mis palabras?; estoy emocionada, quiero compartirles esto que me ha costado tanto trabajo escribir. Imagino sus respuestas y me invade la nostalgia... mis ojos se humedecen.

Respiro.

Suspiro.

Comienzo por explicarle a Julia el motivo de mi regreso a Xalpatláhuac, por qué estamos aquí sentadas con ella. Me tiembla la voz, tartamudeo un poco. Ella escucha atentamente, con una cara seria, concentrada. Por momentos acompaña mi risa nerviosa. No es la primera vez que comparto con ella el objetivo de mi trabajo, pero sí cómo se ha ido transformando.

¹Autoras/es como John Creswell y Dana Miller (2000) denominan a esta etapa de “validez” en las investigaciones cualitativas: “Confirmación con las participantes”, ya que el proceso de validación de la información que aparece en la investigación cambia de la mirada de la investigadora a la de las participantes. La discusión sobre el concepto metodológico de “validez” la amplío en el capítulo dos.

Mezclo y confundo varias de las cosas que quiero decirle. Le agradezco todos los momentos compartidos; le recuerdo que esta investigación ha sido posible gracias a mi participación en la Brigada Multidisciplinaria de Apoyo a las Comunidades de México (BMACM) y que es por eso que cuando esté lista la voy a presentar con las demás compañeras y compañeros, pero le explico que en este momento lo que me interesa saber es qué opina de lo que he escrito, si estoy describiendo de manera adecuada su entorno, su pueblo, sus prácticas, su vida. Le pregunto si quiere que en el texto se diga su nombre o si prefiere cambiarlo. Le explico que, aunque previamente consentí con ella el uso de la información, ésta será una investigación de libre acceso y por eso es importante para mí que ella se sienta cómoda con la manera en que he descrito su vida; le comento que me exprese con confianza si es que hay algo que pueda modificar para que así sea.

Antes de nuestro encuentro he seleccionado algunos párrafos para leerle, en ellos Julia es la protagonista tanto de citas como de viñetas etnográficas. Hago lo que puedo por contextualizar lo que le voy a leer, intento explicarle el contenido de cada capítulo. No sé si estoy siendo clara o si estoy hablando de más, pero ella me mira interesada. Asiente con convicción en varios de los momentos de la lectura; me hace sentir que no voy mal.

Tardo una hora en leerle y cuando cierro le digo: “Y ya, ya acabé”, ella se ríe y me dice “Pues todo bien, sí salió bien; se escucha bonito”. Suspiro otra vez. Ahora con alivio. Conversamos sobre el texto y le pregunto si ella cree que le vaya a gustar a las demás. “Yo digo que sí, porque a mí me gustó”, responde. Le reitero si prefiere dejar su nombre o si prefiere un seudónimo. Me responde convencida: “Sí, que se quede, para mí sí”. Vuelvo a consultar su opinión, le pregunto si quisiera cambiar algo y me menciona que sólo le preocupa que algo que me dijo se interprete mal, y me aclara en qué sentido me lo quiso decir; lo anoto para poder afinar la redacción más tarde.

Terminamos de hablar sobre la investigación y Zaira y yo la acompañamos a darle de tomar agua a sus más de 400 gallinas. Después, repaso con Zaira a quienes debemos visitar. Me doy cuenta de lo apresuradas que estaremos: tenemos que ver a diez mujeres en Xalpatláhuac, ir a Zacatipa con otras seis mujeres, y regresar a la Ciudad de México en menos de tres días.

De nuevo el estrés.

Cada visita a una mujer que participó en la investigación tiene una rutina similar, pero cada una es totalmente diferente. En la mayoría de las ocasiones percibo que —aunque con torpeza e inexperiencia— logro transmitirles mi agradecimiento y que ellas se sientan satisfechas con lo que les leo; incluso con extractos que son difíciles o íntimos. Percibo que se sienten con la confianza de expresarme qué información modificar o si quieren que utilice sus nombres reales; algunas ocasiones me piden cambiar su nombre y me indican otro con el que quieren figurar. Al terminar de leer, muchas expresan con alegría: “Está bonito”. “Yo sí quiero mi nombre, porque así me llamo, esa soy yo” “Quiero mi nombre, me gusta compartir mi historia” “Es como un recuerdo que yo dejo, mi historia”.

A varias de ellas les doy las hojas para que ellas mismas lean otra vez lo que acaban de escuchar, algunas con curiosidad leen otras partes del trabajo, me preguntan cosas. Me expresan su opinión. Agregan otras experiencias. Expresan su agradecimiento por que haya regresado a leerles mi trabajo o me dicen que están muy contentas de que haya logrado terminar. Otras, con más confianza, toman la pluma y me corrigen directo sobre las hojas algunas palabras del nauatl o del Tu'un Savi que aparecen en la investigación. En alguna ocasión una de ellas dice entre risas: “Ya escribes bien “kojkol”, pero lo pronuncias mal, y no te voy a dejar que lo digas así”. Reímos y practicamos cómo debo decirlo hasta que lo logro. La grabo pronunciando esta palabra para no olvidarla.

También hay otras situaciones en las que al salir de sus casas me quedo pensativa; me siento torpe, incluso triste o frustrada. Le comparto a Zaira que no supe encontrar las palabras adecuadas para expresarles mi agradecimiento, o que considero que no logré explicarme bien.

En tres de estas ocasiones pienso que la elección de mis palabras y el ambiente en que se da la conversación las coloca en una situación incómoda o las deja expuestas. Sucede con mujeres a quienes les leo los extractos más delicados e íntimos de la investigación. Ocurre porque no pude planear de manera adecuada el momento en el cual leer y no pude controlar qué personas participarían en la conversación. Ocurre, sobre todo, por la aparición inesperada de personas que no pensaba que iban a estar ahí.

En estos momentos no sé qué hacer: cambiar de tema, regresar en otro momento... Pero sé que no tendré otro momento, mi tiempo está contado. La prisa y mis nervios me hacen tomar malas decisiones, a veces no interrumpo a tiempo, aunque siempre llega el

instante en que decido hacerlo, improviso y busco un momento a solas con ellas para externarles una disculpa y explicarles algo que no pude decir. Nunca pasa a mayores, ellas comprenden, les recuerdo que quiero que estén cómodas. Algunas me expresan que sí quieren que aparezcan sus experiencias y que quieren conservar su nombre; otras prefieren que cambie sus nombres o me transmiten que será mejor eliminar o modificar algunos extractos.

Estos momentos me dejan muy pensativa, me confrontan, me hacen cuestionarme y reflexionar sobre mis equivocaciones, mis prejuicios y mis sesgos; pienso sobre qué cosas debo contemplar para mejorar en mis próximos proyectos.

Con cada una de estas vivencias releo esta investigación, elimino algunos extractos, cambio la redacción, agrego detalles. Al hacerlo, reconozco nuevamente la responsabilidad que implica asumir que mi cuerpo participa activamente en la investigación; mi condición de clase, de mujer urbana y estudiante, mi edad, mi género impactan en mis interacciones con las mujeres, tienen consecuencias. Escribo estas líneas recordando(me) que esta investigación está construida de vidas, de historias, de momentos ambivalentes; los cuales busco compartir de la manera más respetuosa y honesta que me ha sido posible.²

² Este prefacio lo escribo ayudándome de mis grabaciones, notas de campo, diario de campo y conversaciones telefónicas. Corresponde a los días del 14 al 18 de febrero del 2020 en las comunidades de Xalpatláhuac y Zacatipa, Guerrero.

Introducción

La Brigada Multidisciplinaria de Apoyo a las Comunidades de México (BMACM) forma parte del Grupo de Acción Revolucionaria y surge en el 2005 como una actividad solidaria con el objetivo de “Crear espacios colectivos y participativos, enfocados en diferentes áreas y niveles de intervención, que permitan, mediante una interacción bidireccional con la comunidad, compartir y construir conocimientos y herramientas que por medio de la organización de la población contribuyan a mejorar su calidad de vida.” Es gracias a cada una y uno de los que hemos construido la BMACM que este trabajo es posible. ¡La Brigada Va!³



Imagen 2. Sesión del proyecto de desarrollo infantil de la BMACM. Además de este proyecto, la Brigada tiene los proyectos de bibliotecas comunitarias, estufas eficientes de leña, agroecología y salud comunitaria. | Fotografía de Roberto Espinosa.

³ La información está basada en las reuniones informativas y las redes sociales de la BMACM: <https://es-la.facebook.com/pg/LaBrigadaVa/> y <https://brigadamultidisciplinaria.blogspot.com/>.

En un verano lluvioso del 2011 conocí la comunidad *naua* de Xalpatláhuac, Guerrero; decidí participar en la BMACM para colaborar en el proyecto de construcción de estufas eficientes de leña. Así fue que, a través de la cocina, tuve un primer acercamiento a las tradiciones, la lengua, la comida, y la vida de las mujeres y hombres de la comunidad. Durante cuatro años seguidos regresé cada seis meses. Los siguientes años, con interrupciones, continué asistiendo y conocí otras comunidades, entre ellas Zacatipa y Tototepec, las cuales, a diferencia de Xalpatláhuac, pertenecen a la etnia *Na savi* —comúnmente identificada por “mixteca”—.⁴⁵

Volví a participar con mayor continuidad hasta el 2018, pero ahora no sólo como participante del proyecto de estufas. Decidí situar mi trabajo de titulación en filosofía de la ciencia en dos de estas comunidades: Xalpatláhuac y Zacatipa. Dos comunidades que, a pesar de no estar a más de 40 minutos caminando, hablan una lengua totalmente distinta y, aunque su ritmo de vida y tradiciones son similares, tienen diferencias importantes que llamaron mi atención.

Inicialmente en este trabajo me proponía abordar el tema de apropiación tecnológica; mi pregunta radicaba en explorar desde una perspectiva de prácticas epistemológicas y mediante una aproximación empírica cómo y porqué las estufas eficientes de leña podían ser

⁴ En la comunidad de Xalpatláhuac, sus pobladoras/es han expresado (tanto en documentos oficiales, como a mí en comunicación personal) que el uso correcto de su lengua es sin usar la “h” (Reglamento usos y costumbre, 2010), por lo cual escriben “naua” o “xalpaneco” para autodenominarse y “nauatl” o “mexicano” para referirse a la lengua. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas considera que este uso de la lengua representa una variante lingüística de la familia yuoto-nahua: “mexicano de Guerrero” (2009). Por eso, en esta investigación me apego a la escritura de estos dos términos de acuerdo al uso aceptado por sus pobladoras/es. En el caso de la comunidad de Zacatipa, la mayoría de las personas no saben escribir su lengua; en mi estancia sólo pude conocer, a través de una mujer con quien conviví, que “Toón savii” es el término para referirse a la lengua y “ñaá savii” para referirse a su adscripción étnica. Sin embargo, de acuerdo a la *Ve'e Tu'un Savi* “Academia de la Lengua Mixteca” (2007) —Asociación Civil en la que participan personas hablantes de Oaxaca y Guerrero que desean promover la lectoescritura en su lengua— el uso convenido de estos términos es “Tu'un savi” —que significa “palabra de lluvia”— para referirse a la lengua, y “Na Savi” —que significa “gente de la lluvia”— para referirse a la adscripción étnica, con la variante de “Ñá Savi” —que significa “mujer de la lluvia”— si la persona es mujer, y “Tà Sávi” —que significa hombre de la lluvia— si es hombre (Zylstra, 2012; Mendoza, 2016). De esta forma, al no tener la certeza de cuál es el uso aceptado en Zacatipa de escribir su lengua, utilizo la convención establecida por la *Ve'e Tu'un Savi*. Asimismo, con respecto a la escritura de otras palabras en ambas lenguas, cuando éstas refieren a una cita de las mujeres, utilizo el modo de escribirlas que me fue compartido en sus comunidades, y cuando son parte de mi análisis —y si es que existen variaciones entre el uso convencional académico y el de sus pobladoras— especifico ambos. Para las palabras que retomo de las convenciones académicas, utilizo de referencia el *Gran Diccionario Náhuatl* (2012), en el caso de Xalpatláhuac; y distintas investigaciones lingüísticas de Guerrero que se basan en la *Ve'e Tu'un Savi* (Zylstra, 2012; Mendoza, 2016), en el caso de Zacatipa.

⁵ En Zacatipa las mujeres nos han comentado que el término “mixteco” lo utilizan las/os nauas para referirse a ellas de manera despectiva, por lo que ellas se autodenominan “ñaá savii”, no mixtecas.

una alternativa tecnológica frente a los problemas ambientales, de salud y de (in)eficiencia que provoca el uso del fogón tradicional —problemáticas que desde principios del siglo XX han conformado un marco al que, como expongo más adelante, denomino “el problema de la leña”—. Sin embargo, después de que realicé mi primera estancia en las comunidades para esta investigación se transformaron mis propósitos metodológicos y teóricos.⁶

Desde la primera vez que llegué a las comunidades mi participación en el proyecto de construcción de estufas eficientes de leña facilitó que mi convivencia se diera principalmente con las mujeres, porque ellas son las responsables de la cocina y, además, porque la migración de hombres a Estados Unidos ha dejado huella en los hogares; es común que las mujeres expresen: “Estamos solas, aquí no hay hombres” (Margarita, nc, X, enero 2019).⁷ Sin embargo, cuando decidí regresar a hacer el trabajo de campo para esta investigación, mi experiencia previa como constructora de estufas de leña a la vez que facilitaba mi acercamiento a las mujeres, también limitaba mis propósitos, debido a que ellas tenían una percepción muy concreta sobre mí y mis intereses. Así, aunque mi intención era hablar sólo sobre la leña, durante mis primeras pláticas fue difícil lograrlo, sin importar qué les preguntara a las mujeres, ellas me respondían como si yo fuera a conversar sobre su uso de la estufa: “Por eso me gusta mi estufa, porque ahorro leña” o “Ustedes lo que quieren es que se respeten las tradiciones, ¿no?”. En ese momento me di cuenta que la manera de aproximarme a las mujeres debía ser diferente; tenía que dejar de lado el tema de las estufas, la entrevista informal aislada de la práctica, y asumir que yo participaba en lo que conocía y observaba, es decir, reconocer que mi práctica metodológica está *situada* por las condiciones materiales, sociales y culturales de las mujeres y las mías.⁸

Al cambiar mi estrategia metodológica de acercamiento me percaté de que al realizar las prácticas de cocinado las mujeres no sólo ven a la leña como un objeto: un combustible o

⁶ Como expongo en el capítulo dos mis estancias sucedieron de diversas maneras. Algunas de ellas ocurrieron por fuera del marco de las actividades de la BMACM y otras ocurrieron durante su realización. En ambos casos, por razones de seguridad, me acompañó alguna compañera o compañero de la organización.

⁷ La construcción de estufas eficientes de leña es parte de un proyecto de la BMACM, y consta de diferentes etapas: sensibilización, capacitación, construcciones colectivas, evaluación y monitoreo. La experiencia y modelo trabajo se puede consultar en la tesis de Walter Ángel Jiménez “Utilización de energías renovables en el medio rural” (Ángel, 2013) quien diseñó *la Xalpaneca*, modelo inicial con el que se comenzó la construcción de estufas en ambas comunidades.

⁸ El estudiar a las prácticas de manera *situada* lo desarrollo en el capítulo dos y hace referencia a las aportaciones de Donna Haraway (1995) en la filosofía de la ciencia, y a las investigaciones interseccionales en los estudios de género en América Latina de autoras como M. Patricia Castañeda (2010), Mara Viveros (2016) y Karina Ochoa (2018).

un recurso natural que transforma su entorno, sino que construyen identidades con ella y también se transforman mutuamente. Es decir, me di cuenta que las prácticas de cocinado con leña de las mujeres en Zacatipa y Xalpatláhuac son prácticas inaprehensibles desde los enfoques centrados en prácticas epistemológicas donde entidades como la leña se piensan únicamente como objetos mediadores, como ocurre en el caso del “marco del problema de la leña” con el cual yo me situaba.

Por ello, tuve que irme a explorar, ahora el campo de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (ECT)⁹ para encontrar otra perspectiva que resonara mejor con mi experiencia en campo. Encontré como una vía útil de exploración teórica las perspectivas filosóficas feministas materialistas de los ECT, específicamente la perspectiva de prácticas material-socio-culturales que se basa en la propuesta filosófica de *intra-acción* de Karen Barad.¹⁰

De tal forma, el objetivo de esta investigación se transformó a analizar la utilidad de emplear un enfoque filosófico de prácticas material-socio-culturales para comprender la relación de la leña con las mujeres nahuas y ñaá savii de las comunidades de Xalpatláhuac y Zacatipa.

Como mostraré en la investigación, este enfoque permite comprender que la relación de la leña con las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa no se reduce a una de daño, de consumo

⁹ En esta investigación utilicé la traducción al español de “Science and Technology Studies” (STS) a ECT para referirme al campo en el cual ésta se inserta, en tanto retoma principalmente a las autoras y autores que provienen de un contexto anglófono que se consolida con investigaciones como las de Bruno Latour y Steve Woolgar (1986 [1976]) que abogan por descentralizar al campo, anteriormente denominado “Science, Technology, and Society”, de los estudios sociales o sociológicos y, en cambio, favorecen su componente interdisciplinaria (Jasanoff et al., 1995, p.xi). Sin embargo, aunque esta investigación dialoga principalmente con el campo STS, entendido bajo las características anteriores, me es importante resaltar que mi investigación se sitúa en este campo con ciertas salvedades; en principio, por ser ésta mi forma de titulación de la maestría en filosofía de la ciencia en el campo de conocimiento titulado “Estudios Filosóficos y Sociales en Ciencia y Tecnología”, lo cual implica enfatizar la componente social y filosófica de los ECT; y, por otro lado, porque esta investigación se sitúa en un contexto latinoamericano con especificidades distintas a los contextos en los cuales surgen los STS, y busca un diálogo con otras autoras y autores que provienen del contexto latinoamericano, que han desarrollado herramientas conceptuales propias, como los feminismos decoloniales. En ese mismo tenor, no adopto la terminología en español de estudios en “Ciencia, Tecnología y Sociedad” (CTS) —que actualmente se usa como intercambiable a los ECT— ya que ésta proviene de una tradición muy cercana al “Pensamiento latinoamericano en ciencia, tecnología, desarrollo, dependencia” (PLACT) (Arellano & Kreimer, 2011) que tiene más resonancias con la vertiente de los estudios políticos de la ciencia y la tecnología en América Latina, y cuyas temáticas y autoras o autores retomo someramente. En el capítulo uno desarrollo a mayor profundidad las características del campo ECT.

¹⁰ La noción de *intra-acción*, como profundicé en el capítulo uno, permite explicar que entidades como la leña son inteligibles únicamente en relación al contexto que las constituye, lo cual en contraste a la noción más utilizada de “interacción” enfatiza que no hay entidades que prexisten a la acción que al relacionarse producen un efecto, sino que los límites emergen sólo en interrelación (*intra-acción*), en la práctica (Barad, 1998).

o de subordinación, sino que es una relación ontológica de tipo intra-activa que reconoce que las mujeres y la leña son agentes sociales, materiales y culturales que intra-acción actúan, se transforman, producen conocimientos, crean cultura y formas de vida.

Para lograr este objetivo, en el siguiente apartado de la introducción expongo brevemente la serie de prácticas y discursos científicos y tecnológicos que han constituido al uso de leña como un “problema” en México desde el siglo XX. Posteriormente, en el capítulo uno, analizo cuáles son los supuestos filosóficos más importantes que subyacen a esta serie de problemas asociados a la leña y que limitan nuestra comprensión de su relación con las mujeres en las comunidades de Xalpatláhuac y Zacatipa. Esto me permite exponer, mediante un diálogo con la propuesta filosófica de *intra-acción* de Karen Barad y mi experiencia empírica, que los artefactos para cocinar con leña —del tlekuilli en Xalpatláhuac y del nó'òn en Zacatipa— son prácticas material-socio-culturales en la cuales la intra-acción de la leña con las mujeres construye la vida material, social y cultural de las comunidades.

En el capítulo dos continúo estudiando la utilidad de entender a las prácticas de cocinado del tlekuilli y el nó'òn como prácticas material-socio-culturales, pero inicio con un análisis que aborda cómo el entretejido que hubo entre mi aproximación metodológica, la experiencia empírica y la discusión teórica me permitió explorar la dimensión ontológica de las prácticas de cocinado con leña, en tanto constructoras de las identidades y los cuerpos de las mujeres nauas y ñá savì. Este capítulo permite tener presente el tejido fino que hilvana la vida de las mujeres con la leña, lo cual es necesario para no perderse en las trazas gruesas del capítulo 3 en donde abordo, desde una dimensión colectiva, a la práctica de cocinar con leña como una de las prácticas cruciales que, en los rituales comunales en Xalpatláhuac y Zacatipa, construye formas de vida y genera espacios colectivos de creación de cultura y de poder de las mujeres.

En cada uno de los capítulos realizo un diálogo entre diversos estudios teóricos y/o prácticos con mis experiencias empíricas vividas en las comunidades. Adelanto, en ese sentido, que la lectora¹¹ no encontrará algo similar a un capítulo teórico seguido de otro

¹¹ En esta investigación hago uso de un lenguaje que prioriza al género femenino, tanto para referirme a mí, como para generalizar sobre las otras y los otros —a excepción de cuando considero pertinente mantener ambas formas genéricas—. Esta decisión tiene la intención de situarme como una sujeta feminista, generizada y sexualizada; y de situar mi investigación en tanto ésta se origina, desarrolla y construye, principalmente, con mujeres. Mi intención al hacerlo no es anular o excluir al género masculino; más bien, es hacer eco al llamado

empírico o etnográfico donde se ilustren los puntos teóricos identificados en el primero. Este trabajo abreva de las metodologías cualitativas de los ECT en las que el objetivo no es comprobar una teoría a través del trabajo de campo, sino encontrar puntos de encuentro entre las distintas reflexiones para brindar nuevas vías de entendimiento sobre las prácticas y significados en las que la ciencia y la tecnología participan. Como muestro a lo largo de este trabajo, fue precisamente a través de mis experiencias en el campo, al observar y participar de las prácticas de cocinado con leña, que emergieron las reflexiones más sugerentes y susceptibles de reflexionarse teóricamente.

De tal forma, esta investigación es relevante en el campo de los ECT porque muestra cómo la articulación de las perspectivas teóricas y analíticas de este campo con mi experiencia empírica y mi práctica metodológica brindan una alternativa epistemológica y ontológica distinta a la que conforma el marco “del problema de la leña”, desde el cual, como expongo a continuación, nuestra comprensión de la relación de la leña con las mujeres de las comunidades rurales e indígenas ha estado limitada.

“El problema de la leña” en México¹²

El “problema” de la leña comienza a conformarse, de manera más clara, a principios del siglo XX, cuando la madera adquiere un valor económico y se inserta en una red política y científica que la resignifica; el dominio de su uso ya no recae en las poblaciones rurales e indígenas que la conciben como parte de su vida cotidiana, que acompaña sus tradiciones y rituales, ni en las mujeres que la queman para alimentar a sus familias (Alcalá, 2015). Su

de la importancia de situar nuestras posiciones como sujetas/os que producimos conocimientos desde lugares específicos, con condiciones concretas materiales, sociales y culturales (Torres, 2017).

¹² Este apartado pretende ser un breve ejercicio histórico que parte de principios del siglo XX al año 2018. Por lo cual, indudablemente, cada periodo que comprende requeriría de su propio estudio. Aquí solamente delimito los procesos o puntos clave que me permiten orientar el análisis hacia las características específicas que considero han construido en México un marco que concibe a la leña como un problema en función de ciertos discursos y prácticas científicas y tecnológicas enmarcadas en la gestión de los recursos forestales.

significado comienza a construirse en torno a su valor comercial, a su explotación y a los efectos ambientales de su tala masiva.^{13 14}

Si bien investigaciones como las de Christopher Boyer (2007, 2015) y Emily Walkid (2011) sugieren que es desde el porfiriato que la relación entre los recursos forestales (entre ellos la leña) y las poblaciones rurales e indígenas comienza a transformarse, unilateralmente, en función de un control político a gran escala, es hasta las primeras tres décadas del siglo XX que la discusión sobre el uso de los recursos forestales se articula de forma más sistemática con discursos y prácticas científicas que responden a contextos distintos a los de las/os integrantes de las comunidades rurales e indígenas, pero que repercuten directamente en sus vidas.

Para principios del siglo XX las principales preocupaciones para científicos como Miguel Ángel de Quevedo¹⁵ —quien estuvo a cargo del desarrollo de políticas y proyectos forestales en México hasta 1940— no eran el impacto que las industrias madereras pudieran tener en las comunidades rurales e indígenas, más sí lo eran las amenazas ambientales que se pudieran suscitar por la deforestación (Boyer, 2015). Los argumentos de Quevedo en materia forestal provenían del discurso conservacionista europeo de la silvicultura que identificaba a la deforestación como un problema que traería repercusiones ambientales, principalmente

¹³ Esto no significa que antes las poblaciones rurales o indígenas no modificaran sus alrededores para satisfacer sus necesidades, por ejemplo, erosionando los suelos o talando demasiado en algunas épocas (Boyer, 2015, p. 27). El determinar en qué sentido es diferente el uso de estas poblaciones de los bosques, con respecto al uso contemporáneo, es complejo pues su entendimiento con la naturaleza, como expongo en los siguientes capítulos en el caso de comunidades indígenas, puede suceder en términos distintos.

¹⁴ En este apartado el uso del término de *poblaciones rurales e indígenas* refiere implícitamente a poblaciones rurales y poblaciones rurales indígenas, ya que la mayoría de las investigaciones que cito se basan en estudios con poblaciones rurales, lo cual no significa que en las poblaciones indígenas urbanas no exista un uso de la leña (sería importante para un posterior estudio incorporar este matiz). Considero pertinente mantener la distinción “poblaciones rurales e indígenas” porque, además de que más del 80% de los bosques y selvas del país están en territorios que pertenecen a propiedades ejidales y a comunidades indígenas (Navia, Mora y Celerino 2012), es una especificidad necesaria que, como expongo a lo largo de esta investigación, permite comprender los usos de la leña en las prácticas de cocinado. Sin embargo, en este apartado histórico no me es posible ahondar en esta distinción ya que, en la mayoría de las lecturas consultadas —como los estudios históricos de los bosques de Boyer (2007, 2015) o Vitz (2015), o los estudios científicos de Jiménez (2000) o Maserá, Díaz y Berrueta (2006)— no la profundizan, o utiliza los términos de rural, ejidal, campesino e indígena como intercambiables.

¹⁵ A Miguel Ángel de Quevedo se le considera como el padre de la ingeniería forestal mexicana. Quevedo fue un ingeniero civil que se formó en la École Polytechnique en 1882 y que después regresó a México con el objetivo de impulsar proyectos y políticas forestales con una perspectiva conservacionista, influida en gran medida por su formación en el contexto europeo, que sostenía que “la urbanización amenazaba con degradar la atmosfera de las grandes ciudades y el clima” (Boyer, 2007, p.99). Para un análisis más detallado de Quevedo y de su relación con las políticas forestales en México se puede consultar (Boyer, 2007) o (Wakild, 2011).

inundaciones torrenciales, erosión y la desertificación de las tierras de cultivo (Boyer, 2007, p. 91). De esta manera, en las primeras décadas del siglo XX el tema de la explotación de los bosques se abordó desde un discurso político y científico que se caracterizó por un incesante impulso de controlar y organizar los recursos forestales para maximizar su capacidad productiva, aunque mediante gestiones que le dieran un “máximo rendimiento sostenido”— concepto proveniente del discurso conservacionista europeo— que idealmente establecería límites en la explotación forestal para permitir que los bosques pudieran regenerarse (Boyer, 2015; Gómez, 2005).

No obstante, en este periodo las discusiones y las prácticas científicas en torno al manejo y gestión de los recursos forestales tuvieron características propias del contexto mexicano, no fueron una copia del modelo conservacionista europeo. Como Wakild (2011) expone, en el periodo de gestión de Quevedo se desarrollaron distintas estrategias científicas que tenían la característica de vincularse a propósitos o preocupaciones sociales con el objetivo de salvaguardar la integridad ecológica de la nación mediante la modernización del México rural. Por ello, en contraste a como sucedió a finales del siglo XIX en los Estados Unidos con la creación de los parques nacionales, no tenía el objetivo de conservar una naturaleza prístina que separaba tajantemente las problemáticas sociales de las ambientales. En este sentido, las políticas forestales en México respondieron a su propio contexto y dieron lugar a un modelo híbrido que, sobre todo en el periodo revolucionario, estableció “políticas precisas que buscaban reformar de una manera específica las mentalidades y prácticas mexicanas” (Boyer, 2007, p.96).

El modelo híbrido se implementó de formas muy diferentes durante la primera mitad del siglo XX, sin embargo, aunque su discurso parecía prometedor, en la práctica difícilmente fue llevado a cabo. En estados como Guerrero muchos empresarios se aprovecharon de zonas donde no había una correcta regulación, y se dedicaron a explotar los bosques para generar grandes riquezas (Quintero, 2010, p. 165).

Por otro lado, las distintas regulaciones y mecanismos que se efectuaron para el control forestal operaron bajo ciertas convicciones. En primer lugar, existía la noción de que el bosque tenía un valor económico y biológico como un ente que mediante una explotación “racional” generaba riquezas, pero que a su vez debía ser conservado pues se consideraba primordial para la vida. En segundo lugar, aunque científicos como Quevedo también se

preocupaban por las consecuencias de la tala desmesurada por parte de las industrias, permanecía la convicción de que la decadencia de los bosques era atribuible a la población, especialmente la rural e indígena, que ejercía un uso “irracional” de los recursos naturales y que, por ello, constituía una amenaza importante para los bosques (Boyer, 2007).

En las primeras tres décadas del siglo XX estas convicciones, en mayor o menor medida, se relacionaban a las actitudes de las y los integrantes de las comunidades rurales, asumiéndolos como un grupo homogéneo —sin distinciones entre comunidades campesinas, poblaciones ejidales o comunidades indígenas— “primitivo” y “salvaje” que no sabía utilizar las tierras forestales. Estas actitudes se intentaron solucionar o modificar de manera genérica con diferentes regulaciones diseñadas para proteger los bosques, y medidas didácticas que buscaban combatir las deficiencias percibidas y “modernizar y transformar la conciencia” de las mujeres y los hombres que vivían o trabajaban en las poblaciones rurales, cerca de los bosques (Boyer, 2007, p.105). Así, los ingenieros forestales y los científicos seguidores o aliados de Quevedo, esperaban que “estas medidas enseñaran a los campesinos el verdadero costo de utilizar mal las tierras forestales, así como a adoptar lo que se consideraban métodos científicamente seguros de tala y resinación” (Boyer, 2007, p.93).

Este escenario provocó la exclusión de los conocimientos tradicionales como prácticas epistémicas relevantes. Por ejemplo, se ignoraron los mecanismos que las poblaciones rurales e indígenas tenían para conservar los bosques y, por otro lado, las regulaciones implicaron que hubiera una criminalización constante de las prácticas milenarias que constituían la base de su entendimiento con el mundo y de su supervivencia. Entre estas prácticas se encuentra el uso de la leña para cocinar.¹⁶

A partir de la revolución mexicana hubo dos acontecimientos que, a mi parecer, ayudan a comprender cómo se cristalizó el “problema de la leña”, específicamente en su uso para las prácticas de cocinado por parte de las mujeres indígenas en las comunidades rurales: la repartición de tierras y la nacionalización del petróleo.

¹⁶ Cabe señalar que Wakild (2011), a diferencia de Boyer (2007, 2015), considera que en el periodo de 1910 a 1940 este tipo de medidas, si comparadas con la época del porfiriato, dieron mayor oportunidad a la participación social y en algunas ocasiones sí consideraron al conocimiento tradicional en las discusiones sobre el uso y protección de los recursos forestales —características que, como argumenta la autora, fueron completamente nulas durante el porfiriato—.

La repartición de tierras, fue un proceso gradual que comenzó con la revolución mexicana, de tal forma que para finales del siglo XX se transfirió más del 60% de los bosques a las comunidades rurales —muchas de las cuales pertenecían a grupos indígenas— (Boyer, 2015, p. 25; Walkid 2011). Aunque las tierras eran de las comunidades rurales y se empezaron a crear figuras como cooperativas comunitarias que pudieran decidir sobre su producción, en última instancia la toma de decisiones sobre su administración no recaía en sus pobladores. Esto provocó un escenario de incertidumbre en el que, aunque la tenencia de las tierras pertenecía a las comunidades, la regulación de sus recursos dependía de los distintos programas de gobierno por lo que, sobre todo después de la revolución, la gestión de las tierras forestales se vio inmersa en largos periodos de enredos burocráticos y regulaciones impopulares, muchas veces inaplicables. Además, incluso cuando las tierras habían sido repartidas, las compañías extranjeras seguían explotando los bosques a través de concesiones que daba el gobierno. Autoras como Dulce M. Quintero, que han estudiado el caso de Guerrero, señalan que para 1933 el 90% de la explotación maderera en esta región era controlada por extranjeros (2010, p. 164). Dichas concesiones más tarde, durante el cardenismo, fueron retomadas por capital nacional.

Esta serie de contradicciones e incertidumbres provocaron que las y los integrantes de las comunidades rurales e indígenas terminaran talando bosques a escondidas e ilegalmente, lo cual tuvo como consecuencia que su desobediencia reforzara la idea de que ellas/os eran la causa de la deforestación de los bosques. En la década de 1920, la comunidad científica que integraba la “Sociedad Forestal Mexicana” (SFM), encabezada por Quevedo, expresaba que “el 80% de la deforestación se podría atribuir a los campesinos” (Boyer, 2007, p. 105). En este contexto, hombres y mujeres de las comunidades rurales e indígenas eran encarcelados por talar o transportar la leña, inclusive cuando era para fines domésticos.¹⁷

Las prácticas asociadas al uso de la leña para cocinar se convirtieron en un asunto de dominio público, económico y científico que debía controlarse, erradicarse o al menos “eficientarse” (Vitz, 2015). En 1930, ingenieros y científicos integrantes de la SFM, plantearon que una medida para solucionar el “problema” del uso de la leña para cocinar era

¹⁷ El encarcelamiento o detención injustificada por tala de árboles es algo que continua. Incluso hay casos de detención de comuneros que están luchando por la defensa de los bosques y se les acusa de ser taladores. Véase el caso más reciente en: <https://www.milenio.com/politica/comunidad/edomex-acusan-activista-tala-ilegal-foresta-bosques>.

la implementación de hornos manufacturados, los cuales, argumentaban, eran entre el 10% - 15% más eficientes que los fogones que utilizaban las mujeres en las comunidades rurales e indígenas. Estos científicos expresaban que se debían “implantar [este tipo de] procedimientos modernos para hacer de la carbonización de maderas una operación racional” (Martínez en Boyer, 2007, p.107).

Para finales de la década de 1930 se implementaron propuestas similares para “solucionar” el uso de la leña, aunque de manera distinta, a causa de la expropiación petrolera. Se comenzaron a realizar políticas mediáticas y económicas —anuncios, carteles y campañas que difundían la reducción en los precios de los combustibles fósiles— para promover la sustitución de “las maneras primitivas de cocinado” por estufas de petróleo y, posteriormente, de gas Licuado a Presión (LP) (Vitz, 2015, pp. 126-150). En las ciudades esto ocurrió de una manera acelerada y, a grandes rasgos, se puede decir que fue adoptada gradualmente por las mujeres ciudadinas. Sin embargo, en las comunidades rurales e indígenas, la situación fue muy distinta, las estufas de petróleo o gas, pese a ser vendidas aplicando grandes descuentos o incluso regalándolas, en su gran mayoría, no fueron incorporadas por las mujeres, especialmente de las comunidades indígenas.¹⁸

En 1960 el 67.9% de la población en México todavía usaba leña, de la cual el 72.6% era población rural (Jiménez, 2000, pp. 44–46). Es interesante señalar que no pasó lo mismo con los metates para moler el maíz, pues cuando se introdujeron los molinos eléctricos o los de petróleo, aunque en un proceso complejo, sí fueron adoptados por muchas comunidades rurales e indígenas (Chamoux, 1992).

Para incentivar la aceptación de las estufas de gas LP continuaron iniciativas de “concientización” de la población, pero en los discursos el “problema” de los malos usos de la leña dejó de asociarse sólo a una “mala actitud” y se atribuyó también a la condición de pobreza de las comunidades (Boyer, 2007, p.14). Así, se publican carteles con frases como: “Ahora puede usted adquirir fácilmente una moderna, útil y fina ESTUFA [...] para tlactolina

¹⁸ Mi afirmación sobre la no incorporación de las estufas de petróleo o gas LP por las mujeres de las comunidades rurales indígenas, se basa en las investigaciones de Vitz (2015) y Jiménez (2000), sin embargo, estos no hacen una *explícita* distinción entre comunidades rurales y comunidades rurales indígenas, por lo cual mi afirmación la sustento articulando estos estudios con las investigaciones de Victor M. Berrueta y Ana B. Magallanes (2012) o Areli Santos, Erin Estrada y Gerardo Rivas (2012) en donde se exponen a grandes rasgos, las características que han provocado que, especialmente en las comunidades indígenas, el uso de la leña haya permanecido en mayor medida que en las poblaciones rurales o urbanas no indígenas.

o petróleo diáfano [...] ¡A PRECIOS DE EFECTIVA ECONOMIA!" (El Universal, 1950 en Vitz, 2015, p.147).

Para la segunda mitad del siglo XX varios aspectos entorno a la legislación y gestión de los recursos forestales se modificaron: se terminaron por eliminar las estrategias del pasado que buscaban empoderar a los miembros de las comunidades rurales e indígenas a través de cooperativas comunitarias y se favoreció rotundamente a la industria privada.¹⁹ Se restringieron o eliminaron las cooperativas para que fueran las corporaciones privadas las principales impulsoras del progreso económico, y se les dieron privilegios sobre las tierras ejidales o en régimen comunal (Boyer, 2015, pp. 11-12). Las restricciones sobre las cooperativas comunitarias, que apenas comenzaban a gestionar la producción local de los recursos naturales de sus bosques, provocaron que las prácticas de cocinado con leña se volvieran a controlar y criminalizar.

De esta forma, los efectos contradictorios de la repartición de tierras junto con los discursos científicos conservacionistas, las prácticas tecnológicas que promovían la modernización y la eficiencia, y el contexto económico de la expropiación petrolera en tensión con el posterior recambio que priorizó la industria privada, acrecentaron, tanto las iniciativas para regularizar o prohibir el uso de la leña para cocinar, como los esfuerzos por implementar tecnologías de cocinado que utilizaran petróleo o gas LP. Esto afectó principalmente a las mujeres de las comunidades rurales e indígenas, quienes son las encargadas de las prácticas de cocinado y muchas veces también de las labores de recolección de la leña (Soares, 2006; Berrueta y Magallanes, 2012; Ángel, 2013).

La observación anterior no la hago para sugerir que la repartición de tierras o la expropiación petrolera sean las causantes de la criminalización y el control de las mujeres usuarias de la leña, más bien, lo que me interesa señalar es que los efectos que estos dos sucesos tuvieron en términos de políticas y regulaciones forestales, muchas veces se dieron bajo contextos tan cambiantes y contradictorios que, en el caso particular de la leña,

¹⁹ Los cambios en las políticas forestales fueron influidos, en gran medida, por el contexto político internacional de postguerra (de la segunda guerra mundial) que impactó en América Latina especialmente en la década de 1980, y que se caracterizó por promover como una vía de "desarrollo de las naciones" la apertura comercial, la liberalización financiera y el desarrollo de políticas económicas con limitada intervención estatal y mayor participación de la industria privada (Sagasti, 2011). Esto, como argumenta Sagatsi (2011, p.138) tuvo consecuencias en el diseño y ejecución de las políticas científicas y tecnológicas, como el caso de las forestales en México, ya que en la mayoría de estas políticas los organismos vinculados a los proyectos de promoción de ciencia y tecnología perdieron su importancia dentro de la estructura organizativa del Estado.

provocaron un escenario de conflicto constante en las comunidades rurales e indígenas que la usaban para cocinar.

Durante toda la segunda mitad del siglo XX las regulaciones contradictorias siguieron provocando protestas y conflictos entre las comunidades rurales e indígenas y los aserraderos de compañías nacionales y extranjeras. Sus pobladoras/es continuamente protestaban por el despojo de tierras, la explotación laboral y el control que estas compañías ejercían sobre los bosques. Por ejemplo, estados como Guerrero se caracterizan por mantener un escenario de olas de protestas y huelgas campesinas, lideradas por personajes como Lucio Cabañas, que buscaban que las comunidades rurales tuvieran el control de la regulación de los bosques. De este periodo destaca la huelga de 1966 a 1967 donde comuneros logran expropiar a uno de los grandes aserraderos de la región (Quintero, 2010, p. 169).

Sin embargo, pese a este tipo de protestas, continuó la convicción de que el uso de la leña, entre ellos su uso para cocinar, era un “problema” que había que solucionar. Subyacente a las distintas “soluciones” ofrecidas para resolver el problema, en mayor o menor medida, se mantenía la convicción de que las y los integrantes de las comunidades rurales e indígenas constituían la principal amenaza contra el ambiente y la gestión de su riqueza. Esto a pesar de que, durante todo el siglo XX, las regulaciones desmedidas, la corrupción oficial, en conjunto con el acrecentante dominio de la industria maderera y la producción de papel y de tierras de cultivo fueron los factores principales que llevaron a la destrucción de los bosques (Boyer, 2007; Jiménez, 2000; Vitz, 2015; Navia et al., 2012).

Durante las últimas décadas del siglo XX, las múltiples iniciativas por solucionar “el problema del uso de la leña” a través de la implementación de tecnologías como las estufas de LP fracasaron continuamente. Para finales de los años noventa el consumo nacional de la leña aumentó en aproximadamente 3.3 millones de personas (Jiménez, 2000, p.81). El aumento del consumo se ha relacionado con la crisis del petróleo en los años setenta que trajo consigo un aumento en los precios, lo cual provocó, por ejemplo, que las mujeres campesinas o indígenas que usaban complementariamente el gas LP lo abandonaran, o que en comunidades donde ya lo usaban como combustible principal regresaran de manera combinada a la leña (Barnes et. al., 1994; Jiménez, 2000; Boyer, 2015; Vitz, 2015). Para 1990 el 89 % de la población rural e indígena seguía utilizando leña como principal

combustible; mientras que en el sector urbano solo el 11% seguía utilizando leña (Jiménez, 2000, p. 58).

En estas últimas décadas también se realizaron distintos censos que mostraban que las cifras de pérdida de superficie arbolada eran alarmantes. En el caso de Guerrero, para finales de 1980 había una pérdida de más del 50% de bosques, con respecto a las cifras oficiales de 1940 (Quintero, 2010, p. 165). En consecuencia, nuevamente, bajo el discurso del peligro que representaba el uso de la leña para la deforestación, y para responder a la preocupación de que su alto consumo no podía regularse, en 1980 comenzaron iniciativas institucionales que —a través de la Secretaria de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SAHR), el Instituto de Investigaciones Eléctricas, el Instituto Mexicano del Petróleo— realizaron estudios estadísticos para determinar cuánta era la población que seguía usando el combustible y cuál era su consumo nacional promedio (Jiménez, 2000).

Paralelamente, en estos años se encuentran los primeros esfuerzos de implementación de estufas estandarizadas de leña. Estas iniciativas son, principalmente, producto de organizaciones civiles, activistas o grupos de investigación que comienzan a implementar modelos de estufas con distintos fines: para eficientar la combustión de la leña, como una alternativa ante el rechazo de las tecnologías modernas de cocinado con gas, para restaurar bosques locales, con el fin de conservar la biodiversidad, o como parte de acciones de organizaciones campesinas e indígenas (Jiménez, 2000; Masera, Díaz, y Berrueta, 2006). Estas acciones son retomadas institucionalmente por secretarías como la SAHR, con el fin de contrarrestar la deforestación, pero no existe mucha información acerca de cuál fue su alcance, se sabe tan solo que el proyecto se abandonó y que muchas estufas no fueron adoptadas (Jiménez, 2000; Masera et al., 2006).

A partir de 1990, el uso de la leña se vio impactado por el creciente discurso del “desarrollo sustentable”, concepto que se popularizó desde la publicación por parte de las Naciones Unidas en el informe de Brundtland, donde se definió al desarrollo sustentable como aquel que “satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades” (Brundtland et al., 1987).

Como sugieren distintas investigaciones, al discurso del “desarrollo sustentable” subyace el planteamiento de que son la ciencia y la tecnología los elementos que permitirán la “ecologización de la economía” (Mol, 1997; Buttel, 2000) en tanto se sostiene que es

posible y necesario conciliar el desarrollo económico con distintas metas sociales —como la reducción de la pobreza— y con el equilibrio ecológico del planeta (Moreno, Cerutti, y Gutiérrez, 2014, p. 9).

Se puede discutir si el “desarrollo sustentable” de los bosques ha fracasado, si es viable, o no, sin embargo, indiscutiblemente esta noción fue retomada en muchos discursos, aunque no necesariamente llevada a la práctica, y México no fue la excepción. Dentro de este marco, la leña vuelve a ser protagonista de la discusión científica no sólo en México sino en varios países como India, Guatemala o Colombia, debido a que, para esos años, estudios científicos a nivel mundial discutían los efectos dañinos de muchos combustibles o sustancias y su relación con el calentamiento global, producto de las emisiones de los gases de efecto invernadero (GEI) (Barnes et al., 1994).²⁰ Entre los principales GEI señalados se encuentran el dióxido de carbono CO₂ y el metano CH₄. Estas partículas son liberadas al ambiente en altos porcentajes en los procesos de combustión de la leña, razón por la cual ésta volvió a ser un tema discutido a nivel científico.

Aunado a los problemas de contaminación por la combustión de leña, dentro del contexto del “desarrollo sustentable”, el tema de los daños a la salud también se vuelve relevante, ya que muchas de las partículas liberadas en el proceso de combustión se probó que estaban vinculadas al desarrollo de problemas como cataratas y enfermedades respiratorias. En el año 2006 la Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó que la combustión de leña era una de las principales causas de muerte relacionadas al medio ambiente. Estudios realizados por esta institución indicaron que “el uso doméstico de combustibles de biomasa y carbón por más de la mitad de la población mundial causa 1,5 millones de muertes al año” (OMS, 2007, p. 12). De esta manera, el problema del uso de la leña se robusteció. El discurso de la deforestación se siguió implementando como justificación de intentos regulatorios, pero cobró mayor importancia el tema de los GEI y las repercusiones a la salud.

Es ante este escenario que combina el desarrollo social y económico, la ecología y la salud que las estufas estandarizadas de leña —a las que se les ha llamado “mejoradas”, “eficientes”, “ahorradoras” o “ecológicas” (Maserá et al., 2006; Soares, 2006; Ángel, 2013;

²⁰ En estos años diversas investigaciones afirmaron que el “incremento sostenido de GEI produciría un aumento en la temperatura superficial del planeta” (Cooper y Bruce, 1997).

Moreno et al., 2014)— se vuelven una alternativa para erradicar el uso tradicional de la leña en las comunidades rurales e indígenas y transitar a modos más saludables, eficientes y menos contaminantes.

De manera similar a como ocurrió en el siglo XX los “problemas” del uso de la leña y sus “soluciones” a nivel nacional se enfocaron en el contexto de las poblaciones rurales e indígenas, y no así en el sector industrial o urbano, que contradictoriamente es el principal causante de las emisiones de GEI. Desde el año 1990 se ha mostrado mediante estudios estadísticos y científicos que las actividades por quema de combustibles fósiles —dentro de los cuales se incluye la leña— en los hogares ha contribuido en menos del 5% del total de las emisiones de CO₂e por fabricación o quema de combustibles fósiles en el país (Jiménez, 2000; CONAFOR, 2007; INEGYCEI, 2018). Por ejemplo, a partir de las cifras el “Inventario Nacional de Emisiones de Gases y Compuestos de Efecto Invernadero 1990-2015” (2018, pp. 67-87) se puede calcular que en el 2015 las actividades por quema de combustibles fósiles en los hogares contribuyeron en menos de un 4.3% del total de las emisiones de CO₂e por fabricación o quema de combustibles fósiles en el país.

A principios del siglo XXI las primeras iniciativas de la construcción de estufas estandarizadas de leña provienen de entidades internacionales como la Fundación Shell y la Asociación para el Aire Limpio (Partnership for Clean Indoor Air) surgida en la Cumbre Mundial para el Desarrollo Sustentable en Johannesburgo en 2002 (Masera et. al., 2006). Desde esta experiencia el financiamiento de estas estufas ha sido apoyado primordialmente por organizaciones no gubernamentales o internacionales como la OMS, el Programa Mundial de Alimentos, el Banco Mundial y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (Jiménez, Soriano, y Cerutti, 2011).

Es hasta el año 2006 que el Gobierno Federal, impulsado por la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, como parte del Programa Especial de Cambio Climático, participa en la distribución a gran escala de estufas eficientes de leña (Jiménez, et. al., 2011). A través del 6o Informe de Gobierno de la Presidencia de la República del sexenio 2006-2012 se anuncia que se implementarán 600,000 estufas en varios estados del país.²¹ Este

²¹ La difusión se realizó a través de programas e instancias estatales de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

primer programa se realizó difundiendo, principalmente, la ECOSTUFA, que es una estufa pequeña (70 cm x 50cm) portátil y de metal. Sin embargo, el programa fracasó, la mayoría de las estufas fueron desechadas. Investigadores y organizaciones dedicadas a los estudios del uso de la leña argumentaron que esto se debió a que los proveedores de la ECOSTUFA contaban con “escasa experiencia en el tema” y “no tomaban en cuenta la participación de los usuarios en la estrategia de difusión” (Jiménez et al., 2011).



Imagen 3. La fotografía de la izquierda es una ECOESTUFA que la Sra. Eulalia no utiliza. En aquel momento ella la estaba limpiando al ver que le tomábamos una foto. Fotografía tomada por Iván Zavala. La fotografía de la derecha es una estufa Xalpaneca (modelo que construye la BMACM). Fotografía tomada por Osmany Juárez.

En las primeras décadas del presente siglo las estufas eficientes de leña se han seguido implementando, ya sea por organizaciones no gubernamentales, grupos de investigación, asociaciones civiles, entidades internacionales o gubernamentales. Todas ellas coinciden en que es necesario dar solución al “problema” que representa usar la leña de manera tradicional para cocinar (en fogones abiertos) en función de la pérdida de recursos naturales, su poca eficiencia y los daños a la salud. Sin embargo, es importante distinguir que dentro de estos grupos hay diferencias, ya que algunos sí reconocen la importancia de incorporar elementos del uso tradicional de la leña en el diseño y difusión de las estufas. Por ejemplo, a partir del 2010 se encuentran artículos, dentro de los estudios científicos y tecnológicos a nivel

nacional, que incorporan a la leña como un objeto que, más allá de ser un mecanismo de subsistencia de las comunidades, también “forma parte importante de su entendimiento con la naturaleza, acompañando sus costumbres y su vida social.” (Berrueta y Magallanes, 2012, p. 64).

La BMACM es otro caso de una organización que construye estufas eficientes de leña con una visión más integral que desarrolla sus proyectos incluyendo elementos culturales y sociales de las comunidades donde se trabaja, y en los cuales no sólo se entiende a la leña a través de sus problemáticas ambientales y de salud.²² Sin embargo, este tipo de estudios y organizaciones son marginales y están ausentes en la toma de decisiones y desarrollo de programas o políticas de regulación del uso de la leña en México.

Actualmente continúan iniciativas gubernamentales que distribuyen diversas tecnologías de cocinado en poblaciones marginadas, desde estufas eficientes de leña cuyos diseños han sido rechazados continuamente, hasta parrillas de gas como en los años cincuenta. A mediados del 2017, por ejemplo, se publicó un comunicado gubernamental con el titular: “Sedesol y Sener firman convenio para impulsar la sustitución de leña y carbón por gas LP en zonas vulnerables”.²³ La noticia explica que se repartirán 13 mil estufas de gas LP “para que las familias en condición vulnerable puedan dejar de usar leña y carbón en fogón abierto para cocinar”. En el comunicado, se expone que en la actualidad más de 16 millones de mexicanos todavía cocinan con fogón abierto, por lo que, mencionan:

La alianza con SENER, permitirá que más mexicanos cocinen con gas LP que es más eficiente y sano y así impulsar mayor acceso a vivienda digna protegiendo la economía familiar, la salud y el medio ambiente de las zonas más vulnerables de nuestro país. (Secretaría de Bienestar, 19 abril 2017).

²² Otros ejemplos de organizaciones con una visión más integral son “InfraRural”, una empresa social y asociación civil que a la fecha ha operado proyectos de construcción de estufas eficientes de leña en diversas comunidades rurales e indígenas de la república mexicana con una perspectiva de desarrollo comunitario e inclusión social —se puede consultar su sitio en la siguiente liga: <http://infrarural.com/>—; o “GIRA”, una asociación civil formada por científicos e ingenieros que ha participado con la instalación de más de 150, 000 estufas a nivel nacional (Moreno, et. al., 2014). Desde GIRA se han realizado diversos estudios donde incorporan los conocimientos de los campesinos e indígenas respecto al uso que le dan a la madera (Berrueta y Magallanes, 2012).

²³El comunicado gubernamental se puede consultar en: <https://www.gob.mx/bienestar/es/articulos/sedesol-y-sener-firman-convenio-para-impulsar-la-sustitucion-de-lena-y-carbon-por-gas-lp-en-zonas-vulnerables> o en <https://www.gob.mx/sener/prensa/firman-la-sedesol-y-la-sener-convenio-para-impulsar-la-sustitucion-de-lena-y-carbon-por-gas-licuado-en-zonas-marginadas-103878> .

Actualmente este proyecto se encuentra suspendido, no se sabe qué sucedió con las estufas que fueron repartidas, sin embargo, por mi experiencia en campo y la de organizaciones que trabajan con estas comunidades se sabe que muchas se abandonaron o se utilizan de manera combinada con la leña.²⁴

El breve ejercicio histórico que he realizado, ha permitido mostrar cómo desde principios del siglo XX el uso de la leña por parte de las comunidades rurales e indígena se ha buscado controlar, prohibir o gestionar apoyándose en distintos discursos o estudios científicos y tecnológicos (muchas veces injustificados) que, en articulación con las especificidades de cada contexto histórico, se han encadenado y han abonado a construir un marco que concibe al uso de la leña, especialmente al uso que hacen las mujeres de la leña en las prácticas de cocinado, como un problema que debe resolverse. Aunque con sus variaciones históricas, este marco “del problema de la leña” se puede caracterizar a través de una comprensión de la leña basada en, al menos, tres planteamientos: 1) la leña como combustible, 2) la leña como recurso forestal y 3) la leña como nociva para la salud.

El primer planteamiento, al concebir a la leña como un combustible, su uso se ha evaluado con base en distintos criterios científicos y tecnológicos como la eficiencia —en función del ahorro de energía en la combustión— o la sustentabilidad —en función de los efectos de la deforestación o las partículas GEI mitigadas— que se han articulado con una perspectiva que ubica a las poblaciones rurales e indígenas como “primitivas” o “atrasadas”, lo cual ha implicado que a la leña se le considere como un combustible deficiente, y que su relación con las mujeres se conciba en términos de atraso.

El segundo planteamiento se basa en la premisa de que la leña es un recurso forestal que debe protegerse y controlarse. Esto ha implicado que —en apoyo con diversos discursos o prácticas científicas y tecnológicas asociadas al conservacionismo, el desarrollo sustentable o los efectos ambientales de los GEI— la relación de las comunidades rurales e indígenas, especialmente de las mujeres, con la leña se explique en términos de un daño ambiental. En

²⁴ Es importante señalar que esta iniciativa ocurre a la luz de la reciente aprobada reforma energética que permite y motiva las concesiones al sector privado sobre la industria energética. En las mismas fechas que se publica la noticia sobre la implementación de estufas de gas LP se firman convenios con gaseras de los Estados Unidos y con Diconsa (una tienda que se localiza en la mayoría de las poblaciones rurales) para ser las distribuidoras oficiales de los tanques de gas LP que, como se expone en el comunicado citado anteriormente, se planea que beneficie a una amplia gama de proveedores de empresas privadas.

consecuencia, muchas de las regulaciones y programas forestales se han dirigido a las poblaciones rurales e indígenas atribuyéndoles las causas de los daños ambientales de los bosques. No obstante, como argumenté, esta atribución no ha estado justificada.

El tercer planteamiento, de igual forma, se apoya en diversos estudios en materia de salud que han abonado a considerar a la leña como un combustible causante de enfermedades, lo cual ha reforzado la idea de que la relación de las mujeres con la leña es inadecuada y dañina. Este planteamiento fue el que yo tenía más arraigado cuando comencé a participar con la BMACM ya que, como expongo en el primer capítulo, las mujeres que cocinan con leña, a pesar de ser conscientes de los efectos del humo de la leña en su salud e incluso cuando tienen la posibilidad de utilizar una estufa ahorradora de leña, deciden no hacerlo y continúan utilizando su fogón tradicional. ¿Es esto un problema?

Más allá de cuestionar la validez o justificación de cada uno de los planteamientos que conforman al uso del leña como un problema, lo que me interesa señalar es que, a cada uno de ellos subyace una comprensión específica de la leña —como un combustible o un recurso forestal— que se relaciona a través del atraso, la enfermedad, los daños al ambiente con las mujeres de las comunidades rurales e indígenas; razón por la cual, desde este marco, se ha buscado modificar esta relación por otras que se consideran mejores, en función de los criterios y discursos científicos y tecnológicos que he expuesto. Sin embargo, como mostré, estos intentos han fracasado, en tanto el uso de la leña ha persistido. Esto sugiere que existen otras maneras de concebir a la leña y su relación con las mujeres que son inaprehensibles desde el marco del problema de la leña.

Por ello, en los siguientes capítulos exploraré a leña en las comunidades de Xalpatláhuac y Zacatipa desde otros marcos, y mediante una perspectiva metodológica que privilegia a las prácticas y no al “conocimiento articulado en palabras impresas en papel” (Mol, 2003, p. 32) que me permitirá integrar reflexiones y experiencias diferentes a las que han fundado el marco del “problema de la leña” para proponer, no una nueva solución ante el uso de la leña, sino una comprensión distinta, hasta ahora epistémicamente marginal, de su relación en la vida de las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa.

Capítulo 1.

De la leña a las prácticas del tlekuilli y el nó'òn

No buscamos la parcialidad porque sí, sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles. La única manera de encontrar una visión más amplia es estar en algún sitio en particular.

Donna Haraway (1995)



Imagen 4. Tlekuilli. Enero 2019.

En este capítulo me propongo explorar un enfoque centrado en las prácticas que permita observar otras maneras —distintas a las del marco del “problema de la leña” — en las que la leña se relaciona con las comunidades, específicamente, con las mujeres de Xalpatláhuac y de Zacatipa. Comienzo con dos viñetas etnográficas con la intención de que se sitúen conmigo, comiencen a imaginar las comunidades, la rutina de las mujeres, el tipo de interacción que se dio y, sobre todo, reconozcan que este es un trabajo que reflexiona sobre la vida, no sólo de mujeres, sino de mujeres naua y ñá savi, campesinas, madres solteras, esposas de migrantes, hijas de parteras. A través de estas viñetas muestro que la leña se articula en estas comunidades principalmente con las prácticas de cocinado. Posteriormente, continúo con una revisión breve del estudio de las prácticas en los Estudios de la Ciencia y la Tecnología (ECT) y delinee mediante un diálogo entre la narrativa etnográfica y la discusión teórica —que retoma principalmente la propuesta de *intra-acción* de Karen Barad— un enfoque de las prácticas que resuena mejor con la experiencia en campo y que permita comprender qué elementos conforman a las prácticas de cocinado con leña, cómo es que estos se articulan y qué implicaciones tiene esto para nuestro entendimiento de la relación de la leña con las comunidades de Zacatipa y Xalpatláhuac.

1.1 Viñetas etnográficas: La leña en Zacatipa y Xalpatláhuac

Zacatipa, 4 de enero, 2019

Llegamos a Zacatipa. Es un viernes soleado y seco. Zacatipa es una comunidad Na savi que, en comparación con las comunidades vecinas, es de las más pequeñas en términos de población: tiene alrededor de 600 habitantes (INEGI, 2010). Se encuentra en medio de tres comunidades de habla naua por lo que, a pesar de tener estilos de vida similares, ciertas costumbres y rasgos culturales son muy distintos.

Su extensión nos permite recorrerla y ubicarnos en la comunidad fácilmente: las casas están distribuidas alrededor de una calle principal sobre la que hoy estamos entrando después de caminar 40 minutos de subida desde Xalpatláhuac, la cabecera principal. Al alrededor de las 9:30 de la mañana llegamos nueve compañeras y compañeros a casa de la señora Sofía, una mujer fuerte, que solía ser partera, de poco más de cincuenta años, de cabello largo negro y ojos cálidos. A Sofía la conocimos hace tres años, cuando llegamos por primera vez a Zacatipa con la Brigada; desde entonces siempre nos quedamos en su casa durante nuestra

estancia. Su casa es de la más alejadas del centro y se puede observar desde la entrada del pueblo, está construida sobre un cerro desde donde se puede ver toda la comunidad. Cristina, la hija de Sofía, me comenta que le gusta vivir ahí porque puede observar qué están haciendo sus hijas en todo momento y no preocuparse si llegan tarde.

La casa donde nos quedaremos, dicen Sofía y Cristina que no es suya, que es de su hermano, quien desde Estados Unidos fue mandando dinero para construirla. Es una casa de dos pisos de tabicón gris. El primer piso lo han ido amueblando poco a poco. Tiene varios cuartos, cada uno con su cortina verde brillante que cuelga en su entrada a modo de puerta. En dos de estos cuartos duermen Cristina, Sofía y Luz, la tercera de las hijas de Cristina. El segundo piso está casi completamente vacío y por eso es donde nos quedamos las compañeras y los compañeros de la Brigada. Sus otras dos hijas se quedan en un cuarto que está construido varios metros después de la casa, cerca de los corrales de los animales; ellas duermen ahí para cuidarlos.

Ese día, en el patio de la casa, está Cristina preparando a “la bestia”²⁵ y a un burro para ir por agua al pozo con tres de sus hijas. Decidimos acompañarlas. Comenzamos a bajar de su casa siguiendo a la bestia que carga unas 5 garrafas vacías de 10 y 20 litros de capacidad. Este recorrido lo hacen todos los días, incluso dos veces al día, ya sea que vaya Cristina o Sofía con sus hijas o solas, o sus hijas sin compañía. Normalmente van entre 5 y 9 de la mañana para que no haya mucha gente ni sol. El camino para llegar es estrecho, se ha ido trazando por el paso de la gente y los animales entre los matorrales, las piedras y los árboles. El camino va bajando poco a poco hasta que llega a un sitio de varios ojos de agua; sobre los cuales se han construido pozos que son usados para diferentes cosas por la mayoría de la población: para bañarse, lavar ropa, coleccionar agua para beber y para uso doméstico; también hay horas en las que, los niños, principalmente, llevan a tomar agua a los animales. Dependiendo de si Cristina y sus hijas sólo van por agua o aprovechan para bañarse o lavar ropa, tardan entre dos y cinco horas en ir y regresar.

Una vez que llenamos las garrafas y botes con el agua del pozo, cargamos al burro y a la bestia y nos preparamos para regresar. En el camino, Cristina nos dice que vamos a “leñar”, saca su machete y comienza a cortar pedazos de troncos secos. Entre tanto, sus hijas, al igual que nosotras, recogemos varitas o ramas que encontramos. A veces, desde la

²⁵ Le dicen “bestia” a las mulas, porque “mula” en tu'un savi (de Zacatipa) se considera como una grosería.

distancia, Cristina nos indica cuáles no llevar, ya sea porque están verdes, o son de cazahuate y “mejor ese no, echa mucho humo”. Cristina me va explicando que tal o cual rama es de tehuiztle; me dice: “Ese es el que tiene espinas, ese sí arde, se llama...” —siempre tardaba un poco en darme el nombre en español, en algunos casos no lo recuerda y sólo me enseña el nombre en Tu'un savi—. Al final los nueve vamos cargados con un manojo de varas y pedazos de troncos que Cristina nos comenta que durarán uno o dos días a lo mucho.



Imagen 5. En camino al pozo de agua.

Regresamos a la casa, descargamos a los animales y, mientras sus hijas los llevan a pastar, Cristina comienza a colocar la leña en su estufa²⁶ para “echar tortillas” y preparar el almuerzo. Sobre su metate está una cubeta amarilla con masa tibia del nixtamal²⁷ del maíz de su última cosecha. Cristina termina de amasar y se dirige a la estufa para mover los leños y las varitas hasta que el comal esté lo suficientemente caliente para echar las tortillas y que

²⁶ Esta es una estufa modelo *Xalpaneca* que la BMACM construyó con ella en el 2016.

²⁷ El “nixtamal” consiste en un proceso mediante el cual se cuece el maíz con cal para quitarle la cutícula y llevarlo al molino a moler. Después, usualmente, la masa molida se utiliza para elaborar las tortillas.

no se peguen pero que tampoco se quemem. Almorzamos, platicamos un poco y cada quien comienza a hacer sus actividades. Por la tarde, con la mitad de la masa que queda en la cubeta amarilla, Cristina comienza a echar tortillas de nuevo; usa algunas de las varas que habíamos recogido en la mañana junto con uno o dos troncos de una “carga” de tepehuaje que se seca en el patio. Este tipo de leña, me explica, se compra en carros que la traen de otras comunidades “por allá de la montaña donde hay mucho árbol”, y que luego pasan a Zacatipa a venderla. Una “carga” que contiene alrededor de 40 leños, les dura aproximadamente una semana y cuesta entre 120 y 150 pesos; un precio que no todas las familias pueden costear, por eso muchas mujeres expresan: “Aquí la leña es muy cara; más fácil la juntamos” (Sara, dc Z, enero 2019).²⁸

Al terminar de almorzar y “para aprovechar las brasas”, Cristina quita su comal y acomoda en su lugar un triángulo de metal, sobre el que coloca su olla con maíz; le pone cal, quita los maíces podridos que quedan flotando, va por uno o dos troncos más y deja cociendo el nixtamal en la cocina. Me explica en otro momento que dependiendo del color del maíz se debe de dejar cocer más o menos tiempo: “El amarillo es el que tarda más, el morado y blanco menos”. Una hora después, Cristina lava el nixtamal en la “ika”²⁹ para llevarlo al molino al día siguiente por la mañana.

Xalpatláhuac, 10 de julio, 2019

La Brigada tiene alrededor de cinco días en Xalpatláhuac. Nos dirigíamos a la casa de Julia. Caminamos por el “jale”— *xali* en náhuatl, que significa arena³⁰— camino sobre el que se extiende y divide la comunidad. En esta época, al ser temporada de lluvias, la arena del jale está lodosa con algunos charcos por el agua que corre cuando llueve. Es temprano y todavía no sale el sol, lo cual agradecemos porque el camino es largo y sin sombra. La casa de Julia está en uno de los extremos de la comunidad. Xalpatláhuac, al ser la cabecera municipal, tiene una población más grande que las comunidades aledañas, alrededor de 4,300 personas

²⁸ Estos datos forman parte de entrevistas que realizamos desde el proyecto de infraestructura rural de la BMACM. En ellas encontramos que la mayoría de las personas en Zacatipa recolectan la leña y sólo en ocasiones la llegan a comprar. Aprovecho para agradecer a las/os estuferas/os que participaron en este proceso.

²⁹ La “ika” es un artefacto de barro redondo que se usa para lavar el nixtamal. Tiene tres patas para sostenerse y su superficie tiene orificios pequeños para facilitar el proceso de lavado.

³⁰ El “xali”, es lo que da nombre a la comunidad: “Xalpatláhuac proviene del vocablo nauatl que está integrado por xali- arena y patláhuac-ancho que literalmente se traduce como arenal ancho o amplio.” (*Reglamento usos y costumbres*, 2010).

la habitan (INEGI, 2010b). Aunque Xalpatláhuac también es una comunidad con un alto índice de pobreza y marginación, se distingue por ser más urbanizada, se conserva menos la lengua³¹, el terreno es más árido y la población tiene un nivel socioeconómico un poco más elevado que las comunidades pequeñas que la rodean.³²

El impacto de la migración es claro a primera vista. En nuestro camino a casa de Julia observamos muchas casas que están en un continuo proceso de construcción que los familiares han ido ampliando con el dinero de las remesas; algunas tienen más de tres pisos, otras están abandonadas y muchas otras se observan incompletas —con las varillas sobresaliendo a espera de un segundo piso—. Pasamos por comercios de pizzerías “estilo nueva york” y tiendas fijas o autos que venden ropa, juguetes o electrónicos comprados del “otro lado”. De todos los años que llevo trabajando en esta comunidad, no he conocido una sola familia que no tenga a su esposo, hermano o hijo trabajando en EE UU. En alguna ocasión una señora me comenta que “Xalpa”, como suelen decirle, ha cambiado mucho y muy rápido: “Hace 30 años, si tenías casa de adobe eras rico, eran de carrizo la mayoría, ahora ya ni de adobe hay, puro material y block [...] parece que la gente compite por quién puede tener más pisos, la casa más grande” (Leonila, dc, X, enero 2019).

Mientras caminamos a casa de Julia pienso que Xalpa es una comunidad de contrastes: con casas grandes, pero de cuartos vacíos; con televisores nuevos, pero sin acceso a agua potable; con niños que llevan en una mano la cuerda del burro y en la otra una bocina último modelo que resuena a todo volumen. Nos dirigimos a casa de Julia porque el día anterior había acordado con ella que la acompañaría a leñar. Tiene menos de un año que la conozco, pero su personalidad ligera y cálida ha permitido que la confianza entre nosotras se desarrolle rápidamente; tanto así que, al regresar de leñar, terminamos espulgándonos juntas los bichos que agarramos en el campo.

³¹ En el documento de usos y costumbres de la comunidad, rectificado en el 2010, se expone que “el 95% de la población total es hablante de la lengua indígena nauatl” (*Reglamento usos y costumbres*, 2010), sin embargo, en la experiencia con la BMACM, que trabaja desde hace 10 años en esta comunidad, las madres de familia, maestros y maestras, han comentado con nosotras/os en distintas ocasiones que observan una pérdida de la lengua: expresan que la mayoría de las/os niñas/os del kínder, primaria y secundaria ya no lo hablan o prefieren no hacerlo, aunque sí lo entienden.

³² El municipio de Xalpatláhuac es una de las regiones con mayor marginación y pobreza del país. En los indicadores de INEGI está marcado con un índice de “alta” marginación. La comunidad de Xalpatláhuac, en específico, está marcada con un índice “alto” de marginación y “medio” de rezago social (INEGI, 2010a).

La casa de Julia es de “material” —construida con blocks y con repellado de cemento—, con un portón verde de metal, paredes amarillas con columnas verdes y un piso de azulejo, verde también. Vive junto a su cuñada y su concuña, que tienen unas casas similares, todas construidas en los últimos 20 años gracias al dinero que mandan sus esposos de Estados Unidos. Su casa está alejada del centro y por eso, a diferencia de la mayoría de las casas de Xalpaltáhuac, tiene un terreno amplio, un pedazo de cerro, en la parte trasera de su casa. En ese espacio, ella, su cuñada, su concuña y su suegra tienen a sus animales. Cuando entramos a su casa recuerdo que la última vez que la visité habíamos “leñado” en este terreno.

Aquel día me dijo “vamos a echar el chisme” y después de darle de comer a sus cuatro marranos, comenzamos a escalar sobre el pedazo de cerro y a juntar algunas ramas secas. Nos sentamos sobre una piedra y seguimos platicando. Ella observaba a su alrededor, se paraba y seguía juntando ramas secas. Al final, recuerdo, juntamos unas treinta, las cuales serían suficiente para hacer el almuerzo. Ese día me platicó que, a diferencia de sus cuñadas, su suegra y su concuña, ella nunca comparaba leña: “Yo sí soy ahorrativa, me gusta juntar mis varitas, mi leña”. Me dijo que a ella le da “flojera” ir a comprar tortillas cuando ya no hay leña, que prefiere buscar varitas en su patio, poner su nixtamal y echar sus tortillas.

Por el contexto de la comunidad, Julia y la mayoría de las mujeres en Xalpa, tienen la suficiente solvencia para utilizar una estufa o parrilla de gas —en la que preparan cosas sencillas, como arroz o café— y al mismo tiempo para utilizar una estufa de leña o un fogón en el que cocinan alimentos más preparados y, sobre todo, las tortillas. Esta solvencia les permite combinar comprar la leña y recolectarla —ya sea de sus campos o de muy lejos “donde ya no se sabe de quién es” (Manuela, dc, X, 5 de julio, 2019)—. Sin embargo, como Julia, muchas mujeres que tienen una solvencia económica por arriba del promedio de la comunidad, prefieren sólo recolectar la leña y utilizar mínimamente el gas; lo que les puede ahorrar entre 600 y 1000 pesos al mes.

Es por esto que acompaño a Julia a leñar, pero a diferencia de la última vez, vamos a su campo donde cultiva maíz, como lo hacen la mayoría de las familias que no tienen un terreno con árboles cerca de sus casas. Al ser época de limpia, diario la gente está en sus campos; quitan la hierba de la milpa y abonan el terreno para que el maíz crezca fuerte y rápido. Julia me comenta que ha ido toda la semana a limpiar a su terreno, al de su mamá o al de su vecina Leonila.

Nos vamos rumbo a su campo en un taxi que tomamos sobre el jale. El camino se va haciendo cada vez más angosto hasta que tenemos que parar y continuar a pie. Llegamos al campo de su hermano, luego al de su mamá y al final al suyo. Llevamos una pala y una “texala”³³ y comenzamos a limpiar la milpa. El terreno es muy grande. Julia me comenta que para trabajarlo se ponen de acuerdo entre la familia o vecinos: “Nos vamos ayudando”, pero agrega que ella prefiere en algunas ocasiones ir sola en sus tiempos libres, poner su música y comenzar a limpiar.



Imagen 6. “Me gusta venir aquí, a mi campo” (Julia, dc, X, julio 2019).

En lo que yo limpio una hilera de milpas, Julia agarra el machete y corta leña. Todo el terreno está rodeado de árboles, ramas secas y pedazos de troncos delgados que están tirados por doquier. Yo la alcanzo después y mientras caminamos, recogemos o cortamos ramas con el machete, ella me comenta que en esta época sólo se leña una vez a la semana porque llueve mucho y la leña no se seca. Julia va juntando la leña bajo un árbol y la tapa

³³ La “texala” es un instrumento con un mango de madera y una punta alargada de metal en forma de oz; se usa para deshierbar la milpa. Es similar a lo que en español conocemos como “azadón”.

con una lona para dejarla secar; me indica que, cuando ya está lista, “de poco en poco” se la va llevando. Mientras me enseña cómo cortar la leña con el machete, dice los nombres de los árboles que nos rodean: cazahuate, tehuiztle, alahuak, tepehuaje; me explica cuál es mejor, si todavía está “correoso” (verde) y cómo reconocerlo. Me comenta que hay que saber cómo cortar los árboles para que retoñen y te sigan dando leña: “Solo cortas uno de sus brazos y ahí va a comenzar a retoñar”. Después de limpiar, leñar y platicar, juntamos la leña debajo del árbol, la tapamos, nos sentamos unos momentos, tomamos un vaso de Pepsi y emprendemos el viaje de regreso a su casa. Esta vez nos vamos caminando.

Julia va con sus huaraches avanzando con mucha fluidez sobre el lodo, mientras yo a paso torpe intento caminar con mis tenis; brinco de piedra en piedra para no hundirme. Nos rodean plantas, árboles y campos de otras familias. Ella va agarrando varitas sueltas de las orillas y me comenta que Leonila, su vecina, siempre se sorprende de cómo ella encuentra tantas varitas, le dice que “están bien bonitas las que encuentra, que a la siguiente le lleve unas”. Julia me explica que su mamá es la que le ha enseñado a leñar así: a recoger varitas cada que puede. Caminamos y nos detenemos cada vez que Julia emocionada me dice: “Esa, mira, esa [vara]”. Pasamos varias veces al lado de mujeres en caballo, familias caminando que van o regresan del campo. Al igual que nosotras, las mujeres cargan su manojito de varas y troncos delgados. Llegamos a su casa. Yo debo esperar a las compañeras de la Brigada para construir una estufa, y ella me comenta que tiene que ir al campo de su mamá a abrir una manguera de agua. Al poco rato regresa con otro manojito de varas, y con ellas comienza preparar la comida.

1.2 ¿Qué es la leña?

1.2.1 El giro practicista en los ECT

De la misma manera como nosotras acompañamos a Cristina y a sus hijas ese día en Zacatipa, y yo a Julia en Xalpatláhuac, la leña acompaña a las mujeres diario. Pero, ¿de qué manera las acompaña? Esta pregunta se puede responder de distintas formas. En la introducción ya expuse algunas de las respuestas que se han ofrecido en el marco del “problema de la leña”, con el cual inicialmente yo me situaba. Desde este marco, se puede pensar que la leña las acompaña como un pedazo de madera, un combustible o un recurso natural que da fuego — de manera poco “eficiente”— a sus alimentos; y produce humo, causando enfermedades y

daños al medio ambiente. Sin embargo, como expliqué, este marco no es adecuado para entender otras relaciones de la leña con las comunidades.

Las viñetas permiten observar que la leña en estas comunidades se usa casi exclusivamente para cocinar; por el tipo de clima que hay no se usa de manera habitual para calentar los hogares ni tampoco son comunidades que se dediquen a la venta de leña o la industria maderera. Las mujeres nauas y ñá savì recolectan la leña o la compran únicamente para cocinar con ella. Por ello, en principio, lo que me permitió comprender a la leña de una forma distinta a la del marco del “problema de la leña” fue aproximarme a estudiarla de manera *situada* (Haraway, 1995) y articulada: al reconocer que mi experiencia corporizada era un elemento crucial en la investigación, y al estudiar a la leña a partir de las prácticas en las que adquiere sentido; en este caso, a través de las prácticas de cocinado.³⁴

Cuando me refiero a un estudio de las prácticas, retomo una aproximación distinta de los enfoques “textualistas” o “mentalistas” que fueron dominantes, especialmente durante el siglo XX, en disciplinas como la sociología, la antropología o la filosofía (Reckwitz, 2002; Schatzki, 2005). Desde estos enfoques los recursos centrales para estudiar la relación de la leña con las comunidades serían, por ejemplo, las estructuras mentales simbólicas (Lévi-Strauss, 1989) o las representaciones mentales (Dretske, 1996) —si hablamos de un enfoque mentalista—; o los significados, signos, símbolos y formas lingüísticas (Geertz, 1972) —si hablamos de un enfoque textualista—.

En cambio, desde un enfoque de las prácticas, son las prácticas mismas —y no las estructuras mentales o los sistemas de símbolos— las unidades de análisis para comprender la transformación, organización y reproducción de la ciencia, la naturaleza o la vida social. Dependiendo la disciplina, la autora o autor, incluso el año, encontramos diversas formas de aproximarse a las prácticas. Por ello algunos autores han preferido hablar en términos de un “giro practicista” o de una “teoría de las prácticas” que dé cuenta de la variedad de enfoques que se han desarrollado en cada disciplina o campo de estudio (Schatzki, 2005; Hui, Schatzki, y Shove, 2017).³⁵

³⁴ El análisis sobre cómo mi experiencia corporeizada participa en la investigación y *sitúa* mi conocimiento lo profundizo en el capítulo dos.

³⁵ Este giro hacia el estudio de las prácticas se puede encontrar en distintas disciplinas o campos del conocimiento, por ejemplo, algunos autores consideran que se puede reconocer en la sociología con Giddens (1979) y Bourdieu (1977), en la filosofía con Wittgenstein (1958) y Rouse (1996), o en los estudios culturales

En el caso de los ECT, campo en el cual se enmarca este trabajo, el giro hacia las prácticas es una característica casi fundacional (Hackett, Amsterdamska, Lynch, y Wajcman, 2008; Sismondo, 2009). Los orígenes de este giro pueden rastrearse en autores como Fleck (1986 [1935]), Neurath (1983 [1936]), Polanyi (2005 [1958]), Kuhn (1962), quienes plantean, desde diversas perspectivas, que entender la producción de conocimiento científico requiere tomar en cuenta recursos que sólo están implícitos o explícitos en las prácticas (Martínez y Huang, 2015).³⁶

Sin embargo, las investigaciones que mejor se identifican con el *giro practicante* en los ECT se pueden ubicar desde mediados de 1970, cuando el campo comenzó a tener mayor cohesión. Estas investigaciones retoman a las prácticas no sólo como recursos explicativos, sino como el sitio de estudio para comprender o describir —mas no justificar “racionalmente”— el conocimiento científico o las actividades científicas (Soler, Lynch, y Zwart, 2014). De tal forma, la mayoría de estas investigaciones utilizan metodologías cualitativas para estudiar situaciones presentes en donde se hace ciencia y tecnología (Collins, 1974; Knorr-Cetina, 1979; Latour, 2016 [1999]); o se basan en estudios históricos que buscan reconstituir las circunstancias de actores científicos del pasado, situándose en sus contextos y sin buscar hacer reconstrucciones idealizadas de hechos (Latour y Woolgar, 1986; Schaffer y Shapin, 1985).

Conforme avanzan las décadas, el enfoque hacia las prácticas en los ECT sigue presente en la mayoría de las investigaciones, pero el sitio de estudio de las mismas comienza a extenderse a contextos no tradicionalmente científicos y, por lo mismo, a incluir otro tipo de actores. Así, encontramos investigaciones que se sitúan en hospitales (Epstein, 1996; Mol, 2003; Livingston, 2012) o bosques (Kosek, 2006); que ponen de actores principales a las tecnologías y no a los científicos (Pinch y Bijker, 2008); u otros que reflexionan sobre la relación y las consecuencia de las ciencias y las tecnologías en espacios diversos como foros consultivos (Callon, Lascoumes, y Barthe, 2009), comunidades campesinas (Wynne, 1998)

con Foucault (1976) o Lyotard (1984). Para una revisión más extensa de cada disciplina se puede consultar (Hui, Schatzki, y Shove, 2017; Nicolini, 2011; Reckwitz, 2002; Schatzki, 2005; Soler, Lynch, y Zwart, 2014).

³⁶ Estas investigaciones se diferencian de una concepción dominante previa que consideraba que una epistemología adecuada del conocimiento requería reflexionar únicamente sobre sus métodos de validación, su estructura, sus teorías y sus modelos (Martínez y Huang, 2015, p. 58).

o, como en mi caso, comunidades indígenas (Hess, 1995; De la Cadena y Starn, 2007; Alcalá et al., 2012).

Esta diversificación del sitio de estudio tiene como consecuencia que, aunque en muchas de estas investigaciones se hable de las prácticas desde su dimensión epistémica, se entienda que éstas son prácticas sociales en las que se generan conocimientos que pueden ser científicos o técnicos pero que no se reducen a ellos (Valladares y Olivé, 2015, pp. 76–77). Como expongo más adelante, en el caso de las prácticas de cocinado —que tiene más similitudes con investigaciones como las elaboradas por De la Cadena y Starn (2007), Mol (1993) o Kosek (2006)— el énfasis no está en su estudio como una práctica únicamente epistémica, sino en su comprensión como una práctica en la que se interrelaciona de maneras cambiantes la dimensión epistémica, social, cultural y material.

De esta manera, el enfoque de las prácticas varía en cada investigación; depende de cómo ubican que éstas se organizan o estructuran. No obstante, como punto de partida, coincido con la caracterización de prácticas que todas las investigaciones citadas anteriormente perfilan: como arreglos de acciones encarnadas —en tanto se componen de sujetas corporizadas y localizadas en contextos específicos—, materialmente relacionadas —en tanto ocurren en interacción con objetos y entornos materiales particulares— y orientadas hacia la consecución de un fin (Schatzki, 2005; Valladares y Olivé, 2015).³⁷

Esto se puede observar con la práctica de cocinar con leña. Como describí en las viñetas, hay una serie de acciones que la estructuran y organizan, por ejemplo: cuando es la hora del almuerzo o la comida y es tiempo de prender la leña, de acomodarla, de tizarla, de soplarle para que “rinda”; y hacia la tarde-noche cuando la colocan para poner el nixtamal antes de irse a acostar. Pero estas acciones no son las únicas que le dan sentido a la práctica de cocinado con leña. Ésta, como toda práctica, ocurre de manera situada y no es una práctica singular, pues incluye una variedad de prácticas locales en constante articulación; donde cada una le da sentido a las otras (Barad, 2007; Hui et al., 2017). De tal forma, una práctica se

³⁷ Aunque será labor de este capítulo llegar de manera contextualizada a una caracterización de prácticas, adelanto —a razón de que pueda brindar claridad conceptual a la lectora o el lector— que entiendo a las prácticas de cocinado como prácticas material-socio-culturales que son y se hacen inteligibles a partir de una serie de *procesos intra-activos* en los cuales la materia se entrelaza y se articula de manera diferenciada, dando lugar a fronteras y significados específicos (Barad, 2008, p.140).

modifica cuando cambia de contexto y se articula con otras en donde las condiciones culturales, sociales y materiales son distintas.

En las viñetas se observa cómo la práctica de cocinado se articula con otra: la práctica de “leñar”. Esta práctica permite reconocer que los contextos de Xalpatláhuac y Zacatipa están intersectados por el género, la clase y la etnia (Viveros, 2016). Como vimos en las viñetas, la leña es más accesible que el gas en muchos sentidos: la mayoría de las mujeres no tienen los recursos suficientes para comprar gas para cocinar: “¿Cómo vas a comer?, no te va alcanzar” — expresan las mujeres cuando pregunto por qué no usan gas en lugar de leña— ; e incluso, en comunidades como Zacatipa es más difícil de conseguir: las camionetas que venden el gas LP sólo pasan de vez en cuando y únicamente lo venden en tanques, por lo cual el precio es más alto porque incluye el costo del tanque. Además, en ambas comunidades muchas mujeres lo consideran peligroso. Los tanques que tienen, así como sus parrillas o estufas de gas están desgastadas o viejas y por lo mismo varias mujeres han tenido experiencias en las que les explotan; durante una de mis estancias estuve en uno de estos accidentes. Por ello muchas mujeres me comentan que les da “miedo” cocinar con gas.

Asimismo, la leña es más accesible no sólo porque es menos costosa que el gas, también porque forma parte de sus territorios, de su vida cotidiana: la tienen en sus campos, en el camino para ir por agua al pozo, en la parte trasera de sus casas. Por otro lado, aunque es incorrecto decir que nadie tala árboles desmesuradamente, las mujeres y los hombres en estas comunidades conocen muy bien cuáles árboles cortar y cómo cortarlos: “Para que nos siga dando” —mencionan en repetidas ocasiones—.

Aunque esta serie de prácticas y conocimientos no se visibilizan en el marco del “problema de la leña”, tampoco es algo muy distinto del planteamiento de pensar a la leña como un objeto: un combustible o un recurso forestal que está presente en cada una de las acciones descritas. Lo que me permitió descolocarme de este marco es hacerme una pregunta que había obviado durante gran parte de mis años colaborando con las comunidades: ¿qué es la leña en las prácticas de cocinado?

Cuando regresé a las comunidades y cambié mi aproximación metodológica, la experiencia en campo me permitió observar que, para responderla, necesitaba asumir a las prácticas desde un enfoque ontológico en el sentido en que lo retoman autoras/es como Pickering (1995), Mol (2003) y Barad (2008) en los ECT; Schatski (2019) en la sociología;

o Muñiz (2018) y Yébenes (2015) en los estudios de género. Esto implica hacer un desplazamiento de la dimensión epistemológica de las prácticas a una dimensión ontológica. De tal forma, desde una dimensión ontológica, los conjuntos organizados de acciones que componen a las prácticas no sólo son un recurso que ayuda a explicar o a describir el conocimiento, la vida social o la “realidad”³⁸, sino que se considera que es a través de estos conjuntos de acciones que se constituyen todos estos elementos. Es decir, que aquello a lo que refieren las prácticas se constituye en la acción misma. Las prácticas crean cierto tipo de sujetas, de conocimientos, de tecnologías, de disposiciones, de emociones y de deseos (Yébenes, 2015).

Aunque este planteamiento del estudio de las prácticas, sociales o epistémicas — como elementos constitutivos de la ciencia, la sociedad o la realidad— no es exclusiva de los ECT, una aportación que sí es distintiva de este campo y que robustece este planteamiento, recae en problematizar el rol de los objetos, tecnologías o entornos materiales en las prácticas. Esto se relaciona de manera directa con las preguntas que he planteado —¿qué es la leña en las prácticas de cocinado? o, añadido, ¿cómo es que la leña participa en estas prácticas?—. Las preguntas se pueden ubicar en sintonía con diversos estudios en los ECT que han cuestionado si “lo material”: los cuerpos —humanos y no humanos—, objetos, tecnologías, infraestructuras son algo más que meros intermediarios en las prácticas o, por el contrario, participan activamente en ellas; es decir, si lo material configura algún tipo de agencia en las prácticas (Pickering, 1995; Barad, 1998; Mol, 2003; Latour, 2016 [1999]).³⁹ Este

³⁸ Aunque no es el objetivo de esta investigación plantear una caracterización de la “realidad”, es preciso puntualizar que hablaré de la “realidad”, metafóricamente descrita con minúscula, para distanciarme de la posición del “realismo metafísico”, que es asumida principalmente por el positivismo en la filosofía, en donde se piensa que algo es Real, con mayúscula, en tanto 1) el Mundo existe independientemente de nuestros conceptos y representaciones; 2) el Mundo está compuesto de cosas, propiedades, y hechos que existen independientemente de que nosotras los conozcamos o no; 3) una representación correcta del Mundo refiere a los objetos realmente existentes en él, y describe las propiedades que los objetos realmente tienen.; y 4) existe una representación completa del Mundo tal como es en sí mismo (Quintanilla, 1994, p. 22). En cambio, como expongo más adelante, estoy pensando en una “realidad” como aquella que emerge de los *procesos intra-activos* en las *prácticas material-socio-culturales*. De tal forma, la realidad no está determinada ni socialmente, ni tampoco por una fuerza material externa, sino por *procesos iterativos de intra-acción* de elementos materiales, sociales y culturales. Así, como menciona Mol, algo es real en tanto es parte de una práctica. “Es una realidad enactuada” (*it is a reality enacted*) (2002, p.44).

³⁹ Como expongo más adelante, basándome principalmente en la propuesta de Barad (1998; 2008), me refiero a “lo material” o “la materialidad” no como una substancia fija o entidades acabadas, estáticas e impermeables al entorno, sino como un hacer, un proceso de materialización que se estabiliza y desestabiliza constantemente. De tal suerte que, lo material o la materialidad, es en sí un *proceso iterativo de intra-acción* en donde emergen sus límites, significados y propiedades.

planteamiento está más presente en los ECT y no así en otros campos o disciplinas, ya que los ECT continuamente estudian el papel que juegan las tecnologías, la naturaleza y los instrumentos en las prácticas.



Imagen 7. ¿Qué es la leña? Ambas fotografías fueron tomadas en Xalpatláhuac.

Para ilustrar por qué encontré fructífero el enfoque al que he denominado ontológico —o parafraseando a Pickering uno “que tome a las prácticas en serio” (1995, p. 10)— para explorar las prácticas de cocinado con leña, en el siguiente apartado haré un diálogo de la

experiencia etnográfica con aproximaciones teóricas que, desde los ECT, muestran algunas consideraciones filosóficas que subyacen al concebir a las prácticas como constructoras de la realidad, y a la materialidad como un elemento que participa de manera agencial en esta construcción.

1.2.2 Las prácticas desde un enfoque ontológico

Las viñetas con las que inicié exponen una serie de acciones que las mujeres nauas y ñá savi realizan usualmente como parte de las prácticas de cocinado: cuando aprenden a identificar a la leña, a cortarla, a hacerla rendir, a tizarla. Esto parece que hace referencia sólo a la dimensión epistemológica de las prácticas de cocinado con leña; es decir, prácticas a partir de las cuales las mujeres construyen conocimientos. Sin embargo, las prácticas de cocinado en estas comunidades también constituyen a la leña. La leña no *es* un pedazo de tronco abstracto que han talado o comprado, la leña *es* “tepehuahe”, “alahuac”, *es* aquella que recolectan en sus campos o en sus casas; la leña *es* lumbre, *es* sol, *es* “*kojkol*”.

Comienzo a entender qué es el “*kojkol*” cuando platico con Evelia, una joven de 26 años de edad, que trabaja como secretaria de la Iglesia de Santo Entierro de Xalpatláhuac. Ese día le cuento a Evelia sobre mi investigación y le pregunto, para corroborar mi información, cuál es el término en nauatl para nombrar a los fogones o las estufas de leña; ella me explica: “A la lumbre le dicen ‘*kojkol*’”. Esto me confunde mucho porque yo sabía que el término que se usa para hablar del fogón es “*tlekuilli*”, lo cual me hace dudar si ella se refiere al fogón, al fuego o a la leña. Evelia me intenta explicar: “Le dicen así porque no prende, entonces le hablan”. “¿A quién?” —pregunto—. “A la lumbre” —me dice—, y continúa: “A veces, por ejemplo, llegamos [a la casa] y mi abuelita le platica al *kojkol* porque no quiere prender; está triste”. Le pregunto si sabe qué le dicen y Evelia me responde: “Nunca me ha tocado escuchar bien, pero yo creo como de las preocupaciones que tiene la familia. Le dicen que todo va a estar bien, que no esté triste. Pero, sí, le platican a la lumbre” (Evelia, dc, X, 15 enero, 2019).⁴⁰

⁴⁰ Tanto en Xalpatláhuac como en Zacatipa cuando hablan de la “lumbre” se refieren al conjunto de la leña y el fuego, no significa fuego ni leña, es ambas cosas. En nauatl existen dos términos para referirse a la leña; uno cuando está apagada: “*kuauitl*” y otro cuando está prendida “*tlekuauitl*”; éste último término es el más parecido a decir “lumbre” en español. En Tu’un savi ocurre lo mismo, se utiliza “*tito'on*” / “*titon*” (Zylstra, 2012) para la leña y “*xixii tito'on*” / “*xixi titon*” (Anderson, 2006; Zylstra, 2012) para la leña prendida. En ambas

Para entender mejor qué es el *kojkol*, retomo el tema en una ocasión posterior mientras Barbara —compañera de la BMACM que me acompaña— y yo comemos con la familia de Dulce, una joven de 16 años que ese día es la encargada de “echar las tortillas” para la comida. Mientras almorzamos Barbara, Dulce, su mamá Carmen, su papá Santiago, su hermano Pepe, su abuela Juana y yo, les pregunto si me pueden explicar qué es el *kojkol*. Carmen ríe con un gesto, como sorprendida porque yo conozco esa palabra y, al mismo tiempo, curiosa por mi interés; se voltea hacia a su mamá, Juana, para explicarle en nauatl lo que yo quiero saber. Juana es una mujer mayor de pelo gris tejido en dos trenzas pequeñas, a quien siempre vi con un vestido negro con rayas rosas y pies descalzos. Cuando Carmen la llama, ella está sentada en una silla cerca del patio, como acostumbra hacer al terminar de comer. Se acerca ante el llamado de Carmen y comienza a explicarme en nauatl:

Lo mas yejua tej, tejuan ika respeto yejua tetstlakualtia tlakoxyejua cux koxitsis tlajtleno, por eso tikilia kojkoltsin huehuentzin; kiateotl ika kinotza totajuan...yejua to kojkol (Juana, grabación, enero 20, 2019).

Lo más importante es él, nosotras con respeto, él nos da de comer, si no él, no se van a cocer las cosas, por eso le decimos lumbre: Abuelito; y con el *kiateotl*⁴¹ le hablan al agua... ya ese es nuestro *kojkol*.⁴²

En ese momento sólo puedo entender algunas palabras en nauatl de lo que me explica Juana, así que Carmen me traduce:

comunidades el término “lumbre” también lo usan para referirse al “fogón”, al “bracero” o al “tonel”, que son estructuras materiales en donde la leña se coloca para cocinar.

⁴¹ El “kiateotl”, después me explican, es un “ídolo” al que se le pide para que llueva. Muchas veces se representa a través de unas piedras a las que se les reza.

⁴² La traducción la realicé junto con varias mujeres, en momentos distintos. Este fue un proceso muy interesante: primero Julia —una mujer con quien me quedé varios días, que tiene estudios hasta la primaria y dice que no sabe escribir— me ayudó a transcribir la grabación al nauatl; le ponía el celular en su oreja y ella me iba diciendo en nauatl lentamente lo que oía en la grabación, yo escribía como podía y creía que podría ser y luego ella verificaba y me corregía cosas. Al final me ayudó a traducir lo que habíamos escrito del nauatl al español. Después fui con Evelia —joven que se dedica a hacer algunas traducciones— le enseñé nuevamente la grabación e hicimos algunas modificaciones. En seguida, un día en que estaba Juana —de quien es la grabación— en su casa le leí la traducción en nauatl y le pregunté si lo había dicho bien y me dijo que sí. Ahí mismo estaba otra señora que sí habla español y verifiqué una vez más que la traducción en español que habíamos hecho fuera adecuada. Al final, fui con Carmen —la hija de Juana, que es maestra de kínder y enseña nauatl—, le enseñé la traducción y me hizo varias correcciones de este párrafo y de otras palabras que utilizo en la investigación. A todas ellas agradezco ampliamente su apoyo.

Dice que le dicen el Abuelito porque sin la lumbre no podemos comer, entonces es con la ayuda, con el Abuelito; entonces le dicen como con reverencia; cuando empieza a chillar, le dicen que no se preocupe que aquí estamos. Incluso a veces yo antes veía que le daban de comer, le dan masita y le dicen “no llores, Abuelito”. (Carmen, dc, X, enero 20, 2019).

Carmen agrega a su explicación que “por sus abuelitos” ella “tiene mucho eso” —esa costumbre—, que también lo hace con el sol, que lo deben respetar y cuando sale el sol le rezan, porque “él es más grande y tiene la última palabra”, por eso, me platica, cuando tiene un problema le pone una vela al *Abuelito* en la lumbre, sobre su estufa de leña, y le dice: “Cuida mi casa” (dc, X, enero 20, 2019).⁴³

Estas conversaciones sobre el kojkol (Abuelito, en español) con Evelia, Carmen y Juana son ejemplos de un acercamiento a leña, desde las prácticas de cocinado, que se distingue del marco del “problema de la leña” y que pone en tensión algunas de las dicotomías que más se han abordado desde los ECT: la dicotomía naturaleza/cultura y objeto/sujeto.

Como expliqué, desde el marco del “problema de la leña”, anteriormente yo respondía a la pregunta: ¿qué es la leña? considerando que ésta es un objeto en el sentido de la filosofía positivista, es decir, un objeto pasivo, inanimado, mediador de la acción humana y con propiedades intrínsecas pertenecientes a una naturaleza —entendida como una realidad independiente— que puede ser representada correctamente sólo a través del conocimiento científico, en tanto se considera que éste tiene un método epistémico privilegiado (Pickering, 1995, p. 5; Martínez y Huang, 2015, p. 23). En consecuencia, la leña la comprendía principalmente a través de nociones como su eficiencia, sus efectos nocivos para la salud, su impacto ambiental. Sin embargo, como he descrito a través de mi experiencia en campo, la leña no parece estar constituida como un objeto a través de sus propiedades “naturales”, sino se constituye a través de su relación con las mujeres, como si ésta fuera un sujeto (humano): la leña al ser kojjol, actúa en la vida de las mujeres: “Él nos da de comer, si no él, no se van

⁴³ El “kojkol” es una práctica de Xalpatláhuac. En Zacatipa existen otras prácticas similares al “kojkol” como la del “xii noón” que también se relacionan con la práctica de preparar alimentos con leña. En este caso tiene que ver con las piedras con las que se hace el fogón para colocar la leña; las mujeres también le hablan al “xii noón”, sin embargo, mi trabajo de campo no me permitió profundizar en ello.

a cocer las cosas” —decía Juana en nauatl—; las mujeres le dan de comer, le hablan, y la leña como kokjol las escucha, les ayuda:

'Abuelito, prende', le digo a la leña, 'porque si no, me van a regañar'. Abuelito, ¿no me tienes lástima?; 'Abuelito, ayúdame porque se rompen mis tortillas', le digo, y después se arregla[n] —nos platica María, una señora mayor, de apariencia frágil, sonriente y cariñosa— (María, g, X, enero 16, 2019).

Pero también la leña como kojkol las castiga. Muchas mujeres relatan anécdotas en las que, por no respetar a la leña, el kojkol las castiga y les pasan distintos tipos de lesiones o incidentes. Martha, una mujer naua de 30 años, me explica mientras comemos: “Le tienes que barrer donde atizas [la leña] y ya le dices [al kojkol] para que los niños crezcan más rápido, porque si uno lo deja así dicen que dejan de crecer los niños, y ya cuando dejas ahí la lumbre ya te despides de ‘to kojkol’” (g, X, marzo 14, 2019). Estas vivencias parecen sugerir que es la cultura la que determina qué *es* la leña, pero la leña también *es* fuego, *es* humo.



Imagen 8. Kojkol. Estufa Xalpaneca que la BMACM construyó con Carmen. Sobre su superficie está la vela que le pone Carmen al kojkol.

Al igual que el kojkol, un tema que es recurrente en mis pláticas con las mujeres es el humo, porque siempre rodea nuestras conversaciones y, además, al ser éste uno de los problemas principales que se le asocian al cocinar con leña, es un tema de conversación que busco en nuestras pláticas, pues me parece importante conocer cómo lo viven ellas. Así, en distintitos momentos que tengo en Xalpatláhuac y Zacatipa, la mayoría de las mujeres me comentan que conocen los problemas que están asociados al humo de la leña, sin embargo, suelen expresarlo como algo que a ellas no las afecta. En una ocasión mientras Barbara y yo estamos sentadas pelando chiles para la comida del tercer viernes, Martha, me comenta:

—Yo uso más la leña, el gas nada más cuando les caliento las tortas a mis hijos, les pongo café o un arrocito, huevito; pero para guisar, poner frijoles o hacer tortillas lo hago en la lumbre, casi yo no consumo gas.

—¿Y por qué? —le pregunto.

—La verdad me gusta más poner lumbre, aunque el humo nos hace daño...

—¿Ustedes sienten que les hace daño?

—La verdad a mí no, ¿por qué?, porque desde que empezamos a quemar leña a lo mejor y sí, pero pues la verdad si uno deja espacio donde pueda salir el humo pues no es tanto contagioso, en partes más cerrado es donde se acumula más el humo, allá en mi cocina —voltea para enseñarme dónde— está descubierta y se sale todo el humo. (Martha, g, X, 14 marzo, 2019).

En esta conversación estamos sentadas, alejadas de la cocina, pero usualmente el tema del humo surge mientras las mujeres “muelen”⁴⁴. Cuando las compañeras de la BMACM o yo estamos intentando ayudar a levantar las tortillas y nos empiezan a llorar los ojos o comenzamos a toser, las mujeres nos dicen: “Pobrecitas, es que no están acostumbradas” y nos explican, de manera similar a lo que Martha me comenta: “A nosotras no [nos hace daño], aquí ya nos hallamos con el humo” (María, dc, Z, julio 2019). Sin embargo, cuando les preguntamos por sus abuelas, quienes en su mayoría tienen ceguera por cataratas o enfermedades respiratorias, expresan: “A ella ahora sí ya le hace daño” (Catalina, nc, X, noviembre 2018).

⁴⁴ Este término se usa para describir el proceso de preparar la masa para “echar” las tortillas en los comales.

En México, según datos de la World Health Organization (WHO), mueren alrededor de 8 mil mujeres al año por enfermedades asociadas al humo por cocinar con leña (WHO, 2016). Las mujeres viven estas cifras, les han dejado claro que el humo de la leña las enferma: cuando van al doctor las regañan por seguir cocinando con leña, en pláticas del gobierno también lo hacen; incluso nosotras desde la organización hemos platicado sobre los efectos de la leña en la salud. Sin embargo, para ellas, el humo es parte de vivir con la leña. Ellas han convivido con el humo desde que su mamá las cargaba en un rebozo al cocinar; su cuerpo lo respira, lo tose, lo acumula. La leña *es* humo y al serlo produce algo en sus cuerpos, algo a lo que no sólo se han acostumbrado, sino que es parte de ellas y de su vida.

En ese sentido, la leña no sólo es *kokjol*, también es fuego, humo. Entonces, ¿es la cultura la que constituye qué es la leña o lo son sus propiedades “naturales”? Ninguno de los dos lados de las dicotomías parece ser esclarecedor para el caso de las prácticas de cocinado con leña. Por un lado, asumir a la leña como un objeto pasivo que se constituye a partir de sus propiedades “naturales”: su fuego, su humo, no recupera todas las formas en que las comunidades se relacionan con ella y, por otro lado, pensar que es sólo a través de la cultura que la leña actúa en las comunidades, tampoco resulta ser totalmente útil, porque su materialidad: su escasez, su fuego, su humo, su ceniza es parte de lo que hace a la leña ser *kokjol* y, a su vez, constriñe las relaciones de las mujeres con ella: salen a recolectarla cuando no tienen dinero, limpian sus cenizas para que no les pase algo malo, le hablan para que su fuego les permita cocinar; pero su fuego también las quema y su humo las enferma.

Es aquí donde plantear a las prácticas desde la ontología: como constituyentes de la realidad y no sólo como herramientas epistemológicas, puede brindar una alternativa distinta y más útil que asumir esta perspectiva dicotómica.⁴⁵ Para ver cómo este enfoque es útil, es necesario reflexionar qué ha pasado en los últimos párrafos. Mencioné que lo que me permitió comprender a la leña de manera distinta al marco del “problema de la leña” fue situarme en las prácticas de cocinado y plantearme la pregunta: “¿qué *es* la leña?”, la cual me llevó a explorar algunas experiencias en campo donde se observa que la leña, entre otras cosas, *es kokjol*.

⁴⁵ Este enfoque ontológico, señalé, considera a las prácticas como las constructoras de la realidad, y a la materialidad como un elemento que participa de manera agencial en esta construcción.

La leña *es* kojkol a partir de un conjunto organizado de acciones que *hacen* que lo sea: cuando las mujeres van a leñar y seleccionan la leña, la recolectan, la juntan, la cargan; cuando cocinan y la atizan, la hacen rendir, le platican para que les ayude o le dan masita. Estas acciones componen a las prácticas de cocinado e involucran a las mujeres, a sus cuerpos, emociones, conocimientos; y también al fuego, ceniza y humo de la leña. De tal forma, responder a la pregunta, ¿qué *es* la leña?, me ha llevado a describir cómo la leña se constituye —*se hace*— a partir de las prácticas de cocinado. Es en este sentido que retomo la dimensión ontológica de las prácticas: las prácticas de cocinado no sólo son recursos explicativos que ayudan a entender los elementos que la componen —como la leña—, sino que los constituyen en la acción (Barad, 1998; Butler; 2007, Yébenes, 2015).

Al pensar en que la leña se constituye con las prácticas de cocinado, me distancio de una postura positivista —que subyace al marco del problema de la leña— desde la cual, expuse, la consideraba como un elemento con propiedades intrínsecas que se constituyen a partir de una realidad independiente a las sujetas. Sin embargo, mi experiencia en campo muestra que tampoco resulta útil considerar que la leña sea una construcción meramente social o cultural, porque su dimensión material —los cuerpos de las mujeres, el humo, el fuego de la leña— también participa de manera activa en la realidad de las comunidades; como analizo a lo largo de esta investigación, esta materialidad es parte de una forma de vida que se constituye con las prácticas de cocinado (Wittgenstein, 1958).

De esta forma, parece más adecuado comprender que la leña *se hace* en las prácticas de cocinado a través de una serie de relaciones que entrelazan lo material con lo social y lo cultural. Esto difiere de investigaciones dentro del campo ECT, como los de Collins (1981) o Pinch y Bijker (2008), donde si bien se piensa que es en las prácticas donde se construye el conocimiento o la tecnología, se considera que son los elementos culturales y sociales los que explican su construcción, es decir, que en las prácticas la materialidad participa de manera marginal.

Para ver en qué sentido he dicho que se difiere de investigaciones como las de Collins o Pinch y Bijker, anteriormente mencionadas, en el siguiente apartado reviso brevemente distintas reflexiones que, principalmente desde el feminismo materialista en los ECT⁴⁶, han

⁴⁶ El feminismo materialista en los ECT incluye una variedad de enfoques feministas que coinciden en la necesidad de renovar nuestra comprensión del papel y de las consecuencias de la materialidad en las ciencias, la ética, la política y, en general, en nuestras interacciones con el mundo (Alaimo y Hekman, 2008; Åsberg y

señalado las aportaciones y desventajas que subyacen a sus planteamientos, las cuales permiten comenzar a precisar en qué sentido es que considero que las prácticas, y con ellas, la realidad, la vida social, son una construcción. La decisión de elegir al feminismo materialista no es arbitraria, se debe a que es en esta vertiente del campo ECT donde encuentro una aproximación teórica de las prácticas que resuena mejor con mi experiencia en campo y que, como expongo más adelante, me permite comprender a las prácticas de cocinado como *prácticas material-socio-culturales*.

1.2.3. Los aportes del feminismo materialista a los ECT

Investigaciones como las de Collins (1981) o Pinch y Bijker (2008), así como los primeros estudios centrados en las prácticas dentro del campo ECT, fueron influidos por las aproximaciones de la corriente de la sociología del conocimiento científico (conocido en inglés con las siglas SSK, Sociology of Scientific Knowledge). Los estudios de la SSK planteaban a las prácticas epistémicas como prácticas sociales o culturales. Por ello esta corriente fue muy importante para destacar la importancia de lo humano y lo social en la producción y uso del conocimiento y de la tecnología; y señalar a las estructuras sociales, los intereses sociales y las habilidades humanas como sus elementos constitutivos (Pickering, 1995, pp. 2–9).

Muchas de las investigaciones dentro del SSK o cercanas a ellos se han clasificado como “constructivistas sociales” y, al igual que el “giro lingüístico” en la filosofía, han construido propuestas teóricas que difieren de las posturas positivistas.⁴⁷ Así, depende de la

Lykke, 2010; Coole y Frost, 2010). En la literatura también se le conoce como “nuevo materialismo feminista” para enfatizar que busca generar nuevas teorías y ontologías que, si bien algunos de sus enfoques retoman los aprendizajes del materialismo histórico que les antecede, no son una extensión o actualización del horizonte previamente delimitado por el marxismo, sino buscan transformar radicalmente el suelo sobre el cual se construyen las problemáticas que entretienen al sexo, la clase, la etnia o la raza en su relación con el desarrollo, la producción, y el uso de las ciencias y las tecnologías (Coole y Frost, 2010; Bolla, 2018).

⁴⁷ Hablar de “constructivismo social” o del “giro lingüístico” de manera tan general es delicado ya que cada uno de estos términos tiene sus propias consideraciones y múltiples interpretaciones. En mi caso, cuando utilizo el término de constructivismo social, retomo la caracterización general que hace de este término Sismondo como una serie de enfoques, proyectos o escuelas de pensamiento que refieren a al menos tres “recordatorios”: primero, que la ciencia y la tecnología son procesos sociales; segundo, que estos factores sociales juegan un papel activo en la generación de conocimiento; y, por último, que hablar de construcción nos recuerda que la ciencia y la tecnología no son una ruta directa de la naturaleza a las teorías acerca de ellas y por ello los productos de la ciencia y la tecnología no son en sí mismos “naturales” (2009, p. 57). En el caso del giro lingüístico, usualmente se hace referencia al trabajo de Wittgenstein (1958) como el parteaguas que representa un recambio en la filosofía de considerar al lenguaje como reflejo de la “realidad”, a pensarlo como una actividad o práctica central que hace posible a esa realidad (Heckman, 2008, p. 92). Aunque hay muchas

autora o el autor, se han desarrollado distintos conceptos o enfoques donde ya sea el lenguaje (Derrida, 1988), las prácticas discursivas (Foucault 1976; Butler, 2007), las prácticas sociales o culturales (Collins, 1981; Hess, 1995; Pinch y Bijker, 2008) —de acuerdo a su postura teórica— se consideran como los elementos que construyen la realidad.

Cada uno de estos enfoques ha contribuido de distinta manera a fortalecer nuestro entendimiento de la relación entre la sociedad, las culturas, las ciencias y las tecnologías. En el caso del feminismo, por ejemplo, estos enfoques son fundamentales para entender “cómo el género se construye y se articula con la clase, la raza, la sexualidad, dentro de sistemas diferenciados que funcionan como el lenguaje” (Alaimo y Hekman, 2008, p. 2).

Sin embargo, en esta investigación, no retomo ninguna de estas propuestas, pues considero más apropiada una aproximación de las prácticas basada en los aportes del feminismo materialista al campo ECT. Esto debido a que, como distintas autoras en las últimas dos décadas de este campo han señalado, si bien los enfoques que se basan en entender a las prácticas como discursivas, sociales y/o culturales han aportado mucho a la comprensión de nuestras interacciones con el mundo, la mayoría de estos enfoques desdibujan o anulan —en mayor o menor medida— el papel de lo material en las ciencias y en general en la vida, ya que se le considera sólo como una construcción social, como un medio para la acción humana o como un objeto pasivo de nuestra creación lingüística (Hekman, 2008, p. 92).

Esto ha tenido como consecuencia que se mantengan dicotomías del tipo naturaleza (pasiva) y cultura (activa), objeto (pasivo) y sujeta (activa) que, como en el caso de la leña, son problemáticas para comprender prácticas, historias o eventos donde, de manera más evidente, la materialidad juega un papel que no es pasivo en la construcción del mundo (Alaimo y Hekman, 2008).⁴⁸

Pensar por fuera de estas dicotomías, al mostrar el entrelazamiento de aquello que trazan como sus fronteras, no sólo es pertinente para el caso de las prácticas de cocinado con

interpretaciones de la propuesta del “lenguaje” en Wittgenstein, aquí la manera en que retomo la noción del “giro lingüístico” es como un conjunto de posturas que coinciden en una interpretación general del lenguaje como aquella práctica o actividad que no sólo hace posible la “realidad” sino que la construye (Hekman, 2008).

⁴⁸ Existe un gran debate acerca de si algunas autoras y autores que suelen ubicarse con el giro lingüístico conciben a la materialidad en un sentido pasivo, especialmente refiriéndose a Foucault, Derrida y Butler. Esto siempre es un problema de interpretación, sin embargo, coincido con que, en general, desde el posmodernismo estos autores han sido retomados dominando aquellas interpretaciones en las que se da prioridad a la dimensión discursiva sobre la material (Barad, 2008; Coole y Frost, 2010; Hekman, 2008; Yébenes, 2015).

leña. Las investigaciones sobre las prácticas científicas y tecnológicas que intervienen sobre el cuerpo —como el estudio del sonograma de Karen Barad (1998), los estudios cualitativos de Annemarie Mol (2003) y Santiago Martínez (2016) sobre el cuerpo y su relación con la práctica médica—, así como investigaciones históricas y políticas sobre “lo natural” —como el estudio de las transformaciones históricas de los bosques en Nuevo México de Jake Kosek (2006) o la historia del mosquito en la guerra de Egipto de Timothy Mitchell (2002)— han concluido que asumir estas dicotomías no permite comprender lo que sucede en cada caso de estudio.⁴⁹ Kosek, por ejemplo, da cuenta a lo largo de su libro que reducir la agencia de la materialidad al campo de lo social o lo cultural, no es adecuado para entender las relaciones históricas entre los bosques y los diferentes actores que los habitan en Nuevo México (2006, p.23).

Investigaciones como las descritas anteriormente muestran que cuestionar las distinciones objeto/sujeta o naturaleza/cultura, así como las preguntas acerca de la agencia que se configura en las prácticas, no implica introducir un número ilimitado de actores y relaciones o considerar que todos tienen el mismo tipo de significado, función o poder, sino que significa hacer el tema de la agencia una pregunta, en lugar de plantearla como una respuesta conocida de antemano (Mitchell, 2002, p. 52). Asimismo, estas investigaciones coinciden en que incorporar a la materialidad es relevante y pertinente no sólo porque ayuda comprender las prácticas que se estudian, sino porque estas prácticas tienen consecuencias materiales con una dimensión científica, pero también política y ética que se debe atender.⁵⁰

Estas observaciones son pertinentes para el caso de las prácticas de cocinado con leña porque, como he comenzado a analizar, entidades materiales como la leña también actúan en estas prácticas y su actuar no se puede comprender reduciéndolo al campo de lo social o lo

⁴⁹ Aunque resalto estas investigaciones, existen muchas otras en los ECT que han encontrado fructífero este planteamiento (Braun, 2002; Tuana, 2008; Livingston, 2012; Pérez-Bustos, 2016).

⁵⁰ Una de las grandes preocupaciones de las feministas materialistas, es que al conferir a lo material como algo pasivo y construido sólo socialmente, anulamos cualquier pregunta por las consecuencias materiales reales, por ejemplo, de un sistema experimental o un fenómeno natural. El caso del “sonograma” de Barad (1998) lo ilustra muy bien, pues la autora da cuenta cómo la capacidad tecnológica de las imágenes fetales permite “ver” al feto en una etapa muy temprana de su desarrollo. Este “ver”, plantea, es un producto tanto de la tecnología como de la teoría, es decir, el feto no se puede entender por fuera del arreglo experimental que lo materializa y lo hace “significativo” de diferentes maneras. Primero, porque se “convierte” en materia ya que no existía como materia antes de que la tecnología pudiera “verlo”. Segundo, y para Barad una de las cosas más importantes, se vuelve políticamente significativo. Barad, con el caso del sonograma, plantea la necesidad de volver a hablar de lo material en las prácticas para poder discutir sus consecuencias materiales, políticas y éticas; por ejemplo, para discutir acerca de la injustificada “subjetividad” que se le asocia al feto (Barad 1998; Heckman, 2008).

cultural. Asimismo, sus efectos materiales —que no se pueden relativizar o ignorar— tienen una dimensión científica, política y ética que atañen a la vida (y muerte) de las mujeres que utilizan la leña.

Sin embargo, de la misma forma en que considerar que la materialidad actúa en las prácticas parece ser un campo fructífero, también puede dar lugar a análisis inadecuados con implicaciones éticas y políticas indeseables. Esto sucede, usualmente, al hacer generalizaciones del uso de “la agencia de lo material” o “lo no humano” y/o al obviar las especificidades de los contextos que se estudian. Autoras/es como Bruce Braun (2002) y Donna Haraway (1995) han señalado lo complejo que es tomarse en serio una visión que planteé la agencia de lo material de una forma situada, que no caiga en relatos fantásticos, pero que tampoco postule realidades neutras que se descubren.⁵¹

Sin caer en estos lugares es que, desde finales de la década de 1990, se han precisado enfoques ontológicos de las prácticas, desde marcos filosóficos que no regresen al pensamiento positivista, al suponer una realidad objetiva dada, pero que tampoco retomen un enfoque constructivista, donde la materialidad es únicamente el soporte pasivo de la cultura y la sociedad (Alaimo y Hekman, 2008). Esto, como menciona Susan Heckman (2008), implica retomar los aprendizajes del giro lingüístico, del constructivismo social y del pos estructuralismo y asumir que el lenguaje, lo social o lo humano sí construye nuestra realidad, sin embargo, lo hace en interacción con otros elementos materiales —humanos y no humanos—.

Así, en el campo de los ECT, especialmente en el feminismo materialista, hay distintas investigaciones que han tomado este desafío y han construido propuestas filosóficas “que incorpora[n] el lenguaje, la materialidad y la tecnología a la ecuación” (Heckman, 2008, p.92), que permiten seguir comprendiendo nuestra relación con el mundo, y responder a las implicaciones políticas y éticas derivadas de nuestras interacciones en él. Las investigaciones de Andrew Pickering (1995), Bruno Latour (2016 [1999]), Donna Haraway (1995), Joseph Rouse (2002) y Karen Barad (1996, 1998, 2008) son un ejemplo de ello.

⁵¹ Ejemplos de investigaciones “desatinadas” son las teorías neovitalistas que toman todo como “viviente” sin preguntarse por las formas en que los tipos particulares de distinciones animadas/inanimadas se articulan bajo propósitos muy concretos y particulares (Barad, 2010, p.80). Además de este ejemplo, dentro de la corriente de las “etnografías multi especie” me parece que existen algunos trabajos en los que se hace un uso problemático de la noción de la agencia de lo material; la investigación de Hartigan (2019), considero, es uno de estos casos.

En mi caso, son las investigaciones de Karen Barad citadas anteriormente las que mejor resonaron con mi experiencia empírica en las comunidades. En ellas Barad desarrolla un enfoque filosófico al que denomina “realismo agencial”, el cual caracteriza como un marco ontológico y epistemológico que plantea una reformulación de los dos términos que lo componen, “agencia” y “realismo”, para brindar una comprensión distinta del rol de los factores humanos y no humanos en la producción del conocimiento y en general en nuestras interacciones con el mundo. Con ello, Barad busca desplazar las consideraciones de las prácticas de los debates en torno al realismo/constructivismo (1998, p.89). De tal forma, describe que el realismo agencial: 1) considera y sitúa al conocimiento en experiencias locales; 2) no privilegia ni lo material ni lo cultural o social; 3) implica interrogar los límites y la flexibilidad crítica; y 4) enfatiza la necesidad de una ética del conocimiento (Barad, 1996, p. 179).⁵²

El analizar el alcance y fecundidad de este enfoque supera los objetivos de este trabajo. Por ello, en el siguiente apartado, me remitiré únicamente a ciertas propuestas teóricas que forman parte de este enfoque más amplio, y que me permitirán dialogar con la experiencia en campo para precisar cómo las prácticas de cocinado con leña —y lo que las compone— se construyen, qué tipo de agencia configuran: quiénes participan y cómo participan.

1.3 ¿Cómo se hace leña?

1.3.1 La materialización de la leña

En el apartado anterior señalé que, para comprender de forma más adecuada la relación de la leña con las comunidades, particularmente con las mujeres de estas comunidades, es útil hacernos la pregunta de ¿qué es la leña en estas comunidades? Al abordarla, requerí ubicar a las prácticas de cocinado en una dimensión epistémica pero también ontológica, como el sitio de estudio para comprender lo que en ellas sucede, se construye y se transforma. Esto implicó relacionar la pregunta de qué *es* la leña con la pregunta de cómo se *hace* la leña. Así, a partir

⁵² Karen Barad desarrolla este enfoque filosófico en su artículo en 1996 “Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction” y desde entonces es parte de sus posteriores investigaciones (Barad, 1998, 2007, 2008). Este enfoque tiene distintos antecedentes o referencias teóricas, especialmente se apoya en una revisión crítica de autoras/es pos estructuralistas como Foucault, Butler y Derrida; y retoma en el campo de la filosofía de la ciencia o los ECT a: Pickering, Haraway, Rouse y Bohr— mejor conocido en Física por sus aportaciones a la mecánica cuántica—, por mencionar algunas/os.

de distintos extractos etnográficos y discusiones teóricas en los ECT describí que los conocimientos sobre la leña y sus propias materialidades están interrelacionadas y *hacen* a la leña *ser* leña en las prácticas de cocinado. Esto a su vez me permitió ubicar a las prácticas de cocinado como el espacio en donde la leña *es* y *se hace*. Por otro lado, señalé que en este *hacer* la materialidad también participa de manera activa. Sin embargo, continúa siendo un poco difuso a qué me refiero cuando describo que algo *se hace* y también cómo entiendo que la materialidad participa en estas prácticas de cocinado en particular. Así, para seguir inquiriendo en ello es necesario retomar la pregunta de cómo *se hace* la leña.

Cuando expongo que las prácticas de cocinado *hacen* a la leña, me refiero a que esta práctica estructura las principales acciones a partir de las cuales la leña se *materializa*. Así, aunque el análisis de la noción de materialización lo preciso a lo largo del resto del capítulo, por ahora parto de una caracterización general de esta noción que alude a aquellos procesos iterativos⁵³ y articulados en donde emergen distintos límites, significados y propiedades que hacen inteligibles a una entidad en el mundo, en este caso a la leña (Barad, 1998, p. 108).⁵⁴

Sin embargo, estos procesos de materialización dependen del contexto en el que ocurren porque es sólo *en contexto* que se pueden diferenciar los límites, significados y propiedades de las entidades que nos rodean (Pitkin, 1973). Por ejemplo, como expuse anteriormente, sólo en Xalpatláhuac se da la práctica del kojkol, la cual hace a la leña de un modo característico: aquella que es lumbre, sol, Abuelito. De tal forma, no cualquier práctica de cocinado *hace* a la leña *ser* leña en cada comunidad, depende de su contexto específico.⁵⁵ En el caso de las comunidades donde realizo la investigación, la leña *se hace* a partir de la práctica contextualizada del *tlekuilli* en Xalpatláhuac y del *nó'òn* en Zacatipa. La manera en que comprendo que éstas son las prácticas principales donde se constituye la leña es

⁵³ Barad retoma la noción de “iterativo” de Derrida (1988) en su carácter de procesos que se repiten, pero que también son alterables. Esto lo desarrollo más adelante.

⁵⁴ Cuando hablo de “propiedades”, “límites” y “significados” me refiero a una serie de características materiales, sociales y culturales con apariencia estable que dotan de identidad a las entidades en el mundo pero que, como analizo más adelante, no están ontológicamente determinadas, sino son flexibles e inestables; ya que, emergen con las prácticas y éstas son modificables. Así, por ejemplo, la noción de “significado” lo entiendo bajo una lectura wittgensteniana de Barad, como un proceso material y social que adquiere sentido en el uso y no como una propiedad de las palabras individuales o grupos de palabras (2008, p.139)

⁵⁵ Retomo la noción de “contexto” haciendo una lectura combinada de Barad (2008) y Olivé (1992) que nos permite caracterizarlo como partes del mundo que se recortan de acuerdo a la interrelación —intra-acción en palabras de Barad— de los recursos materiales, sociales y culturales de quienes formamos parte de ese mundo. Aclaro que, estos recortes en ningún sentido apuntan hacia la completitud de un mundo independiente y/o finito.

precisamente participando de ellas en la práctica, en la cocina. La cocina es el lugar en el que las mujeres suelen pasar la mayor parte de su día, de su vida y, como describo en el siguiente capítulo, es el lugar en donde ellas hablan con mayor confianza. Por ello es en la cocina donde se dan la mayoría de las veces nuestros intercambios, mientras ellas muelen o mientras molemos juntas o comemos.

Una de las cosas que más llama mi atención durante nuestras pláticas es que la mayoría de las mujeres que tienen tanto una estufa o un fogón de leña como una estufa de gas, en diferentes espacios, suelen referirse sólo al espacio donde está la de leña como la cocina.⁵⁶ Es decir, la cocina se materializa sólo *en relación* con ciertos elementos característicos —principalmente la leña— que permiten llevar a cabo las acciones que le dan sentido al concepto “cocina” en ese contexto particular. Así, el proceso de materialización no es nombrar a algo como “cocina” o “leña” en el mundo, sino es un proceso en donde se crea algo en y con el mundo (Barad, 2007; Pitkin, 1973). Decir que la cocina se materializa en relación con la leña es pensar en que ambas forman parte de prácticas de cocinado específicas en las cuales emergen los límites, significados y propiedades que las hacen existir como cocina o leña y no como otra cosa. Seguiré profundizando en ello, pero para hacerlo es indispensable hablar del contexto en que ocurren las prácticas de cocinado en estas comunidades, en las cuales la cocina y la leña se hacen.

Para empezar, la práctica de cocinar en ambas comunidades ocurre en lugares que poco tienen que ver con ese cuarto ciudadano repleto de electrodomésticos, estufa de gas, barra para picar, lavadero, repisas y trastes. La práctica de cocinar, en Zacatipa y Xalpatláhuac, es llevada a cabo cuando existen al menos dos elementos; un artefacto de leña: un tlekuilli —

⁵⁶ En Xalpatláhuac, con el paso del tiempo y al ser una comunidad más urbanizada, la mayoría de las personas viven en casas que son de material o adobe que están muy cercanas una de las otras y que, por lo mismo, ya casi no tienen patios o espacios abiertos. Por ello las estufas de leña suelen estar en las azoteas o en cuartos alejados de los lugares donde duermen para que salga el humo. En el caso de Zacatipa, en donde las casas tienen más espacio entre ellas, las mujeres suelen tener un cuarto separado de sus casas —en muchos casos de adobe o lámina— donde tienen su estufa de leña o su fogón. Así, en ambas comunidades, si es que las mujeres tienen una estufa de gas, ésta se ubica en un espacio distinto al que tienen su estufa o fogón de leña porque, entre otras cosas, la de gas requiere mayor protección del medio ambiente y muchos de los espacios en donde tienen sus estufas de leña no lo permiten.

en nauatl— o un “noón”/ nó'òn —en Tu'un savi—, y un metate.⁵⁷⁵⁸ De tal forma, tanto la leña como la cocina se materializan: “llegan a ser”⁵⁹ solo cuando se interrelacionan con la práctica de cocinar de maneras específicas: cuando están articuladas con estos elementos y no con otros porque son éstos los que posibilitan que la leña pueda ser usada en *el modo característico* que la hace ser leña en los contextos de cada comunidad (Pitkin, 1973, pp. 117–118). Por ello es que no cualquier artefacto de leña es llamado tlekuilli o nó'òn. A continuación expongo las características principales que hacen que una estufa o fogón de leña sea tlekuilli o nó'òn.

Como describí en la introducción, desde hace más de dos décadas comenzaron los programas de construcción de estufas ahorradoras de leña en México. Distintos modelos han sido implementados por los gobiernos, organizaciones civiles y ONG's en las comunidades —Zacatipa y Xalpatláhuac no son la excepción—. Se han construido desde estufas de leña metálicas con forma de parilla, hasta *Patsaris y Xalpanecas* —modelo que construimos desde la BMACM— que son más similares físicamente a la forma tradicional de cocinar. Sin embargo, solo algunas de ellas son tlekuilli o nó'òn. Las estufas de leña que no lo son, no se utilizan. A veces terminan usándose de alacenas, repletas de envases de plásticos, mazorcas

⁵⁷ Utilizo la caracterización de “artefacto” que plantea Quintanilla (1988, p.34) como un objeto que es resultado de la transformación de objetos concretos a través de *acciones intencionales* orientas hacia el fin de alcanzar de manera eficiente, resultados valiosos. Sin embargo, a lo largo de esta investigación muestro que es más adecuado entender al tlekuilli y el noón como *prácticas material-socio-culturales*.

⁵⁸ Los términos de “tlekuilli” y “noón” se utilizan para nombrar a un “artefacto” que funciona con leña y permite echar tortillas o calentar la comida, puede ser un tonel —un bote de metal adaptado para cocinar—, una estufa de leña —regularmente de cemento o lodo, de forma rectangular, con orificios que funcionan como cámaras de combustión—, o, un fogón —que normalmente se compone por piedras acomodadas de manera triangular o donas de lodo sobre las que se coloca el comal y las ollas—. El metate, en general, ya no se usa para moler, pero siempre está presente en la cocina para amasar el nixtamal recién traído del molino. Por otro lado, en el caso de Zacatipa y de acuerdo con Cristina, quien me ayudó con las traducciones en Tu'un Savi, el fogón o brasero se traduce como “noón”. Sin embargo, Melquiades Romero (2011) —reconocido traductor y hablante de Tu'un Savi del municipio de Xalpatláhuac— expone que, de acuerdo a las convenciones de la Ve'e Tu'un Savi, la forma de escribirlo es: “nó'òn”. Empero, cabe destacar que el término de “fogón” o “brasero” y su correspondiente traducción no aparece en las investigaciones lingüísticas más citadas que siguen esta convención (Zylstra, 2012); y, en contraste, en otras investigaciones que no siguen esta convención, como las del Instituto Lingüístico de Verano A.C, se traduce como “nó'o” (Anderson, 2006).

⁵⁹ La expresión “llegar a ser” la retomo del artículo de Tania Pérez Bustos: “El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades” (2016); en el cual Pérez expresa basarse en la propuesta de “devenir y devenir con” de Haraway —que tiene grandes sintonías con las posturas de Barad (2008)—. De tal forma, decir que algo “llega a ser” nos sirve para enfatizar que “sobreviene” en un contexto; que forma parte de “relacionalidades que existen en proceso” y que son “constructoras de mundo” (Pérez, 2016, p.170).

o algún otro objeto sobre de ellas o en su interior; desmembradas o empolvadas en algún rincón de los patios; o destruidas por las mujeres cuando son de lodo o cemento.



Imagen 9. La cocina. En la fotografía superior se observa un nó'ón, y en la fotografía de abajo, al lado del metate, un tlekuilli.

Estas estufas que no son tlekuilli o nó'ón, al igual que la estufa de gas, no *hacen* a la leña, su materialidad la excluye. En el segundo caso de forma mucho más evidente: porque al funcionar con gas, la leña simplemente no se puede utilizar. Por otro lado, las estufas que no son tlekuilli o nó'ón aunque *teóricamente* sí funcionan a base de leña (incluso algunas se calientan más rápido que los fogones y son más eficientes bajo ciertos parámetros tecnológicos) no hacen a la leña porque tampoco recuperan el contexto que permite que ésta se use de los modos característicos que la hacen ser leña (Pitkin, 1973). En mi participación con

la BMACM conocimos algunas de las razones por las que esto sucede. Las mujeres suelen decirnos: “Esa no sirve, no puedo poner mi comal”, “No cabe mi olla”, “No le entiendo cómo funciona”, “No le cabe mi leña, ¿así cómo?”, “¿Así cuándo vas a terminar?, apenas dos tortillitas así chiquitas caben” (entrevistas, X y Z, enero 2018-julio 2019).⁶⁰

En la mayoría de estas pláticas las mujeres se refieren *explícitamente* a propiedades físicas de las estufas para expresar por qué no las usan, sin embargo, estas propiedades no sólo son materiales, también son sociales y culturales, ya que están articuladas con otras prácticas que se componen de ciertos elementos: conocimientos, habilidades, deseos, valores, emociones (Reckwitz, 2002; Valladares y Olivé, 2015). Por ejemplo, indagando sobre la razón que dan las mujeres de no usar ciertas estufas de leña “porque no pueden poner su comal”, las mujeres comentan que “no les gusta moler así” porque con su comal de barro “está más sabroso la tortilla” (Cristina, g, Z, 25 noviembre, 2018). Esto involucra, valores, normas, emociones, habilidades, conocimientos que se relacionan con otra práctica: la práctica de “moler”— de hacer tortillas—, la cual, como analizo en el capítulo dos, es central en la construcción de la identidad de las mujeres nauas y ñá savì.

Así, estas estufas no materializan a la leña en tanto no permiten que emerjan ciertos elementos sociales, culturales y materiales —conocimientos, propiedades, significados, etcétera— que forman parte de las prácticas contextualizadas que *hacen* a la leña ser leña en estas comunidades: la leña *se hace* si hay fuego; humo; pero también, la leña *se hace* si cabe la olla; si se pueden moler tortillas grandes; si hay comal de barro; si se puede leñar mientras van por agua al pozo —en el caso de Zacatipa—; o si *es* kojkol —en el caso de Xalpatláhuac—. Es decir, la leña *se materializa* cuando está articulada con otros elementos materiales, sociales y culturales que forman parte de la práctica que la constituye —que a su vez también puede formar parte de otras prácticas—.

Esto puede quedar más claro al retomar la práctica del kojkol. En las conversaciones que expuse en el apartado anterior las mujeres me hablan del kojkol refiriéndose a distintas costumbres que han aprendido de sus “abuelitos”. Esto muestra que las costumbres están instanciadas en prácticas contextualizadas en las cuales se establecen relaciones

⁶⁰ Muchas de estas observaciones también han sido señaladas en otras investigaciones. En el caso de estas comunidades se pueden consultar en la tesis de uno de los compañeros fundadores de la BMACM (Ángel, 2013); y, en otras comunidades, en investigaciones como las de Berrueta y Magallanes (2012); Masera, Díaz, y Berrueta (2006); y Soares (2006).

características entre los elementos que la componen. En el caso de estas comunidades, la leña en la práctica del kojkol “llega a ser” —material, social y culturalmente— sólo en relación con ciertos elementos que delinear (en la práctica) los límites, propiedades y significados de lo que es ser leña y no otra cosa. Por ejemplo, como mencionaron las mujeres, en la práctica del kojkol cocinar con leña implica platicarle a la lumbre: “Le dicen que todo va a estar bien, que no esté triste”; respetarla y cuidarla: “Darle masita”. Esto, al mismo tiempo, traza ciertas propiedades en la leña: ésta es aquella entidad que se enciende, calienta, pero también que castiga, ayuda, escucha; como comenta Julia, hablarle a leña es “como hablarles a nuestros ancestros” (g, X, octubre 2019). Asimismo, la práctica del kojkol traza límites: ser leña incluye el fuego, la lumbre, el sol, los ancestros.

De tal forma, entender cómo la leña se *materializa* en esta práctica no refiere a un proceso mediante el cual se etiqueta con este nombre a entidades aisladas que representan los rasgos distintivos de las mismas, sino hablar de la leña en la práctica del kojkol es usar este concepto en relación con el contexto pertinente que lo hace inteligible (Pitkin, 1973). Es decir, la leña se hace, se materializa, sólo cuando está articulada con los elementos pertinentes de la práctica contextualizada a partir de la cual emerge.⁶¹

Sin embargo, esta articulación no ocurre mediante una “interacción” de diversos elementos o individuos; ocurre en un proceso de *intra-acción*. Barad utiliza este término para enfatizar una diferencia con el primero, el cual supone que existen entidades preexistentes a la acción que son independientes y que al relacionarse producen un efecto (Barad, 2010, p. 34). En cambio, los procesos de *intra-acción* enfatizan que no hay “algo” o “alguien” que preexiste ontológicamente a su relación, los límites emergen sólo en interrelación, en la práctica (Barad, 1998).⁶²

⁶¹ Pensar de manera articulada la relación con el entorno es algo común en estas comunidades. El nauatl y el tu'un savi, como cualquier otro lenguaje, son formas de acción, prácticas sociales fundamentales para las comunidades (Wittgenstein, 1958). Aunque como prácticas varían dependiendo el contexto, en general, el nauatl y el Tu'un Savi comparten con la mayoría de las lenguas indígenas una manera de actuar y pensar en una relación que se articula con el mundo. De tal forma que lo metafísico, lo físico, lo divino, lo humano, la vida y la muerte, la naturaleza, no existen como entidades claramente separadas; sino mantienen una reciprocidad equilibrada, están inextricablemente interrelacionadas (Barabas, 2008; De la Cadena, 2015).

⁶² El concepto de “*intra-acción*” Barad lo formula basándose principalmente en las reflexiones de Niehls Bohr en mecánica cuántica. Bohr argüía que era necesario pensar por fuera del pensamiento Newtoniano en el cual se concibe que los objetos de investigación son independientes de los instrumentos que los miden y, por lo mismo, a los objetos se le asocian propiedades intrínsecas que se consideran pueden ser representadas por conceptos universales. En cambio, Bohr expone que los conceptos teóricos están definidos por las circunstancias que se requieren en las mediciones. Es decir, que no hay manera en que se pueda distinguir, sin

Al considerar que la leña se *materializa* en un proceso articulado de intra-acción, reconozco que la leña se hace inteligible en estas comunidades como parte de la interrelación que la constituye. La leña no se constituye a través de la suma de elementos disociados: ésta no se hace con humo, más fuego, más mujeres, más ollas, más tortillas, más kojkol —en el caso de Xalpatláhuac—; la leña se materializa en la interrelación de todos estos elementos. Esto implica que las diferencias entre la leña y una mujer, entre una olla y el fuego las podemos hacer sólo en la práctica, no son diferencias ontológicamente dadas —no son “naturales”— (Barad, 1998). Así, lo que el término de intra-acción enfatiza es que no es posible extraer a la leña de la interrelación que la constituye. La leña es inteligible únicamente en relación al contexto que la hace ser: la leña no *es —ni se hace—* leña por fuera de su intra-acción con el humo, con el fuego, con las mujeres que la prenden, con el kojkol que las escucha. Inspirándome en Annmarie Mol: la leña existe y se hace sólo en intra-acción.⁶³ De tal forma, cuando expuse hace unos párrafos que la leña se materializa mediante procesos iterativos articulados, estoy considerando que esta articulación es de tipo *intra-activa*.

Las reflexiones en torno al sentido en que la estufa de gas y ciertas estufas de leña no materializan a la leña son útiles para entender por qué el tlekuilli y el nó'òn sí lo hacen. El tlekuilli y el nó'òn materializan a la leña porque se constituyen con ella a través de procesos de intra-acciones. Procesos en los que emergen ciertos límites, significados y propiedades específicas que *hacen* a la leña *ser* leña en estas comunidades —aquellos que recuperan los contextos que la materializan—; por ejemplo, el tlekuilli en Xalpatláhuac hace que la leña pueda ser kojkol; en Zacatipa, el nó'òn hace que puedan comer sus tortillas “grandotas”, como comenta Cristina: “Si no tienes leña... no puedes moler porque acá la tortilla es grandota, así

ambigüedad, entre el objeto y las “agencias de observación”, porque estos no preexisten como tales. De tal forma, Bohr propone que no hay propiedades intrínsecas de objetos independientes, sino que hay propiedades que solo puede ser obtenidas en la relación —o en la intra-acción, en palabras de Barad— de lo que se pretende medir y el arreglo experimental con el que se hace (Barad, 1998, pp. 94–95). Así, por ejemplo, conceptos teóricos como “la posición” son en realidad arreglos físicos específicos, porque sólo tienen sentido cuando un aparato particular es usado. Por ello, “la posición” no se puede atribuir a una propiedad de un objeto independiente, sino es una propiedad del “fenómeno” observado —que incluye al aparato de medición— (Barad, 2008, p.132).

Aunque las reflexiones que motivan el concepto de intra-acción provienen de la mecánica cuántica, Barad construye una propuesta nueva, al dialogar con otras reflexiones filosóficas, que hace posible pensar en la intra-acción no sólo para prácticas científico-tecnológicas o sistemas experimentales, sino en general para comprender las prácticas con las que nos relacionamos en el mundo (Barad, 2008, p.132).

⁶³ “To be, is to be related”, es la frase original de Annmarie Mol (2003, p.54).

nos gustan” (v, Z, enero 2019). Es en este sentido que mencioné anteriormente que la leña se constituye en estas comunidades sólo con la práctica contextualizada del tlekuilli y el nó'òn.

Quizá nos veamos tentadas a pensar que el tlekuilli y el nó'òn no son prácticas, sino “artefactos” como yo misma les nombré anteriormente para describirlos, sin embargo, el punto aquí es que cualquier artefacto es en sí mismo una práctica (Barad, 2008). Hacer uso del tlekuilli o del nó'òn no es sólo utilizar una estructura material aislada, su uso refiere a ciertos elementos culturales, sociales y materiales: requiere de ciertas habilidades, conocimientos; involucra otras materialidades, emociones, deseos; refiere a una práctica misma. Así, en el siguiente apartado analizo qué tipo de prácticas son el tlekuilli y el nó'òn, y qué consecuencias tiene esto para comprender la agencia de la leña en estas prácticas.

1.3.2 Las prácticas material-socio-culturales del tlekuilli/nó'òn

El tlekuilli y el nó'òn son *prácticas material-socio-culturales* en tanto *son y se hacen* inteligibles a partir de una serie de procesos de *intra-acción* —que incluyen habilidades, emociones, deseos, conocimientos, elementos de otras prácticas— en los cuales la materia se entrelaza y se articula de manera diferenciada, dando lugar a fronteras y significados específicos (Barad, 2008, p. 140).⁶⁴

El pensar a las prácticas de esta manera tiene como consecuencia que las acciones que las construyen o transforman no se puedan asociar una entidad en específico, es decir, en las prácticas del tlekuilli o del nó'òn la agencia no es de la leña, del fuego, del humo, del kojkol o de las mujeres, ya que éstos no preexisten ontológicamente a la práctica de cocinar con leña. La agencia se configura en su interrelación: en un proceso continuo pero contingente de *intra-acción* (Barad, 2008, p. 144).

Esto se relaciona con que a lo largo del capítulo he descrito continuamente a leña o las prácticas como algo que se *hace y se es*, porque justamente la agencia que las construye

⁶⁴ Barad desarrolla el concepto de *intra-acción* como parte de una propuesta más amplia que concibe que las prácticas son prácticas material-discursivas, en donde lo discursivo tiene una connotación foucaultiana — que no refiere al discurso como lo que se dice, sino como aquello que constriñe lo que se puede decir—, sin embargo, su uso de la noción de prácticas discursivas me permite pensarlas como prácticas sociales y culturales, en tanto el discurso opera y se construye en una dimensión social y cultural (Barad, 2008). En ese sentido, y dado que en mi caso no necesito —más no significa que no se pueda hacer— hablar en términos de discurso, he preferido hablar de prácticas material-socio-culturales y no de prácticas material-discursivas. El uso de los guiones me ayuda a enfatizar las observaciones que ya he expuesto acerca de que las prácticas se construyen en un proceso de *intra-acción* en donde lo material, lo social y lo cultural no se puede disociar.

se configura en el “hacer”/“ser”; emerge de los procesos de intra-acción (Barad, 2007, p. 178). De tal forma que, al entender a la agencia de esta manera, y no como un atributo que algo o alguien tiene (Latour, 2016 [1999]), es pertinente pensar que la agencia en las prácticas se configure *con* entidades a las que no solemos clasificar como sujetos; por ejemplo, las tecnologías, los animales, los instrumentos o, en este caso, la leña.

El considerar que lo material tiene agencia en la práctica del *tlekuilli* no significa que la leña actué como una mujer o que tiene intencionalidad, ni tampoco es una cuestión de grados: que la leña actué más o menos como un humano (Barad, 2007; Latour, 2016 [1999]). La agencia de lo material es hacer cambios en prácticas particulares y reconocer que estos cambios no se pueden explicar o reducir a la cultura o a la sociedad⁶⁵; la materialidad también participa a través de dinámicas de intra-acción en ellos (Barad, 2008, p. 144).⁶⁶ Regresemos a aquel día en que conversaba con Martha sobre el humo, para tenerlo más claro.

Platico con Martha sobre las ventajas de colocar un tubo por donde pueda salir el humo de su fogón; de pronto ella me interrumpe y baja un poco la voz, como si me estuviera contando un secreto: “Aquí la creencia de la gente, poner lumbre, es como si nuestro antepasado nos estuviera ayudando, nos estuviera ahora sí... protegiendo; le decimos ‘*to kojkol*’”. Me explica que ella tiene dos casas: una que está a nuestras espaldas y otra que acaban de construir abajo, sobre el *jale*, en la cual todavía no ha puesto su cocina: su lumbre. Mientras apunta con sus manos en la dirección de su nueva casa me dice: “Cuando estoy en mi casa... ahí abajo, se siente como muy triste, se siente sola mi casa porque no hay lumbre, se siente como que nadie vive ahí; cuando pongo lumbre a veces hasta se siente la felicidad de que uno esté ahí, parada la casa.” (Martha, dc, X, 14 marzo, 2019).

⁶⁵ La distinción que empleo de sociedad/cultura es de corte analítico y, en términos generales, retomo de Parekh, Bhikhu (2000) un concepto de sociedad que refiere a la estructura u organización de las prácticas sociales — es decir, que refiere a las/os sujetas/os que interactúan entre sí, como a la estructura de estas interacciones—; y el de cultura que hace referencia al significado y legitimación de las creencias y prácticas (Parekh, 2000, p.146).

⁶⁶ He priorizado hablar de la “agencia de lo material” y no de la “agencia de lo no humano” porque considero que lo segundo es problemático para estudios donde los matices y límites entre lo humano y lo no humano son borrosos y enredados. Ejemplos como el estudio de un cuerpo muerto, un tejido vivo de un humano, una persona con una prótesis, nos invitan a preguntarnos ¿en qué medida estas son entidades humanas o no humanas, o ¿qué es lo que hace que algo que se pueda clasificar como humano? Además, esto establece una dicotomía que se traza, una vez más, en función de lo humano. Por estas dos razones, me parece que el concepto de la “agencia de lo material” es menos problemático, pues entre otras cosas permite hablar de entidades híbridas que involucran distintos tipos de materialidades: cuerpos humanos, “objetos”, animales u otros híbridos distintos. Agradezco a todas las colegas quienes motivaron esta reflexión durante el coloquio “Pensar lo político” realizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (septiembre, 2019).

Lo que expresa Martha muestra que la leña en intra-acción con las mujeres transforma las prácticas de cocinar. La leña al ser kojkol *hace* fuego y humo, pero también *hace* que las mujeres sientan algo: que estén contentas, se sientan acompañadas; o que consideren más valioso moler de una cierta forma y no de otra. La leña constituye sus emociones y sus sistemas axiológicos de maneras específicas.⁶⁷

La práctica del tlekuilli es tan importante en la relación de las mujeres con la leña, que puede hacer que Martha prefiera irse a cocinar a su vieja casa, aunque sea impráctico y cansado, o que otras mujeres, como expuse, decidan no utilizar una estufa de gas u otra que teóricamente podría funcionar con leña. Incluso aunque muchas mujeres, especialmente las más jóvenes, ya no sigan la costumbre de llamarle “kojkol” o “Abuelito” a la lumbre, su relación con la leña sigue permeada por esta práctica. Por ejemplo, Julia —a quien acompaño a leñar el día que relaté en las viñetas— es una mujer distinta a las que suelen hablarme del kojkol: es más joven, tiene 42 años y utiliza mucho su estufa de gas. Ella me comenta que ya no tiene “esa costumbre” de llamarle “kojkol” a la lumbre, sin embargo, en algún otro momento me dice que sí platica con su estufa de leña mientras hace las tortillas: “Cuando hace ruido [la leña], como que llora, le das de comer y ya se calma [...] y si no se quiere prender le digo que por qué no quiere prender, que prenda”. Le pregunto que si también así le dice a su estufa de gas cuando no prende y me responde entre risas: “No a esa no le hablo” (Julia, dc, X, enero, 2019).⁶⁸

En este mismo sentido, Margarita, una mujer naua de 60 años, me expresa que ella no le habla al kojkol, pero que sí cuida su tlekuilli; “Te levantas y primero pones tu tlekuilli y lo barres, porque si luego luego pones lumbre te van a llevar los nauales [...] lo debes mantener siempre limpio, porque si no lo cuidas el kojkol te va a entregar con el naual”.⁶⁹ Le pregunto si también así cuida su estufa de gas y, al igual que Julia, me responde riendo: “No, esa no, esa sí está bien sucia” (Margarita, dc, X, enero 22, 2019).

⁶⁷ Los sistemas axiológicos están constituidos por conjuntos de valores, fines y criterios para juzgar como valiosas o no ciertos acontecimientos (Olivé, 1999, p.162).

⁶⁸ En el siguiente capítulo abordaré con mayor detalle cómo se constituyen las mujeres en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn.

⁶⁹ Como explica la antropóloga Daniela Dehuvé (2002) el término “naual” o “naua-li” significa “doble animal del individuo” y proviene de ritos que datan desde la época prehispánica a los que subyace una concepción del cuerpo y del espíritu humanos que cree en entidades anímicas. Así, el “naualismo” —describe la autora— refiere “a la capacidad de transformación de un hombre en animal” (2002, p. 147).

Estas experiencias posibilitan observar que la leña al ser kojkol permite que determinadas cosas sucedan y otras no. Es decir, la agencia que se configura en la práctica del tlekuilli —los cambios que se producen en ella por la intra-acción del kojkol, con la leña, con las mujeres— reconfigura las posibilidades de la práctica misma, hace que la relación con el tlekuilli sea distinta a la de una estufa de gas: que las mujeres le hablen a lumbre mientras muelen, que cuiden su estufa, que se sientan acompañadas. Por ello, una práctica distinta producirá diferentes dinámicas de intra-acción —excluyendo o incluyendo ciertos significados y propiedades— y esto a su vez modificará las relaciones bajo las cuales esta nueva práctica u otras pueden desarrollarse (Barad, 2007, p. 177). Al cambiar un tlekuilli por una estufa de gas, no sólo se cambia de combustible, se impide o permite que determinadas prácticas tengan lugar, y con ello que se incorporen, modifiquen o desaparezcan ciertas emociones, conocimientos o habilidades de las mujeres. Como analizo en el siguiente capítulo esto trastoca la construcción de sus identidades. En ese sentido, las consecuencias de intra-actuar de una u otra manera en las prácticas también son éticas y políticas.

Al considerar a las prácticas y a la agencia en estos términos, se sitúa la dimensión histórica de las prácticas y los procesos de intra-acción en tanto que, si entendemos que éstas no ocurren en un contexto, sino que forman parte de este contexto, se puede comprender que el proceso cambiante de las prácticas y de sus dinámicas de intra-acción no es independiente de la transformación del contexto con el que se desarrollan (Muñiz, 2010, p. 42). Es decir, la relación entre la agencia y las prácticas ocurre en un sentido de mutua constitución y está contextualizado: una práctica, al ocurrir en un contexto específico, hace posible que ciertos procesos de intra-acción sucedan —configura un tipo de agencia—; pero a su vez, los procesos agenciales de intra-acción también producen y reconfiguran el contexto en el cual ocurren, y por ende también transforman a las prácticas mismas. En ese sentido, la leña se materializa en la práctica del tlekuilli o el nó'òn a través de dinámicas de intra-acción, pero a su vez, dado que la leña participa en estas dinámicas —al ser un agente— también construye a la práctica del tlekuilli o el nó'òn.

De tal forma, los procesos de intra-acción que materializan al tlekuilli, al nó'òn, a la leña no se repiten una y otra vez de la misma forma, en su repetición también son modificables. Por ello, como analizo en el siguiente apartado, Barad (2008) plantea que los

procesos de intra-acción que dan lugar a las prácticas son procesos no sólo repetitivos sino *iterativos*.

1.3.3 Los *procesos iterativos de intra-acción*

Barad retoma en su noción de *procesos iterativos de intra-acción* la interpretación butleriana de Derrida sobre la *iteración* performativa de los actos de habla y los corporales que instituyen al género en los seres humanos (Butler, 2002), para explicar que lo que sucede en las prácticas refiere a procesos con carácter de “repetitividad” pero también de “alteridad” (Derrida, 1988).⁷⁰ De tal forma, un análisis en términos de un proceso iterativo implica contemplar “algo más” que un proceso que sólo se repite y recrea los mismos significados. La relación que liga la repetición a la alteridad posibilita darle sentido conceptual a la observación que expuse de que, cuando un proceso intra-activo se repite, éste puede exceder el contexto por el cual adquirió significado; lo cual permite que las prácticas puedan funcionar en contextos distintos y adquirir significados diferentes (Córdoba, 2003, p. 92).

En consecuencia, el carácter iterativo de las prácticas explica que éstas no están determinadas. Esto es evidente cuando las mujeres modifican la práctica de cocinar al cambiar la leña por el gas; pero incluso en las propias prácticas del *tlekuilli* o del *nó'òn* se pude observar que éstas no están determinadas. Por ejemplo, analicé anteriormente que la práctica del *tlekuilli* constituye a la leña como *kojkol*, hace que sea humo, fuego; que las mujeres se enfermen o se quemem.⁷¹ No obstante, que la leña en intra-acción produzca este tipo de sucesos no es algo determinado.

Como describí, las mujeres suelen decir que a ellas no les afecta el humo: “Nosotras nos hallamos con [él]”. Sin embargo, cuando conversamos en la BMACM con algunas de ellas después de que han construido una estufa de leña, esto cambia. En varias ocasiones ellas nos comentan que “ahora sí” ya no aguantan el humo, que cuando van a cocinar a otra casa que no tiene estufa ahorradora de leña “ya no pueden”, que “ya les lloran los ojos”.

⁷⁰ La propuesta de Derrida tiene muchas más aristas que lo que aquí planteo, en principio Derrida retoma el concepto de “iterable” —donde “iter” viene de “otro” en sánscrito y puede ser leído como parte de una lógica que liga la repetición a la alteridad (1988, p.7)— como una crítica a los actos de habla de Austin. De tal forma, su discusión se enmarca a los enunciados performativos, no a prácticas o procesos de intra-acción. Sin embargo, Barad reinterpreta estas nociones para comprender que los procesos de materialización de las prácticas se pueden considerar como acontecimientos performativos de intra-acción —en contraste a la interpretación butleriana de Derrida que los entiende como procesos performativos citacionales— (Barad, 2008, pp. 145–146).

⁷¹ Muchas de las mujeres con quienes convivo tienen cicatrices o lesiones por un accidente con la leña.

Asimismo, a veces ocurre que cuando las mujeres vuelven a construir la estufa porque ya está desgastada, les cuesta esperarse a que se termine de secar la mezcla para prenderla: María, una mujer ñá savì de 58 años que diario prepara la comida para más de 10 personas, cuando la visitamos para ver si su estufa ya se terminó de secar nos comenta: “Ya quiero prenderla, me urge, ya no puedo cocinar ahí [en el fogón], me quemó, es mucho humo en mi cocina” (nc, Z, julio, 2019).

Las experiencias con el humo o el kojkol permiten comprender que las intra-acciones, en este caso de la leña y las mujeres, son variables, no están definidas, ya que, como he expuesto, los significados, propiedades y límites que trazan no representan propiedades fijas inherentes de entidades que preexisten ontológicamente a su interrelación. Por ello, las prácticas en su repetición pueden ser alterables: “queda[r] abierta[s] a la variación y plasticidad” (Butler, 2002, p. 140).⁷² Cuando las intra-acciones cambian en las prácticas, también se modifica el contexto mismo con el cual inicialmente tuvieron lugar. Lo cual provoca que se incluyan y se excluyan significados, conocimientos, emociones, materialidades que generan posibilidades de prácticas diferentes. Cuando María decía que “ya no podía” cocinar así, está reconfigurando su relación con la leña. Los cambios que se producen al poner un tubo por el que sale el humo de la leña modifican las dinámicas de intra-acción y eso provoca cambios en la leña y lo que ésta es y significa para las mujeres, pero también hay cambios en los propios cuerpos de las mujeres: “Ahora ya me lloran los ojos [si uso un fogón]”, “Ya no me quemó mis manos [en la estufa de leña]”. Esos cambios —entendidos como procesos de inclusiones y exclusiones— materializan a la propia práctica del tlekuilli/nó'òn y lo que la compone de forma distinta; cambian las dinámicas de intra-acción que hacen que la leña *sea* humo que las enferma o fuego que las quema.

De tal forma, lo que hace que las prácticas no estén determinadas se debe a que los procesos de intra-acción al reconfigurar los límites, significados y propiedades de los contextos material-socio-culturales que los originaron, siempre implican exclusiones particulares que impiden las posibilidades del determinismo, y que son más bien la condición

⁷² Cabe aclarar que, aunque Barad retoma de Butler la noción de iterabilidad, la aplica en un sentido distinto. Mientras que para Butler la materialidad de los cuerpos (humanos) no está determinada porque los procesos iterativos citacionales que los enactúan, en su carácter de iterativos, pueden variar; para Barad la fuerza subversiva no radica en su dimensión citacional, sino en su dimensión intra-activa. Es decir, para Barad lo que cambia a una práctica y materializa a un cuerpo humano y no humano de manera distinta son los procesos agenciales de intra-acción de los elementos materiales, sociales y culturales (2008, p.126).

de posibilidad de un futuro abierto (Barad, 1998, p. 112). Así, si bien una práctica como el tlekuilli o el nó'òn incluye ciertos elementos material-socio-culturales que constriñen el tipo de intra-acciones que se producen, al mismo tiempo esta práctica provoca exclusiones particulares que en otro momento espacio-temporal pueden dar lugar a intra-acciones distintas. En consecuencia, las posibilidades que emergen de los procesos intra-activos “no se reducen en su realización; se abren nuevas posibilidades ya que otras que podrían haber sido posibles ahora están excluidas: las posibilidades son reconfiguradas y reconfiguradoras.” (Barad, 2008, p.79).



Imagen 10. Cristina y su “noón”.

A modo de resumen, el carácter de repetición/alteridad de lo iterable en las prácticas material-socio-culturales, como el tlekuilli/nó'òn, me ha permitido explicitar que éstas no están determinadas, sino se hacen inteligibles a partir de una serie de procesos *iterativos* de intra-acción, en los cuales la materia se entrelaza y se articula de manera diferenciada, produciendo ciertas exclusiones que posibilitan que éstas puedan modificarse, recontextualizarse; dar lugar a fronteras, propiedades y significados distintos (Barad, 2008). En ese sentido, las prácticas son abiertas, todo el tiempo pueden cambiar sus dinámicas de intra-acción. Sin embargo, dado que la agencia es un proceso iterativo de intra-acción — irreducible al campo de lo material, de lo social o lo cultural— las prácticas no son construcciones arbitrarias de nuestra elección, pero tampoco están determinadas por una fuerza material (Barad, 1998).

La reiteración de los procesos de intra-acción es lo que permite pensar en una tercera opción: las prácticas no están determinadas ni son arbitrarias, están sólo restringidas. En las prácticas participan normas, individuos, tecnologías, objetos, animales y otras formas sociales, culturales y materiales que en su intra-acción se entrelazan y producen significados, propiedades y límites específicos. Todos ellos en su reiteración van fijando una historia que está marcada en nuestros cuerpos, en nuestro entorno; una historia que aprendemos, y que en su reiteración continua va haciéndose menos flexible, crea una apariencia de estabilidad y restringe las opciones de lo que es posible. En ese sentido, las restricciones que imponen las prácticas no fijan un límite determinista a los procesos intra-activos; por el contrario, la restricción es lo que los impulsa, lo que los sostiene (Butler, 2002).

En suma, el concebir a la leña como un agente que intra-actúa en la práctica material-social-cultural del *tlekuilli* o el *nó'òn*, es comprender que la naturaleza de la relación de la leña con las mujeres nauas y *ñá savì* es un conjunto indisociable de tipo material, social y cultural. Lo cual, a diferencia del marco de “el problema de la leña”, implica dejar de buscar o determinar cuáles son los factores —individuales y separables— materiales, culturales o sociales que mantienen a las prácticas de cocinado con leña; por ejemplo, al pensar que es la “tradicición” — la cultura— la que mantiene un uso “primitivo e ineficiente de la leña” o que es la leña, la que —por sus características materiales— la vuelve necesaria, deseable o indeseable en las comunidades.

De igual forma, al reconocer que el *kojkol*, el *tlekuilli* o el *nó'òn* son prácticas material-social-culturales, se visibilizan las exclusiones, constreñimientos, significados, conocimientos, formas de ser y estar en el mundo que se *hacen* con la leña. Hasta ahora hemos visto algunas de estas formas materiales, sociales y culturales que la práctica del *tlekuilli/nó'òn* excluye o incluye, principalmente relacionadas con prácticas como la de leñar o la del *kojkol*, sin embargo, también hay otras prácticas que forman parte de la práctica del *tlekuilli/nó'òn* que permiten seguir comprendiendo la interrelación de la leña con las mujeres. La práctica de hacer tortillas es una de ellas. Cocinar alimentos y, sobre todo, hacer tortillas son prácticas fundamentales que muestran que la práctica del *tlekuilli* o el *nó'òn* materializa a la leña, pero también construye las identidades y los cuerpos de las mujeres. Por ello, en el siguiente capítulo analizo las relaciones de intra-acción que existen entre las identidades de las mujeres, sus cuerpos y las prácticas del *tlekuilli* y el *nó'òn*.

Capítulo 2.

La práctica de moler: Identidades y cuerpos

Cuando me niego a escuchar de qué modo eres diferente a mí,
me niego a saber quién eres. Sin entender enteramente quién
eres no seré capaz de apreciar en qué sentido somos más
parecidos de lo que se suponía seríamos.

Linda Alcoff (2005)



Imagen 11. “A moler”. Marzo 2019, Xalpatláhuac, Guerrero.

En este capítulo analizo cómo las identidades y los cuerpos de las mujeres nauas y ñá savì se construyen con la práctica de moler del tlekuilli y el nó'òn. Mi cuerpo está incluido en este análisis. Muestro, mediante un interludio etnográfico, que mi experiencia corporeizada es crucial en la transformación de mi práctica metodológica y en la construcción del conocimiento de esta investigación.

Posteriormente, analizo cómo la identidad y los cuerpos de las mujeres nauas y ñá savì intra-actúan con la práctica de moler. A partir de esto, problematizo las relaciones que existen entre las normas que regulan las relaciones sexo-genéricas, la estructura familiar y otras prácticas de estas comunidades. Al abordar estos temas, retomo distintos enfoques feministas y/o de mujeres indígenas para enfatizar la importancia de contextualizar e historizar las relaciones patriarcales que operan en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn.

Actualmente estos enfoques continúan siendo un tema de discusión dentro las teorías feministas y, dado que el alcance de este capítulo se limita a los objetivos generales de la investigación, no profundizo en ello, mas sí hago los matices conceptuales necesarios que permitan observar cómo la identidad de las mujeres nauas y ñá savì se construye, con la práctica de moler, a través de una serie de procesos materiales, sociales y culturales en los cuales el placer, la elección, la opresión y el deber se imbrican de maneras complejas, contradictorias y cambiantes.

2.1 El cuerpo y la metodología etnográfica

Comienzo por el cuerpo, específicamente, por mi cuerpo. En la introducción mencioné que mi aproximación metodológica cambió cuando regresé a las comunidades, después de varios años de participar con la BMACM, para conversar acerca de la leña desde un marco distinto al del “problema de la leña”. Lo que sucedió durante mis primeras interacciones fue que mi presencia, permeada por mi rol de constructora de estufas de leña, de mujer urbana y estudiante de la UNAM, condicionaba de manera específica mi relación con las mujeres nauas y ñá savì: me impedía entablar conversaciones con ellas, sobre la leña, en las que sus respuestas no ocurrieran en función de lo que ellas suponían yo quería escuchar. Estas primeras interacciones generaron una interrupción en la investigación que me impedía seguir

con mis objetivos, y que no estuvo dada por la ausencia de un archivo, de una dirección, de una participante, sino por mi propio cuerpo *situado*.⁷³

A partir de esta primera experiencia, asumí la interrupción que yo misma generaba: reconocí que mi cuerpo no habitaba pasivamente los lugares, en mi actuar producía o excluía momentos posibles de interacción con las mujeres (Ibáñez, Ortega, y Pérez, 2017).

Cuando expreso que mi cuerpo actúa o genera, en principio, busco diferenciarme de la visión dicotómica cartesiana: mente —o subjetividad— y cuerpo. Desde esta visión, los eventos mentales y los eventos físicos se presuponen como sucesos de una naturaleza distinta (Muñiz, 2010), lo cual provoca que su estudio sea igualmente dividido. Así, se tiende a analizar, por un lado, al cuerpo que *somos* —que remite a un conocimiento del cuerpo, a través de la subjetividad, como un proceso auto-reflexivo y experimentado “desde dentro” por los individuos (Ibáñez et al., 2017) — o, por otro lado, se estudia al cuerpo que *tenemos* —donde el cuerpo queda cosificado como un constructo pasivo que es significado por una fuente cultural, científica o social que se percibe como externa respecto de él (Butler, 2007, p. 254)—. Además, el segundo caso usualmente refiere a un sujeto —masculino— que se concibe como un agente epistémico que es genérico o universal (Ibáñez et al., 2017).

De tal forma, sostener una visión dicotómica, que supone al par binario jerárquico y excluyente mente/cuerpo (Keller, 1992), abona a la fragmentación de las/os sujetas/os y su conocimiento; por ejemplo, al hablar de manera disímil “del cuerpo enfermo” o “del sujeto que siente dolor” (Mol y Law, 2004; Ibáñez et al., 2017; Muñiz, 2018). Asimismo, al concebir “sujetos universales” se admite que es irrelevante quiénes sean éstos para el resultado del conocimiento; y se favorecen intereses, objetivos y valores de ciertas/os sujetas/s y no de otras/os. Esto oculta las dinámicas de poder que operan en la producción del conocimiento (Ibáñez et al., 2017). Por estas razones, entender desde una visión dicotómica al cuerpo es inadecuado para comprender que las prácticas, como el caso de mi

⁷³ La noción de “cuerpo *situado*” hace referencia a las aportaciones de Donna Haraway (1995) en la filosofía de la ciencia en tanto reconozco que mi conocimiento y mi experiencia en las comunidades no es unívoca ni generalizable, sino es parcial y está constreñida —*marcada*, en palabras de Haraway (1995)— por mis intereses, características, valores y por el contexto en el que me he (con)formado. Asimismo, como profundizo más adelante, aludo a los estudios interseccionales feministas en tanto asumo que aproximarme a aprehender las relaciones sociales de una determinada práctica implica reconocer que éstas son “construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman [...] ‘realizaciones situadas’, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado.” (Viveros, 2016, p.12).

práctica metodológica, se realizan por sujetas *situadas* que no se pueden escindir de su “carne” y que, además, incorporan características materiales, sociales y culturales distintas que dependen de los contextos sociales, políticos e históricos concretos con los que se desarrollan (Muñiz, 2018; C. Martínez, 2019).

Sin embargo, esto no significa que, cuando me refiero a un cuerpo que actúa o genera, deseche la dicotomía mente/cuerpo; más bien, busco pensarla en dualidad (C. Martínez, 2019). Como analicé en el capítulo anterior, esto implica reflexionar en términos de intra-acción.⁷⁴ Al asumir el reto de pensar en intra-acción al cuerpo, es necesario cambiar las preguntas de los cuerpos que *somos o tenemos* por una pregunta hecha desde el estudio de las prácticas cotidianas: la pregunta por los cuerpos que *se van haciendo* (Mol, 2003).

En ese sentido, cuando me expreso de mi cuerpo o del cuerpo de las mujeres, reconozco que, en nuestra constitución como sujetas, nuestra materialidad intra-actúa en todo momento con otros elementos subjetivos, sociales y culturales. Nuestras prácticas, nuestra existencia es siempre corporeizada (C. Martínez, 2019, p. 163).⁷⁵ El cuerpo vive *con* el mundo en el que actúa, se hace con las prácticas material-socio-culturales mediante un proceso iterativo de materialización⁷⁶, no terminado, en el que la materia se entrelaza—intra-actúa— con una serie subjetividades, conocimientos, valores, normas que componen a las prácticas.

⁷⁴ En el capítulo anterior hice un análisis similar con las dicotomías naturaleza/cultura y objeto/sujeto, y analicé cómo una visión dicotómica de las mismas, que presupone pasividad y agencia para unos y no para otros, no es útil. Sin embargo, esto no implicó desechar las dicotomías, sino cambiar a una visión que las pensara en relación intra-activa. Recordemos que Barad utiliza el término de “intra-acción” para enfatizar que no hay “algo” o “alguien” que preexiste ontológicamente a su relación; los límites emergen sólo en interrelación, en la práctica (Barad, 1998). Cintia Martínez (2019) plantea una propuesta similar en su tesis doctoral “Identidades visibles, identidades quiásmicas. El cuerpo y la materia en los debates filosóficos del feminismo”; razón por la cual seguiré dialogando con gran parte de su investigación el resto del capítulo.

⁷⁵ Cintia Martínez retoma la noción de “corporeización” (*embodiment*) de Lakoff y Johnson (1999) quienes trabajan sobre el concepto de *embodiment* desde las ciencias para mostrar cómo la mente siempre está vinculada al cuerpo; en palabras de Lakoff y Johnson, estos están “neuralmente vinculados” (*neurally linked*) (p. 55). Sin embargo, Cintia, a lo largo de su investigación, amplía esta noción al retomar reflexiones sobre el cuerpo de autoras como Merleau Ponty (2010), Fausto Sterling (2006), Linda Alcoff (2005) y Butler (2002) que le permiten reconocer que hablar de “corporeización” va más allá de la conexión neuronal entre mente y cuerpo ya que, plantea, nuestra experiencia es siempre corporeizada en tanto “estamos en una relación constante de apropiación de eso que el tener cuerpo implica” (Martínez, 2019, p.185). Así, muestra, la experiencia es corporeizada en tanto en nuestra “carne” se incorporan elementos de prácticas sociales, cambios ambientales, cambios físicos o biológicos al actuar en el mundo. Por lo que, expone, vivimos el cuerpo siempre en una dualidad que sustituye el binomio mente-cuerpo por la formulación dualista cuerpo-en-el-mundo (p.169-172).

⁷⁶ Como expuse en el capítulo anterior, la noción de materialización refiere a procesos iterativos de intra-acción en donde emergen distintos límites, significados y propiedades que hacen inteligibles a una entidad en el mundo (Barad, 1998, p. 108).

Por ello, en mi práctica metodológica —como en cualquier otra práctica— mi cuerpo, mis percepciones, sentimientos y características físico-biológicas participaron en mi proceso de construcción de conocimiento y en cada una de las interacciones que tuve a lo largo de mi estancia en las comunidades.

Es en sintonía con esta observación que, al hacerme consciente de las primeras interrupciones que generaba mi cuerpo, modifiqué o suspendí el ejercicio de ciertos métodos —como la entrevista informal— para participar más en las actividades cotidianas de las mujeres y posibilitar otro tipo de observaciones e interacciones.⁷⁷ Gracias a esto, mi aproximación metodológica se transformó en etnográfica en tanto que me propuse tratar de comprender, y no de medir o cuantificar, aspectos de las prácticas en los que las mujeres nauas y ñá savì se relacionan con la leña. Si bien esta es una característica general de las metodologías de tipo cualitativo (Ellis, 2003, p. 25), el componente que le da el carácter etnográfico a mi investigación es haberme involucrado en las prácticas cotidianas de las mujeres nauas y ñá savì con el objetivo de establecer conexiones conceptuales que me permitieran comprender, pero también (d)escribir mi acercamiento a sus prácticas y mi interpretación a su manera de pensar o actuar (Ellis, 2003; Castañeda, 2010).

Como menciona Patricia Castañeda, este “describir” implica realizar el ejercicio de “desentrañar” el conjunto de interrelaciones que le dan sentido a lo observado (2010, p.232). En mi caso, supuso identificar, deconstruir y elaborar interpretaciones que, en la manera de expresarlo textualmente, buscaran construir una narrativa *válida* que posibilite que las lectoras y las participantes de la investigación coincidan conmigo en la interpretación que expongo de ciertas experiencias empíricas o difieran de esa interpretación, al encontrar otros sentidos y otras interpretaciones de las mismas (Castañeda, 2010).⁷⁸

⁷⁷ Cuando utilizo la noción de “observar” me refiero a un proceso que va más allá del “ver”. Retomo de M. Patricia Castañeda (2010) una aproximación etnográfica feminista que plantea que “observar” es “entender lo que se mira dentro del contexto en el que tiene lugar” (p.230). Supone hacer visibilizaciones, historizaciones y desnaturalizaciones que involucran la interacción de los propios sitios contextuales desde los que miramos y los de las personas que se involucran con nuestras investigaciones —quienes producen, reproducen, inventan, recrean y transmiten el sentido cultural de lo que experimentan— (pp. 230-231).

⁷⁸ La noción de “validez” que empleo difiere de los enfoques positivistas, en la etnografía convencional, que la interpretan como veracidad o adecuación de “datos” etnográficos a realidades accesibles e independientes de la investigadora (Castañeda, 2010). En contraste con esta perspectiva, retomo de autoras/es como Creswell y Miller (2000), Ellis (2010), Duneier (2011) y Castañeda (2010) una noción de validez que refiere a criterios de credibilidad de las interacciones, interpretaciones, métodos, sesgos y prácticas involucradas o inferidas a partir de la experiencia empírica. Además de la credibilidad, en mi caso retomo de las reflexiones de Carolyn Ellis (2003) y Patricia Castañeda (2010) la importancia de incorporar los criterios de sensibilidad, honestidad ya que

Para lograr este cometido, realicé un proceso multi-metódico de investigación que me permitió tener un acercamiento distinto a la vida de las mujeres nauas y ñá savi. Empleé métodos como: la entrevista informal —colectiva e individual—; la observación participante; y el análisis audiovisual de videos, grabaciones, fotografías o de artículos escritos sobre estas comunidades o de otras cercanas a ellas. Al emplear estos métodos, utilicé distintas técnicas visuales y textuales como: grabaciones de voz y video realizados con mi celular o con una cámara GoPro; notas de campo con descripciones breves de mis interacciones; y un diario de campo con análisis más elaborados de mi experiencia empírica.



Imagen 12. En la fotografía me veo encorvada moliendo sobre el metate, le ayudo a Chema a preparar el almuerzo después de acompañarla al campo. Fotografía tomada por Barbara.

Con estos métodos y técnicas, me involucré y participé por periodos semi-prolongados de tiempo en las actividades cotidianas de las mujeres para tener una mejor comprensión de sus prácticas. Mis estancias en las comunidades ocurrieron de dos maneras. Algunas las realicé en el marco de las actividades de la BMACM, y otras ocurrieron por fuera de este marco. En el primer caso apoyaba con algunas tareas de la BMACM, pero me

en esta investigación participan mujeres que han sido sistemáticamente desvalorizadas, estudiadas y juzgadas con miradas externas a sus contextos.

enfocaba en llevar a cabo labores específicas de la investigación. En el segundo caso mi estancia continuaba después de que las compañeras y compañeros regresaban a la Ciudad de México, o sucedía en fechas distintas a las actividades de la BMACM. En ambos casos, por razones de seguridad, estuve acompañada por compañeras o compañeros de la BMACM, sin embargo, este acompañamiento no impidió tener momentos a solas con las mujeres. En la mayoría de las ocasiones vivíamos con las mujeres que participaron en la investigación y/o, las acompañábamos, ya fuera yo sola o con alguna compañera de la BMACM, en sus rutinas cotidianas para conversar —características que suelen emplearse en las metodologías cualitativas de corte etnográfico (Tarrés, 2001; Ellis, 2003; Castañeda, 2010) —.⁷⁹

Ahora bien, como he narrado, mi aproximación etnográfica no fue estática ni perfectamente definible; se modificó conforme pasó el tiempo y se daban interacciones distintas. Entre otras cosas, los cambios principales sucedieron cuando comencé a utilizar la cámara GoPro.

Esta cámara la utilicé de distintas maneras: sobre un pequeño tripié, en una cinta que ajustaba en mi cabeza, y en una pechera que colocaba sobre mi cuerpo o sobre el cuerpo de las mujeres que participaron en la investigación. La mayoría de las veces utilicé la GoPro sobre mi cuerpo porque no llamaba demasiado la atención, podía desplazarme fácilmente con ella y tenía las manos libres; no se perdía la calidad del audio. Esto tuvo consecuencias metodológicas y teóricas que trascendieron a un mero cambio de herramienta de registro visual o auditivo: las distintas grabaciones me permitieron visitar continuamente mi experiencia, notar nuevas cosas, y adquirir nuevas y distintas impresiones sensoriales (Sumartojo y Pink, 2017, p. 46). El proceso en el que reconocí las consecuencias que mi práctica metodológica —y con ello mi cuerpo— tenían en la investigación ocurrió de forma más reflexiva al revisar un video que se grabó con la cámara puesta sobre la pechera en el cuerpo de Dulce, el cual narro en el siguiente interludio etnográfico.

⁷⁹ Sin embargo, esto no quiere decir que su vida cotidiana no fuera alterada por mi presencia y la de quien me acompañaba. En varias ocasiones las mujeres modificaban actividades o comportamientos que tendrían si no hubiéramos estado con ellas, como ir al campo, recibir visitas o tener discusiones con sus hijos/as, nueras o suegras. Estas modificaciones eran más evidentes cuando vivíamos con ellas menos tiempo.

Interludio etnográfico: “Olvídate de que está ahí”.

Xalpatláhuac, 23 noviembre 2018

Estamos en la cocina. En la pantalla se muestra mi cara. Me veo agachada, ajustándole la cámara a Dulce; le digo: “¡Listo!, olvídate de que está ahí”. Nos reímos. En el fondo se observa un metate de piedra gris sobre el que está una masa de color morado claro y, a su lado izquierdo, un molino de mano que está empotrado en un pedazo de tronco, clavado en el piso. En primer plano, en el borde inferior de la pantalla, se ven las manos de Dulce golpeando y girando suavemente una tortilla, que se comprime entre dos círculos de nylon, y reposa sobre una tortillera de metal azul. Una música tenue de fondo proviene de la iglesia y acompaña nuestros movimientos. Dulce desprende lentamente la tortilla del nylon, la deja tendida sobre una de sus manos y se dirige hacia la estufa de gas que está en la esquina menos oscura de la cocina. Conforme avanza, se va iluminando la escena con los rayos matutinos que entran resplandecientes por las ventanas rectangulares de la pared; sus bordes son casi indistinguibles.

La estufa de gas ya está encendida y tiene un comal de metal que abarca dos de sus parrillas derechas. Dulce verifica con una de sus manos la temperatura y extiende la tortilla sobre el comal. Regresa al metate para tomar otro puño de masa. En cuanto acaba de apisonarla en la tortillera, vuelve a voltear la tortilla del comal. La cámara se mueve bruscamente y de nuevo aparezco unos segundos más a cuadro. Me veo enorme, el plano de la cámara está a la altura de mi estómago por lo que sólo se ve mi torso y una parte de mis piernas; mi cabeza queda fuera de la vista. Se escucha que comento en tono de broma: “Nadie me cree que también echan tortilla en la de gas”, a lo que Dulce me responde mientras voltea las tortillas en el comal: “Sí, bueno, yo... a mí mamá si no le gusta que las ponga en la de gas”; “¿Por qué?”—le preguntó—; entre risas me responde: “Porque luego dice que se le acaba el gas”. Instantes después se observa cómo una de las tortillas comienza a inflarse. Dulce la toca. “A mí me gustan acá porque acá se inflan y se cuecen bien”, explica. La cámara panea hacia el lado derecho mientras Dulce voltear y apunta con el dedo a una estufa de leña que tienen en la otra esquina de la cocina. La estufa tiene colocadas dos velas amarillas, delgadas y pequeñas que su mamá le pone al kojkol para que cuide su casa. “Sí las puedo

echar y voltear ahí, pero hacerlas a mano, no”, me aclara al señalar la estufa. Bromeamos sobre que yo tampoco soy capaz de hacerlo y Dulce comenta: "Luego sí me echan relajo que cuando me junte⁸⁰ no me voy a llevar la estufa [de gas], pero eso yo todavía no lo tengo planeado”. Yo le pregunto: “¿Oye y acá también se juntan bien chiquitas?”, me contesta que sí, y me platica sobre su vecina. Durante nuestra conversación vuelvo a aparecer varias veces más en la pantalla. La cámara deja ver que yo, en lugar de seguirla a todos lados, comienzo a ayudarle. Me encargo de hacer las bolitas de masa para pasárselas.



Imagen 13. La primera fotografía muestra a Dulce con la cámara que toma el video que describo. Todas las demás fotografías son capturas de pantalla del video que ella graba.

Dulce me pide que le pase un bule que tiene una servilleta encima y se lo lleva para guardar las tortillas que ya están listas. Unos segundos después entran a cuadro sus brazos. Toma con sus dos manos las primera dos tortillas y, sobre el bule, las mueve de arriba abajo y de izquierda a derecha; después las mete al bule. “Antes de echar tu primera tortilla, primero

⁸⁰ En ambas comunidades utilizan el término de “juntarse” para referirse al momento en el cual la mujer se va a vivir con el hombre. Como veremos más adelante, la mayoría de las veces las mujeres son menores de edad y no pueden casarse, sin embargo, este término se emplea ya que se realizan otro tipo de rituales para legitimar el proceso de unión de la pareja.

la tienes que persignar, bueno así es la costumbre de aquí en mi casa”, dice. Yo me veo lejos. No estoy volteando hacia ella. “¿Cómo la persignas?”, pregunto. Dulce contesta, con un tono juguetón como si aguantara la risa: “¿Sí has ido a la iglesia y te persignas? Así persignan la tortilla”. Respondo “ajá” con ligera vergüenza. Pregunto si eso lo hacen también con cada tortilla, pero ella responde que no, sólo con la primera. “Así, si uno de tus familiares tiene hambre y apenas es la primera no la puede agarrar. Es lo que a nosotros nos ha dicho mi abuelita”, explica.

Mientras Dulce está terminando de apisonar una tortilla, se voltea y yo aparezco a cuadro junto a la estufa intentado levantar las tortillas. Estoy quejándome: “Ay, está muy caliente... ¿aquí cómo sabes cuando ya está?”. Dulce se ríe, se acerca a mí y me dice: “Igual que aquí [en la estufa de leña]”. Me enseña cómo levantarla; aparecen sus manos, coge la tortilla, me señala una de sus caras y dice: “Ya cuando está, así como doradita, bueno mi mamá dice que le haces así [me dice mientras la dobla] y si ya no se rompe entonces ya está”. Pregunto que si ella empezó practicando en la estufa de gas. Contesta que sí: “Se me hace más fácil ahí, porque ahí [en la estufa de leña] a veces se te apaga y me desesperé muy rápido. Otra cosa que no puedo es prenderla, poner lumbre... de lo demás sí, pero eso es lo que se me dificulta bastante.” Retomo un tema que surgió antes durante la conversación y le pregunto que cómo es eso de que cuando te juntas tienes que aprender a echar tortilla con leña. Ella me explica que hay varias “muchachas” que no saben moler antes de juntarse o que prefieren hacerlo en la estufa de gas, pero que *deben* aprender a moler cuando se juntan y que, dependiendo de cómo sea tu suegra, varía lo que te pidan hacer. “Que si se te quema la tortilla, que si se te rompe; te reprochan todo”.

Interrumpimos la plática porque Dulce, al ver mi poca destreza con la masa, decide mostrarme con un tono ameno que revela el gusto por enseñarme, varios de los pasos que ella sigue para hacer las tortillas. Entre ellos, me explica que para saber de qué tamaño hacer las bolitas de masa “la seña es tu mano”. En la pantalla se ve cómo coloca un pedazo de masa que se ajusta al hueco de la palma de su mano. Unos momentos después se escucha que su papá le habla en náuatl y ella me pide que si le puedo poner “pausa” al video. Me agacho y la pantalla queda en negro.

Al observar por primera vez el video que acabo de narrar, percibí la manera en como yo —y Dulce— me veía, mis expresiones, mis movimientos y, especialmente, uno de los aspectos que más noté fue nuestra diferencia de altura; mi cabeza salía de cuadro en la mayoría de las tomas. Esto ya era de mi conocimiento porque las mujeres suelen decirme “qué altas estás” y usualmente me siento desbordada en las sillas pequeñas que la gente utiliza y te ofrece para “descansar”, pero es hasta que comparé los videos que yo tomé con la cámara puesta en la pechera sobre mi cuerpo, y el video en el que Dulce se colocó la cámara, que comprendí que esta característica física mía era parte de mi interrupción en la investigación, y por lo mismo posibilitaba o restringía el conocimiento que adquiría.

Cuando era de noche y veíamos los videos que habían sido grabados por mí con la GoPro en la pechera —ya sea con Barbara o Iván, compañeras/os que me acompañaron en distintas ocasiones— siempre eran poco útiles visualmente porque por mi altura nunca podía grabar lo que ellas hacían. Si estábamos sentadas, como las sillas son muy bajitas, yo me encogía y sólo salían nuestros pies. Si estábamos paradas a veces ni siquiera se veían sus cabezas; mucho menos se observaba cómo ponían las tortillas o prendían la leña. En cambio, esto fue totalmente diferente al ver el video de Dulce. En este video pude observar cada uno de los movimientos que ella hacía para preparar las tortillas: la manera en que ella amasaba, apisonaba la masa en la tortillera, preparaba el comal; volteaba las tortillas. Por ello, a partir del video de Dulce comprendí que mi cuerpo participaba en todo momento en la investigación: provocaba que ciertas conversaciones se dieran y otras no, pero también me permitía observar, o no, ciertos detalles, experiencias, conocimientos o habilidades de las mujeres.

En general, los videos me posibilitaron “descentrarme” de las maneras en las que habitualmente me relacionaba con las mujeres: registré efectos o reacciones de mí misma y de ellas que no había notado antes y probé intencionalmente otras formas posibles de relacionarme con ellas (Aschieri, 2013, p. 10). Por ejemplo, las grabaciones de la cámara GoPro me permitieron identificar que las conversaciones cambian radicalmente si hay un hombre presente, ya sea un hombre que las acompañe a ellas o a mí. Por ello, decidí que sólo me acompañaran mujeres en las estancias. Esto fue crucial para que las mujeres tuvieran la

confianza de platicarnos, a mí y a Barbara, experiencias personales que se relacionan con la práctica de hacer tortillas; algunas de las cuales analizo el resto del capítulo.⁸¹

Además de hacerme consciente de que mi cuerpo era un elemento activo en la investigación, los videos también me ayudaron a visualizar la importancia del cuerpo de las mujeres en la práctica de hacer tortillas.

El “trazo” —*trace*, en palabras de Sumartojo y Pink (2017)— de la ruta que grabó la cámara puesta sobre el cuerpo de Dulce muestra sus encuentros con el espacio —la iluminación, los distintos objetos que usa y le rodean— ; sus habilidades corporales: “Sí las puedo echar y voltear ahí, pero hacerlas a mano no”; sus emociones: “A mí me gustan acá porque acá se inflan”; sus conocimientos corporeizados: “La seña es tu mano”, “Antes de echar tu primera tortilla, primero la tienes que persignar”; e incluso otros elementos que no son siempre visibles pero que forman parte de la relación de su cuerpo con esta práctica en ese momento —como las conversaciones que ocurren en nauatl mientras ella cocina, la música de iglesia, los tonos de voz—. ⁸²

En ese sentido, el video de Dulce me permitió comprender de manera distinta y más empática que la práctica de hacer tortillas requiere de ciertas acciones corporeizadas que son fundamentales para su desarrollo (Sumartojo y Pink, 2017). Además, al ver el video, adquirí mayor sensibilidad para futuras interacciones con ella y con otras mujeres. Por ejemplo, después de observar en el video cómo Dulce persignaba las tortillas —al marcar detalladamente la cruz con ellas en sus manos— me di cuenta que todas las mujeres con las que estuve antes y a las que conocí después, también lo hacían; cada una a su manera: unas

⁸¹ Es necesario señalar en este punto que siempre expliqué a las participantes de la investigación los objetivos de la misma, y consentí con ellas el uso de las distintas experiencias que me compartieron y que aparecen en esta investigación. En todos los casos esto ocurrió de manera verbal; algunos tienen un registro en grabación de voz o video. Sin embargo, en el caso de las mujeres con quienes más conviví realicé un consentimiento por escrito que les leí y en el cual les pregunto sobre su aceptación o rechazo de que yo pueda hacer uso de la información compartida —diferenciándola por grabaciones de voz, video, o fotografías—. Cabe destacar que este proceso fue complicado y difícil para mí, pues el hecho mismo de firmar un documento puede trazar jerarquías con las mujeres, en tanto la mayoría de ellas no saben leer y escribir. Esto me conflictuó en varias ocasiones. Sin embargo, este proceso me permitió aprender a ser más asertiva en la manera de comunicarme con ellas —en lo dicho y lo expresado con el cuerpo—.

⁸² Utilizo las nociones de “habilidades corporales” y “conocimientos corporeizados” para explicitar aquellas habilidades y conocimientos en las que la relación con el cuerpo es un aspecto evidente y crucial para su desarrollo. Sin embargo, como mencioné anteriormente, coincido con las investigaciones que muestran que todos los procesos mentales, representaciones y conocimientos son corporeizados en tanto no hay ninguna facultad autónoma de la razón que esté separada o que sea independiente de nuestros cuerpos, cerebros o interacciones con otros cuerpos y con el ambiente (Lakoff y Johnson, 1999; Muñiz, 2018; C. Martínez, 2019).

en silencio, otras en nauatl, Tu'un Savi o español; otras con las dos manos; con una mano; sobre la tortilla o sobre el bule en el que las guardan. Así comprendí que prestar atención al cuerpo muestra otras maneras en que la práctica de hacer tortillas está contextualizada de acuerdo con la experiencia particular de cada mujer.

Asimismo, a partir del video de Dulce, observé que las mujeres siempre colocan las tortillas con la cara hacia arriba en el bule donde las guardan porque de lo contrario “se te amarra la tripa”: quedas satisfecha muy rápido y no puedes seguir comiendo. Esta práctica, aunque varía dependiendo de las costumbres familiares, es igual de importante. Cuando yo coloco al revés las tortillas, me llaman la atención amablemente y me corrigen.

De tal forma, la grabación de Dulce fue crucial para que yo reconfigurara mi práctica empírica, reconociera que la intra-acción de las mujeres en la práctica de hacer tortillas está fuertemente corporeizada y, como expongo más adelante, decidiera abordar el tema de la identidad. En ese sentido, mi aproximación metodológica, mi experiencia empírica y el contenido teórico de esta investigación están siempre articulados.

Además, a partir de los videos, comprendí la importancia y necesidad de asumir que mi historia, mi género, mi condición intelectual o de clase, así como otras diferencias sociales, materiales y culturales —mías y de las de las mujeres nauas y ñá savi— intra-actúan constantemente durante la investigación. Esto, como menciona Castañeda (2010), implica reconocer que las relaciones intersubjetivas femeninas no son equivalentes en el trabajo empírico, ya que “el poder, los recursos y las capacidades suelen estar marcadas de manera ventajosa para las etnógrafas” (2010, p. 222).

Al ubicar que yo, con mi cuerpo, participaba en lo que observaba, escuchaba y describía, mi aproximación etnográfica comenzó a modificarse. Según distintos autores, podría considerarse que fue de tipo “etnográfica narrativa” (Tedlock, 1991) o “radical empírica” (Jackson, 1989) en tanto que, si bien no hice una auto-etnografía; sí incluí mi experiencia como una componente vital de la investigación, en la cual usé mis sentidos, sentimientos y sensaciones en la construcción de mi narrativa etnográfica (Ellis, 2003).

Las distintas técnicas y métodos con los que me acerqué al campo, entreverados y retroalimentándose continuamente con los procesos de reflexión colectiva, es lo que me

permitió ir construyendo el “hecho etnográfico”: la narrativa visual o textual de la experiencia vivida (Castañeda, 2010, p. 222).⁸³

En ese sentido, mi práctica etnográfica, al ser una práctica material-socio-cultural, dependió de las intra-acciones que tuvieron lugar en ella, lo cual implicó que ciertos significados, observaciones o sensaciones fueran incluidos y otros excluidos de la investigación. En consecuencia, esta investigación *construye* siempre un conocimiento *parcial* de lo que me propuse estudiar (Strathern, 1991).

Mi práctica etnográfica y el conocimiento construido con ella ocurrió en un escenario de conflictos, negociaciones, alteridades, complicidades y afectos que formaron parte de aquello que la parcializó (Castañeda, 2010, p. 225). El caso del video de Dulce es un buen ejemplo para ilustrarlo. El vínculo afectivo presente en nuestra interacción —que se debe, en gran medida, a que ambas somos mujeres jóvenes estudiantes y solteras— permitió que, como narré en el interludio, ella tuviera la paciencia de explicarme algunos aspectos epistemológicos de la práctica de hacer tortillas que las mujeres mayores a ella ya tenían tan naturalizados que se les dificultaba distinguir o compartir conmigo; como las habilidades, significados o conocimientos que desarrollan con esta práctica. Pero, además, nuestra interacción en el video me mostró la relación entre estos aspectos epistemológicos y la construcción de la identidad de las mujeres nauas y ñá savì. Es labor del resto del capítulo profundizar en ello.

2.2 Identidad y cuerpo

La noción de identidad es ampliamente discutida y sobre todo cuestionada en su pertinencia para explicar la realidad social (Butler, 2002; Alcoff, 2003; Stuart, 2003). En mi caso, la concibo desde un punto de vista estratégico y posicional; es decir, no como una categoría dada, determinada y generalizable, sino como una noción clave —analítica y política— situada históricamente y construida en el terreno de la acción, de la práctica (Alcoff, 1989; Stuart, 2003; Rosales, 2010).

⁸³ Me refiero a una “reflexión colectiva” ya que el proceso reflexivo se dio, en gran medida, en mi interacción con las mujeres nauas y ñá savii, pero también con quienes me acompañaron en las estancias, con las compañeras/os de la academia o con compañeras/os de la BMACM con quienes compartí mis observaciones y reflexioné continuamente. Este proceso también incluyó mi reflexión analítica con la literatura, y comprendió distintos momentos de codificación del trabajo de campo y de la literatura.

En ese sentido, la noción de identidad nunca es singular, es pluridimensional y está construida por múltiples identidades; la raza, la clase, la etnia, el género son algunas de las dimensiones que la componen, y éstas adquieren sentido una vez situadas a un contexto específico (Giménez, 1993; Viveros, 2016).

Las identidades, al ser construidas en las prácticas, están restringidas social, cultural y materialmente y, por lo mismo, son inteligibles únicamente si pensamos en sujetas encarnadas. Es decir, en sujetas con cuerpos. Cuerpos que importan, no porque sean la causa que determina quiénes somos y lo que hacemos, sino porque los vivimos como materiales: como sujetas que establecemos relaciones corporeizadas con nosotras mismas y con nuestro entorno a través de percepciones, sensaciones, conocimientos, normas, valores que van configurando nuestras prácticas de maneras específicas (Colebrook, 2008, p. 68). Estas observaciones, por ejemplo, comprenden a mi propia práctica ya que, como expuse anteriormente, mi cuerpo, mi condición de clase, mi género, participó en la construcción de mi aproximación etnográfica.

Por ello, cuando analizo ciertos elementos que identifican y diferencian a una mujer en Zacatipa o Xalpatláhuac: aquellos *que hacen* a una mujer ser mujer naua o ñá savì, considero que en este *hacer*, la identidad y el cuerpo se constituyen como dos elementos que están en intra-acción continua.⁸⁴ En ese sentido, me refiero a identidades encarnadas, en las cuales participa un cuerpo que está en un incesante proceso de materialización; un cuerpo que es material, pero también social y cultural.

De tal forma, como punto de partida, considero la noción de identidad como un sitio, materialmente constreñido, pero nunca fijo ni acabado, siempre fluctuante que emerge de las distintas maneras en que nos identificamos y diferenciamos en las prácticas, con nosotras mismas y, a la vez, hacia el exterior: con las otras y los otros (Alcoff, 2003; Colebrook, 2008; Rosales, 2010; Serret, 2011). Para seguir inquiriendo en una caracterización de identidad, contextualizada a las experiencias de las mujeres nauas y ñá savì, es necesario regresar al video de Dulce.

⁸⁴ Lo cual no quiere decir que cuerpo e identidad sea lo mismo o que haya una relación de coherencia entre ellos. Por ejemplo, en el caso de la identidad de género, una persona que se identifica como mujer puede tener un cuerpo sexuado que se identifica socialmente con el de un hombre. Sin embargo, esto no implica que la construcción de su identidad se haga al margen de su materialidad, todo lo contrario, se está en constante tensión con ella.

El video de Dulce muestra que la práctica de hacer tortillas, comúnmente llamada “de moler”, en ambas comunidades, es reconocida como tal sólo si suceden dos cosas que implican una a la otra: si sabes hacerlas *con leña* y si sabes hacerlas *con tus manos* —sin utilizar una tortillera para moldear la masa—. He de ahí que sus amigas no consideren válida su práctica de moler —en sus palabras: “Le echen relajo”— por saber hacer tortillas únicamente con la tortillera y en la estufa de gas. En ese sentido, la práctica de moler se relaciona estrechamente con los cuerpos de las mujeres, especialmente con sus manos, con la leña y con la masa. Por ello, esta práctica forma parte de la práctica contextualizada del tlekuilli en Xalpatláhuac, o del nó'òn en Zacatipa.

La práctica de moler “llega a ser” (Pérez-Bustos, 2016) sólo cuando el cuerpo está preparado para ello: cuando puede manipular o incorporar al tlekuilli o al nó'òn en sus acciones (Mol y Law, 2004) —como Dulce lo mencionó en el video: cuando se sabe prender la leña, hacer las tortillas a mano, mantener el fuego prendido—; y la práctica falla cuando el contexto —por ejemplo, el tipo de estufa que se use— no les permite a las mujeres realizar las acciones en las que, con sus cuerpos, intra-actúan para materializar la leña. En ese sentido, el cuerpo en intra-acción, construye a la práctica de moler y, al mismo tiempo, emerge con ella (Barad, 1998; Mol, 2003).

Esta observación coincide con las reflexiones del capítulo anterior en las que señalé que la intra-acción de las mujeres con la leña en la práctica del tlekuilli/nó'òn produce cambios en los cuerpos de las mujeres: desde ceguera, tos, quemaduras, hasta diversos sentimientos y sensaciones. En el mismo tenor, en el inicio de este capítulo, expuse otras intra-acciones que componen a la práctica de moler: cuando las mujeres persignan las tortillas o las colocan de forma correcta para sentirse satisfechas después de comer. Ahora bien, el preámbulo que he dado sobre la conexión entre identidad y cuerpo, me permite explicar que estas intra-acciones forman parte de la construcción de las identidades de las mujeres en un sentido material, cultural y social. Esto debido a que, en esta práctica, se transforman sus cuerpos, sus emociones, sus conocimientos, sus sistemas axiológicos y otras formas sociales, materiales y culturales que las identifican y diferencian como mujeres nauas y ñá savì (Olivé, 1994).

En ese sentido, cada una de las prácticas —que analicé desde el capítulo anterior— con las cuales se articula el tlekuilli o el nó'òn, resultan ser en la acción un terreno simbólico

y material a partir del cual las mujeres construyen sus identidades y sus cuerpos; como es el caso de la práctica de moler. Así, distintas mujeres expresan que moler es parte de lo que las identifica: “Aquí lo que hacemos es la tortilla” (Carmen, nc, X, noviembre 2018); “A mí lo que me gusta es moler” (Chema, nc, X, marzo 2019); “Si quieres quedarte, tienes que aprender a moler, nosotras te enseñamos” (Emma, g, Z, enero 2019); “Moler es ley” (Dulce, nc, X, enero 2019); “Pues su coscorrón, va aprender a moler, se necesita saber moler. Si ella quiere casarse y si no sabe moler ahí viene su castigo de ella, no te van a tener como reina” (Sara, g, Z, enero 2019).

Estos extractos de conversaciones explicitan que la práctica de moler construye los elementos identitarios de las mujeres en interrelación con otras prácticas sociales, como el matrimonio. Asimismo, visibilizan que estos elementos no se eligen completamente: “se necesitan”, los “debes aprender”. Dulce lo menciona con mucha claridad: “Tienes que moler porque eso es lo que haces como mujer” (dc, X, enero 2019).

Al reconocer que las identidades *se construyen* en las prácticas podemos retomar las observaciones del capítulo anterior en donde planteé que éstas restringen los procesos de intra-acción; mas no los determinan (Barad, 1998). Por ello, como nuestro más adelante, las identidades tampoco están determinadas; emergen de procesos en continua transformación que entrelazan su carácter intencional con las restricciones que imponen las distintas posiciones, jerárquicas y de poder que ocupamos en las prácticas. Estas posiciones ocurren en relación con ciertas normas restrictivas y reguladoras de nuestras identidades y cuerpos (Rutherford, 1990; Stuart, 2003; Serret, 2016). Para entender qué tipo de restricciones operan en la construcción de las identidades de las mujeres nauas y ñá savì en la práctica de moler, es necesario explicar cómo se forma la familia en ambas comunidades.

2.3 La familia y las nueras⁸⁵

Tanto en Xalpatláhuac como en Zacatipa es difícil encontrar una familia conformada por madre, padre e hijas/os. Las mujeres viven en familias extensas y están compuestas por

⁸⁵ Este apartado lo he escrito basándome en la información compartida por las personas que participaron en la investigación, y en el caso de Xalpatláhuac también lo hice en apoyo de la tesis de Adelina Martínez (2007). Agradezco especialmente a Dulce, Carmen, Julia y Margarita de Xalpatláhuac; y a Martha, Sofia, Sara, Emma y Cristina de Zacatipa, quienes me compartieron con mucha paciencia la mayoría de los detalles con los cuales escribí estas líneas.

relaciones de parentesco distintas a las consanguíneas. En su mayoría se componen de un sistema patrilocal.⁸⁶ Por ello, en muchos casos, viven en casas dentro de casas. No obstante, el número de familias que “viven aparte” —con su pareja y/o sus hijas/os— se ha incrementado en las últimas décadas debido a la acumulación de capital económico por la intensa migración de hombres a los Estados Unidos que, entre otras cosas, permite que construyan su propia casa. Aunque si esto sucede, normalmente, construyen su casa a un lado de la familia del hombre.

No obstante, la falta de dinero no es el criterio principal por el cual las mujeres viven en una estructura patrilocal, esto responde a una larga costumbre o, como varias mujeres expresan: una “mala costumbre”; en la cual cuando la mujer “se junta” se *debe* mudar con la familia del novio. A continuación describo, a grandes rasgos, esta costumbre.⁸⁷

En ambas comunidades las mujeres suelen “juntarse” a temprana edad, actualmente entre los 13 y los 23 años. Cuando son menores de edad no pueden casarse por la iglesia o por el registro civil, pero sí realizan otro tipo de ceremonias que responden a una serie de prácticas étnicas y religiosas; una de ellas: la compostura. Esta práctica tiene sus inicios desde que se “pide” a las mujeres por parte de la familia del novio, quienes pueden contratar a un pedidor que se encarga de llevar a cabo todo el ritual de unión de la pareja. En Xalpatláhuac se nombra “sihuahla” (Martínez, 2007, p. 52), y en Zacatipa las mujeres comentan que al pedidor se le llama “taá xi ka'noon”, pero que es el “fiscal” quien se encarga de hacer la ceremonia. El pedidor tiene como una de sus labores ir a la casa de las mujeres a pedir permiso a sus padres para legitimar su unión. El proceso tiene una serie de normas en cuanto a la manera de hacerlo, lo que se lleva a las casas, quiénes participan y lo que se dice.⁸⁸ Aunque no es una práctica tan común como antes, sigue sucediendo. El abuelo de Dulce, por ejemplo, es un sihuahla y continuamente requieren de sus servicios.

⁸⁶ Por “patrilocal” me refiero a un sistema de convivencia en el cual se espera que las parejas recién formalizadas residan con, o cerca de, la familia del novio (Ramos, 2010, p. 57).

⁸⁷ Por ello, es común que las madres sean más frecuentadas o atendidas por sus nueras que por sus hijas; no sólo porque ya no viven juntas, ni cerca, sino porque muchas veces los esposos de sus hijas no dejan que las vayan a visitar con el argumento de que descuidan su hogar, a su suegra: “Dicen que si ya se casaron para qué tienen que ir a visitar a su mamá, si ya tienen su familia” (Margarita, dc, X, marzo 2019).

⁸⁸ Cabe señalar que esta celebración tiene sus especificidades en cada comunidad, por ejemplo, en Zacatipa el fiscal le entrega una “vara” a la pareja como símbolo de su unión. En el caso de Xalpatláhuac el sihuahla entrega agua ardiente y cigarros e interroga, aconseja y dialoga con los novios en náuatl y bendice la unión. Recomiendo consultar la tesis de Martínez (2007) quien hace unas maravillosas descripciones de éste y de otros rituales ceremoniales en la comunidad de Xalpatláhuac, Guerrero.

Ahora bien, es usual escuchar la expresión de que las mujeres se “venden” porque una de las tareas del pedidor es negociar con la familia de la novia “los derechos”: cuánto dinero, animales o comida la familia del novio está dispuesta a ofrecer a cambio de llevarse a la mujer. Hace unas décadas era común que las mujeres fueran “vendidas” a desconocidos. Esto sucedió con la mayoría de las mujeres mayores de cincuenta años que participan en la investigación, sin embargo, es una práctica que aún continúa. Algunas mujeres, entre 16 y 19 años, me comentan que han sido pedidas más de una vez por hombres que no conocen, pero que ellas se han negado. Antes quienes decidían sólo eran los padres.

La fiesta de la compostura también se realiza cuando las mujeres son mayores de edad, y además de esta fiesta la pareja puede decidir casarse por la iglesia y/o el registro civil. Actualmente la mayoría de las mujeres que se juntan o se casan son pedidas por parejas que han elegido. Sin embargo, sigue sucediendo que la familia de la novia pida cosas a cambio —regularmente cartones de cerveza, animales o dinero— por lo que la expresión de que fueron “vendidas” continúa usándose.

Diferentes mujeres nauas y ñá savì expresan que “la mala costumbre” de que te hayan vendido es que después te toca “pagar la deuda” con tus suegros. María, mujer ñá savì, es quien me ayuda a entender que “pagar la deuda” significa que las mujeres —las nueras— pasan a ser, de alguna forma, propiedad de la familia del novio. Esto justifica que en muchos casos ellas sean maltratadas. Un día, mientras estamos sentadas en unas sillitas en su patio, me platica que a ella la habían vendido a los 14 años (sin conocer a su posterior esposo) por 500 pesos y 14 guajolotes y que, por esta razón, había tenido que soportar que su familia política la lastimara emocionalmente y físicamente. Me expresa que cuando su hija se casó ella quería pedir dinero, pero que no lo hizo porque su hija le dijo que si ella la vendía entonces “le iba a dar el derecho a su esposo de que le hiciera cualquier cosa y no iba a poder hacer nada” (g, Z, enero 2019).

Así, una de las consecuencias de que las mujeres hayan sido “vendidas”, es que se vuelve una obligación rotunda que cumplan con ciertas tareas. Entre muchas de las actividades que las mujeres realizan, la tarea principal que asumen es atender las labores del

hogar: cuidar a las/os hijas/os, cocinar, lavar, limpiar; y, especialmente, como nueras deben incorporar la práctica de moler: “Lo que te toca hacer es moler” (Evelia, g, X, enero 2019).⁸⁹

Cristina —la mujer ñá savì a quien, como narré en el capítulo pasado, acompañamos a leñar— me comenta en una ocasión, mientras yo cargo a su bebé y ella muele, que se casó a los 20 años y, aunque su madre y padre “pidieron poco” por ella, la familia de su esposo lo usó para justificar sus malos tratos. Me comenta que cuando ella vivía con sus suegros, hace 10 años, no le gustaba moler porque “las nueras son las que hacen todo el quehacer” y en donde ella vivía compartía techo con más de 3 familias, por lo que a ella y a otras de las nueras les tocaba hacer de comer para más de 17 personas, dos veces al día. Me expresa que esto era muy cansado y que ella había “sufrido mucho” porque su mamá no le había enseñado a moler. Así, cuando ella llegó a casa de su suegra, la regañaban por no saber moler: “Me decían que para qué me había casado si no sabía nada de la cocina” (nc, Z, enero 2019).

Asimismo, Margarita, me comparte que cuando fue vendida a los 14 años “sufría mucho” porque su suegro le pegaba con un palito en las manos si se equivocaba en algo al hacer las tortillas; le decía: “Tienes que aprender a moler, porque eres mujer, no hombre” (Margarita, dc, X, enero 2019).⁹⁰

De esta forma, cuando las mujeres son “vendidas” es más evidente una parte importante de la conformación de sus identidades, en tanto mujeres y esposas, se construye con la práctica de moler de formas que no parecen ser arbitrarias ni elegidas, sino que emergen a través de un proceso reiterado de la intra-acción de las mujeres con elementos particulares del medio contextual en el que viven. Este contexto está formado por valores, significados, normas patriarcales⁹¹ que restringen qué identifica a las mujeres en cada

⁸⁹ Aunque en mi caso no salió a tema, Martínez relata en su investigación que en Xalpatláhuac “hace mucho tiempo [...] el ombligo de las niñas era enterrado junto al fogón para que aprendieran a hacer bien las tortillas (2007, p. 90)”. Después menciona que esto ya no ocurre actualmente pero que “las labores asignadas por diferencia sexual de rol a cada uno de ellos continúan asumiéndolas tradicionalmente.” (2007, p. 90).

⁹⁰ Cabe señalar que, hasta donde pude conocer, en el caso de estas comunidades, el ser mujer u hombre está asociado a ciertas características físico-biológicas que se perciben como naturales. De tal forma que, en tanto “naturales”, éstas delimitan los espacios del ser, pensar y actuar (Rosales, 2010, p. 233).

⁹¹ Aunque autoras como Butler (2007) y Serret (2016) se refieren sólo a normas de género, en mi caso hablo de “normas patriarcales” para referirme a aquella serie de prescripciones sociales, culturales y materiales que tienden a institucionalizar o naturalizar el sexismo, la discriminación de género, el dominio y la opresión sobre las mujeres (Hartmann, 1976; Hooks, 2014; Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019;). Estas normas, coincido con Hartmann, se pueden relacionar con los siguientes elementos: el matrimonio heterosexual (y la consiguiente discriminación sobre otras orientaciones sexuales); la crianza de los hijos y el trabajo doméstico a cargo de la mujer; la dependencia de la mujer con respecto al hombre; el Estado y numerosas instituciones basadas en las relaciones sociales entre los hombres: deportes, sindicatos, profesiones, universidades, iglesias, cargos

comunidad: qué actitudes, conocimientos y habilidades corporales deben tener (Butler, 2007; Serret, 2016; Moreno y Torres, 2019); por ejemplo, la imposición de vivir con la familia del novio o la de aprender a moler.

En esta tesitura, es importante recordar que la práctica de moler se articula con las mujeres en un contexto donde prevalecen la marginación social y la explotación capitalista. Este contexto material, social y cultural también influye en que la práctica de moler forme parte de los elementos identitarios de las mujeres. Esto lo observo a mayor detalle cuando convivo con las mujeres en Zacatipa debido a que sus condiciones socioeconómicas son menores a las de Xalpatláhuac. Veamos uno de estos momentos:

Platico en el cuarto de lámina donde Sara y su madre Emma muelen en su nó'òn. Mientras hablamos noto que la sobrina de Sara, una niña de once años, escucha detrás de la puerta de madera. Estamos bromeando con que yo no sé moler. De pronto la sobrina nos interrumpe tímidamente: “Y si se muere tu mamá qué vas a hacer”. Ellas me dicen que la niña “ya prepara café; a veces ya junta lumbre; y ya muele” porque su mamá tiene que trabajar todo el día y casi nunca está en casa. “Ella tuvo que aprender solita, solita, de lo que ve; si no ¿cómo va a comer?”, me explican (dc, Z, 8 de enero 2019).

Esta experiencia posibilita comprender que las normas patriarcales en intersección con la clase, la etnia y la edad condicionan cómo se puede ser una mujer en un contexto específico (Viveros, 2016). Como la sobrina de Sara alude, moler no es una elección porque el contexto en el que viven no permite que las mujeres cuenten con suficientes recursos para costear otras opciones, como comprar tortillas, pero también porque, al igual que la leña, el maíz no lo compran, es parte de su vida cotidiana.⁹²

comunales, corporaciones y ejército (1976, p.15). Sin embargo, como explico más adelante, estos elementos han de ser examinados, cuestionados, contextualizados e historizados si se quiere comprender, sin pretensiones *salvacionistas* de un feminismo ahistórico, al capitalismo patriarcal. Es en sintonía con esta observación que más adelante analizo que las normas no determinan que el proceso de construcción de las identidades de las mujeres está moldeado siempre bajo un esquema de subordinación.

⁹² Por límites de extensión no me es posible exponer la relación que existe entre las mujeres y el maíz en la práctica de moler, sin embargo, es sumamente importante. En ambas comunidades se siembra maíz sólo para autoconsumo y se realizan diversas celebraciones, ofrendas y rituales en torno a él. En el caso de Zacatipa lo distinguen por géneros y ofrendan a la mazorca “hembra”, llamada “Savii cií”, para que tengan una buena cosecha. Así, hay mujeres que expresan que su cosecha es de “Savii cií de madre soltera” porque ellas son solteras (Sara, Z, dc, enero 2019). Asimismo, la mayoría comenta que les gusta moler porque pueden hacer tortillas de “su maíz natural”. En ese sentido, para un posterior estudio sería importante retomar la relación de las mujeres con el maíz en la práctica de moler como un elemento crucial en la construcción de sus identidades.

En ese sentido, aunque no me es posible ahondar en ello, es importante resaltar que los contextos y la serie de normas patriarcales que restringen a las mujeres para que cumplan ciertas expectativas culturales, como ser una nuera y/o aprender a moler, están internamente entrelazadas con prácticas comunales como la compostura, que a su vez también están imbricadas con distintas prácticas y contextos —diferenciados por la clase, el género, la etnia y la edad— que podemos compartir como mujeres. La marginación social, la desvalorización del trabajo doméstico, las prácticas judeo-cristianas, por ejemplo, son algunas de estas prácticas y contextos.

Sin embargo, para no construir una narrativa que coloque a las mujeres como víctimas de un patriarcado ahistórico o de las fuerzas del capital, y para evitar otras que naturalicen o idealicen las prácticas atribuidas a las mujeres, como la de moler, es importante reconocer que las experiencias del cuerpo y de la construcción identitaria son históricamente y contextualmente variables (Hernández, 2014; Pérez y Ortega, 2014; Segato, 2014; Ochoa, 2018). Es decir, no es lo mismo la experiencia de una mujer blanca, que la de una mujer mexicana y ciudadina como yo, que la de una mujer naua o que la de una mujer ñá savì. En ese sentido, si bien el patriarcado se puede pensar como una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma más o menos estable —en la mayor parte de los casos naturalizando el sexismo, la discriminación de género, el dominio y la opresión de las mujeres—, esta matriz tiene una historia interna (Hartmann, 1976; Ochoa, 2018). De tal forma, las normas patriarcales varían dependiendo el momento espacio-temporal. El patriarcado no es único ni ahistórico; han existido y existen diferentes regímenes de las relaciones sociales, culturales y materiales sexo-genéricas (Segato, 2014).⁹³

Al recuperar la dimensión histórica del patriarcado, relacionamos las prácticas que actualmente llamamos como “tradicionales” o de “usos y costumbres” con la historia colonial y el actual régimen capitalista. En el sentido en que, si bien ni el colonialismo ni el capitalismo instauran la subordinación de las mujeres, ambos establecen nuevas formas de

⁹³ Me refiero a relaciones sexo-genéricas para enfatizar que tanto el sexo —el cual suele remitir a la constitución físico-biológica (la diferenciación cromosómica/genital/gonadal) que se interpreta bajo las formas binarias macho-hembra—, como el género —que de manera normativa marca las categorías mayormente utilizadas de mujer o hombre con base en el sexo binario— (Ciccía, 2020) son construcciones materiales, sociales y culturales constreñidas por la historia y el contexto espacio temporal. Es decir, que tanto los factores físico-biológicos como las prácticas sociales de género están en continuo dinamismo; reordenándose de distintos modos social, cultural y materialmente (C. Martínez, 2019, p. 183). Si se requiere ahondar más en ello, recomiendo consultar: Alcoff, (2005), Fausto-Sterling (2006), Fraser (1997), C. Martínez (2019) y Ciccía (2020).

sexismo, consolidadas por estructuras institucionales que antes no existían, como la implementación de prácticas religiosas, del individualismo secular, del capitalismo industrial que refuerzan o reordenan las desigualdades entre los que, actualmente, reconocemos sexo-genéricamente como hombres y mujeres (Fraser, 1997; Hooks, 2014; Segato, 2014; Arruzza et al., 2019).⁹⁴ Por ello, muchas mujeres indígenas nos invitan a recordar que “la cultura no está definida en términos de tradición; por el contrario, es un producto de tendencias históricas” (Raya, 2006, p. 30).⁹⁵

Esto, en sintonía con otros estudios (Chamoux, 1992; Marrioni, 2003; Raya, 2006), me permite señalar lo incorrecto de concluir de manera reduccionista, como se considera desde “el marco del problema de la leña”, que la sustitución de prácticas como las de moler por otras prácticas contemporáneas que corresponden a grupos ajenos a estas comunidades eliminan las cargas de trabajo de las mujeres o las liberan de los roles de género. El caso del molino de máquina es ilustrador al respecto. Anteriormente, en ambas comunidades, se usaba el metate para moler el nixtamal y hacer las tortillas.⁹⁶ Cuando llegan los molinos de petróleo o los eléctricos las mujeres ahorran el tiempo en la preparación de la masa, sin embargo, esto no significa que tengan menos trabajo o mayor tiempo libre: “Antes te tenías que levantar a las 3 de la mañana para preparar el almuerzo, pero te quedabas nomás a moler o a cocinar; ahora es más trabajo, te da más tiempo de hacer cosas, como ir al campo. Te tienes que levantar tempranito a las 5 de la mañana, ir al molino, echar las tortillas, tu salsa, si ya está listo todo, vámonos pues” (Julia, g, X, 7 marzo 2019).

⁹⁴ Este es un tema que aún se debate al interior de las teorías feministas decoloniales y que forma parte de una larga reflexión que incorpora feministas latinoamericanas (indígenas y no indígenas) de diversas trayectorias, formaciones y activismos (Ochoa, 2018). En mi caso coincido con las distintas feministas y/o mujeres indígenas que muestran cómo, aunque la mayoría de las sociedades conocidas son patriarcales, las relaciones sexo-genéricas en las sociedades precoloniales no son las mismas que las actuales y, por ende, tampoco lo es la desigualdad asociada a ellas (Hartmann, 1976; Hooks, 2014; Segato, 2014; Ochoa, 2018; Arruzza et al., 2019). En ese sentido, autoras como Segato (2014) muestran que las desigualdades sexo-genéricas que hay en ciertas comunidades pre-coloniales, con la colonial modernidad —que incluye las distintas fases del capitalismo— se refuerzan, reorganizan o se instauran nuevas normas patriarcales desde dentro de las comunidades que mantienen “la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes” (Segato, 2014, p.78), lo cual reinventa la opresión y la desigualdad de las mujeres.

⁹⁵ Esta observación y la lectura es resultado de reflexiones dadas en el seminario: “Las mujeres indígenas como sujeto en las investigaciones sociales” (enero-junio 2019, CEICH-UNAM). Agradezco a todas las mujeres de distintos grupos indígenas que participaron en el seminario y que me hicieron cuestionar mis propios prejuicios sobre la “violencia en nombre de la tradición”.

⁹⁶ Esta es la razón por la cual el término de “moler” continúa usándose para referirse a la práctica de hacer tortillas. Asimismo, como expuse en el capítulo anterior, aunque actualmente el metate ya no se utiliza para moler el nixtamal, continúa siendo un elemento crucial en la cocina de las mujeres.

Como lo expresa Julia, el tiempo “ganado” al sustituir el metate se emplea para otras actividades que implican el mismo esfuerzo físico, y que las mujeres no necesariamente valoran como un suceso positivo. En ese sentido, la sustitución de la práctica de moler por cualquier otra práctica, no modifica automáticamente las condiciones de vida de las mujeres; ya que las prácticas no se pueden desasir de los contextos patriarcales y de marginación que han condicionado históricamente el actuar de las mujeres.

Ahora bien, las distintas normas patriarcales que son parte del proceso en que se construye la identidad de las mujeres, no son una serie de reglas explícitas que se *deben* cumplir invariablemente; son normas corporeizadas —implícitas— que moldean cuerpos y que consisten en crear diferencias entre mujeres y hombres. Además, esta normatividad está tan inextricablemente imbricada en las prácticas cotidianas que, aunque se pueda modificar con el tiempo, ordena la vida social de maneras en apariencia “legítimas”, “naturales” o “normales” que tienden a ser duraderas y comprometen las conductas de las mujeres para no correr el riesgo de ser evaluadas en función de esa normatividad (Moreno, 2011, p. 54).

Esto explica que, si bien muchas de las mujeres eligen a sus parejas, y sus familias no exigen “derechos” por ellas, las mujeres se hacen nueras, en muchos casos, bajo las mismas prácticas: viven en hogares patrilocales, realizan las actividades en el hogar como un apoyo para la familia del hombre y, especialmente, se hacen cargo de moler. Por ello, incluso las mujeres que cuestionan ciertas costumbres, también expresan: “Ya quiero tener mi familia, mis nueras” (Julia, dc, X, enero 2019).

Así, aunque solemos percibirnos como sujetas invariantes, con una identidad fija, aislada de las influencias externas; en realidad, al construirnos en las prácticas, nuestros procesos de identificación-diferenciación son completamente permeables a nuestro entorno. De tal forma, las identidades son más bien porosas, maleables e influidas por la percepción social (Serret, 2016, pp. 137–138).

Con esta complejidad de factores es que el sistema suegras-nueras y ciertas normas patriarcales son fundamentales en los procesos de intra-acción mediante los cuales las mujeres construyen sus identidades en la práctica de moler del tlekuilli o el nó'òn. Asimismo, al recordar que esta identidad es encarnada, podemos reconocer que los procesos de intra-acción construyen los cuerpos de las mujeres: éstos quedan marcados por enfermedades,

tristezas, cicatrices o heridas al quemarse o al ser golpeadas; pero también, como analizo a continuación, sus cuerpos se transforman con sensaciones de felicidad, de satisfacción.

Antes de pasar a ello, es importante retomar del capítulo anterior la relación de mutua constitución que existe entre los procesos agenciales de intra-acción y las prácticas. Esto explica que, a la vez que el sistema suegras-nueras conforma la práctica del *tlekuilli/nó'òn*, esta práctica también opera como uno de los factores que permiten que este sistema y las normas patriarcales permanezcan y, por lo mismo, que los procesos de intra-acción que constituyen a una mujer puedan reiterarse. La experiencia de Julia, mujer naua de 40 años — a quien, relaté en el primer capítulo, acompañé a leñar— permite comprender el carácter reiterativo de estos procesos.

Julia se juntó por decisión propia, su familia no pidió “derechos” por ella y, a diferencia de las experiencias que expuse anteriormente, ella recuerda el momento en que aprende a moler con mucha alegría. Ella aprende a los 12 años y desde ahí, menciona, es algo que prefiere y disfruta mucho hacer. Además, me comenta que sólo tuvo que aprender a hacer las salsas o la comida “a la manera” de su suegra, pero que ésta nunca la trató mal. Sin embargo, comparte con todas las mujeres el hecho de que, desde que se juntó, vive con su suegra. En aquel momento, Julia lleva casi 10 años sin su pareja porque él se fue del “otro lado”. Ella tiene su propia casa, pero comparte el mismo patio con su suegra, su cuñada y su concuña; quienes tienen su casa alrededor de la suya. Todos sus esposos residen en los Estados Unidos.

Aunque cada una tiene su casa, todas comparten una misma cocina: un mismo *tlekuilli*. Las tres tienen estufa de gas, pero se reúnen todos los días por la tarde a preparar de comer y a moler en la casa “principal”: la casa de Julia, la primera que se construyó. El *tlekuilli* que usan varía dependiendo de la época del año, puede ser una estufa de leña que tienen en un cuarto o un fogón que improvisan en el patio; en esos días utilizan un “tonel” —un bote de metal que adecuan para poner un comal— que está en la azotea. Julia valora de manera positiva que su suegra las reúna a ella, a su cuñada y su concuña porque de esta manera se pueden apoyar en las labores del hogar: “A veces una pone de su leña, otra muele, otra prepara la comida, otra lava trastes”, me explica. Me comenta que para su suegra “es importante” que así sea, les ha dicho varias veces: “Mientras yo viva todas tenemos que estar juntas” (Julia, dc, X, 2 de enero 2019).

La experiencia de Julia, que coincide con la de varias mujeres que participan en la investigación, muestra que la práctica del *tlekuilli* o el *nó'òn* crea la posibilidad de que las mujeres ritualicen⁹⁷ todo aquello que dice quiénes son, qué deben hacer y de dónde provienen. De tal forma, cada vez que las mujeres intra-actúan en la práctica de moler recuerdan y ponen en práctica las normas, los significados, conocimientos y valores que las hacen ser. Esto reafirma el sistema nueras-suegras y algunos de sus elementos identitarios; por ejemplo, que lo que las identifica y diferencia como mujeres es saber moler (Butler, 2007; Serret, 2011).

Además, estas experiencias permiten reconocer que, aunque la lógica bajo la que operan las normas patriarcales —en este caso aquellas que se relacionan con el sistema de parentesco— son mayoritariamente perpetuadas por hombres, esto no siempre ocurre de la misma manera. Esto debido a que son los procesos de intra-acción de las prácticas con los individuos, que en este caso pueden ser hombres o mujeres, los que permiten la reiteración continua de ciertos comportamientos, habilidades o hábitos que subordinan a las mujeres. Todo ello posibilita que también se ejerza poder y control entre mujeres (Hooks, 2014). No obstante, como analizo en los siguientes apartados, la práctica de moler no se da exclusivamente bajo un esquema de subordinación.

2.4 Sufrimiento y Placer

Comencé el apartado anterior con una serie de extractos de conversaciones en los cuales las mujeres *naua* y *ñá savì* expresan que la práctica de moler forma parte de aquello que las identifica como mujeres. A continuación, expuse que esta identidad se construye con los diversos procesos iterativos de intra-acción de las mujeres con ciertos significados, normas y valores que restringen las maneras en que se puede ser/hacer una mujer *naua* o *ñá savì*. Así, analicé que, aunque solemos tener una percepción de estabilidad de aquello que nos hace ser, las identidades se constituyen en las prácticas, no son fijas ni inalterables.

Sin embargo, esto no implica que las mujeres estén determinadas por la práctica de moler porque no son externas a ella, actúan con ella. Las mujeres tienen la capacidad de apropiarse esta práctica, de modificarla. En consecuencia, la construcción de sus identidades

⁹⁷ Retomo de Butler (2007, p.274) la noción de “ritualizar” como un ejercicio que exige una actuación reiterada, en la que se efectúan y experimentan una serie de significados ya determinados social, cultural y materialmente. Para un análisis más amplio de esta noción recomiendo consultar el artículo de Yébenes (2015).

no es un proceso autoconstruido que depende de la autopercepción, ni tampoco es un proceso determinado socialmente, sino se construye por un proceso de identificación y diferenciación que entrelaza a ambos aspectos (Giménez, 1993; Stuart, 2003; Serret, 2016). No obstante, este proceso sucede de maneras enredadas, fluidas e incongruentes.

Para esclarecer esta observación, regresemos a los momentos en que las mujeres me relatan cómo aprendieron a moler. La mayoría de las veces las mujeres, especialmente aquellas que han sido “vendidas”, me expresan sus experiencias con una mezcla de nostalgia, dolor, a veces resignación; pero más que nada me transmiten una lejanía a través de aquello que me cuentan, como si hablasen de una mujer que ya no son, de algo que ya no ocurre. Así, cuando conversamos del presente, esa misma práctica de moler ya no es motivo de sufrimiento, por el contrario, la mayoría se refiere a ella con orgullo, alegría o satisfacción: “Ahora me gusta moler, porque ya sé” (Cristina, dc, Z, enero 2019); “A mí me gusta moler, hacer mis tortillas” (Chema, dc, X, marzo 2019).

Esta aparente incoherencia revela que la condición de posibilidad de la constitución de las identidades radica en que las concibamos como idénticas a sí mismas, irrepitibles, estables; pero en realidad éstas no son fijas, son alterables y fluidas (Serret, 2011, p. 21). Así, las identidades pueden modificarse dependiendo de nuestras posiciones sociales en una o distintas prácticas —ya sea a lo largo del ciclo de vida o en los diferentes niveles sociales que ocupamos— y, dado que, tanto nuestras posiciones como las prácticas mismas pueden cambiar, también nuestras maneras de identificarnos con ellas lo hacen (Riquer, 1993, p. 60).

Una práctica que antes nos identificaba a través del dolor, del sufrimiento, ahora puede hacerlo a través del placer. Incluso podemos identificarnos mediante la coexistencia de ambas sensaciones. Así, en el caso de las mujeres nauas y ñá savì ocurre que, si ellas se posicionan como nueras se identifican con la práctica de moler mediante el dolor, el sufrimiento o, por otro lado, si se posicionan como suegras se identifican mediante el placer, el poder, la satisfacción.

Estos cambios en los procesos de identificación no son factores externos al actuar de las mujeres ni a su toma de decisiones: no sólo son efectos del contexto —y por ende tampoco de la dominación patriarcal— porque ellas tienen agencia en los procesos de intra-acción en los que construyen sus identidades. Las mujeres, mediante los procesos reiterativos de intra-acción, también pueden resignificar las prácticas y cambiar las maneras de identificarse con

ellas. Por ello, lugares de control *sobre* las mujeres, también pueden ser espacios de poder *de* las mujeres (Arias 1989 en Barbieri, 1992, p. 163). Para profundizar sobre esta reflexión, retomemos mi relación con Dulce.

Dos meses después del encuentro con Dulce que narré en el interludio, ella cambia su percepción acerca de la práctica de moler. Ese día, para mi sorpresa, cuando entro a su cocina, a diferencia de mi última experiencia, la veo moliendo en el tlekuilli. Recuerdo con mucha precisión que su mamá pasa cerca de mí y me dice entre risas: “Mira ya sabe moler, a ver si cuando se vaya otra vez no se le olvida”. Dulce tiene menos de un mes que ha regresado a su casa porque estudió en Tlapa⁹⁸ desde hace dos años. En aquel momento está de vacaciones. Ese día nos vemos rápidamente y no platicamos mucho, pero al día siguiente, mientras sus papás están en una asamblea de pueblo, nos sentamos en el piso cerca de una puerta a conversar:

—Antes me gustaba más moler en la de gas, pero ahorita ya no porque ya sé — expresa Dulce.

—¿Qué es lo que te gusta de moler? — le pregunto.

—Que no es difícil. Al principio poner la lumbre sí se me complicaba, pero practicando, practicando aprendí. Ahora ya puedo. Muelo dos cubetas de un litro de masa en menos de una hora. Mis tortillas salen así chicas —me explica moviendo sus manos—, pero si practico me van a salir más grandes —agrega con orgullo. (g, X, 20 de enero 2019).

Al igual que Dulce, otras mujeres describen las experiencias que demuestran que ya saben moler como aquellas que cambian su relación con la masa, con la leña. Por ejemplo, Cristina, cuando comenta que no le gustaba moler porque tenía que hacerlo para muchas personas, agrega al final que “ahora sí” ya le gusta moler; “Porque ya sé”, me menciona varias veces. Su satisfacción al moler es algo a lo que no necesita ponerle palabras, yo lo observo. Cuando Cristina entra a la cocina la hace suya, tiene el control sobre todo lo que sucede, sabe resolver cualquier problema que se le presenta: arreglar una tortilla que se rompe —“No te preocupes, ahorita la arreglamos”, me expresa en alguna ocasión—, tizar correctamente el fuego,

⁹⁸ Tlapa de Comonfort es un municipio de Guerrero que queda a una hora aproximadamente de la comunidad de Xalpatláhuac. Destaca por ser una localidad mucho más urbanizada, que cuenta con una mayor diversidad de instituciones educativas, centros de salud, y espacios laborales. Así, las/os jóvenes suelen irse a trabajar o a continuar sus estudios a este municipio.

aprovechar la leña lo mejor posible; hacer rendir la masa. Durante varias ocasiones, mientras yo le ayudo a moler, ella me hace sentir que le complace y le da orgullo saber hacer las cosas a su manera. “A mí me gusta más el [nixtamal] amarillo porque, aunque es tardado en cocerse, tiene un saborcito y olorcito bonito”, me expresa mientras me enseña cómo prepara el nixtamal para que la masa no le quede “xanuda” —chiclosa y con maíces que no se desintegran bien—.

Cuando Cristina, Dulce y otras mujeres me comparten por qué les gusta moler siempre involucran mucho su cuerpo. Me hablan de lo que perciben o sienten, dibujan con sus manos los tamaños de las tortillas, las mueven para explicarme cómo voltearlas, cómo mezclar la masa, o cómo persignar la primera tortilla.

En el interludio etnográfico, con la experiencia de Dulce, narré algunas de estas acciones corporeizadas de la práctica de moler. Sin embargo, cuando regreso a verla y ella me explica que ahora ya prefiere moler con leña, hay un momento que compartimos entre risas que hace más evidente el carácter corporeizado de esta práctica:

Lo que me gusta [de moler] es cuando empiezas, porque... luego estoy moliendo y se me pega, y luego le estoy tratando de pegar y se rompe, y la vuelvo a hacer; y así, es como que juego con la masa. Bueno más bien juego con la masa porque luego mi mamá me dice “ya terminaste” y le digo “no” y me dice “nomás te la pasas jugando”; y le sigo haciendo y juego con la masa. Eso es lo que me gusta: jugar con la masa. (g, X, 20 de enero 2019).

Esta experiencia permite identificar que uno de los factores para que la práctica de moler sea tan cambiante —al pasar de ser dolorosa, llevadera o fatigosa; a gratificante, placentera o alegre— es que las mujeres en el proceso de intra-acción con la masa, con la leña desarrollan una serie de sensaciones, emociones, habilidades y conocimientos corporeizados en los cuales vuelven a la tortilla *su* tortilla, al nixtamal *su* nixtamal y a la práctica de moler *su* práctica.

En ese tenor, retomo de Muñiz que las prácticas material-socio-culturales, como la de moler, también se construyen por su intencionalidad, porque ponen en juego la agencia de las sujetas en su historicidad. En ellas las mujeres experimentan, desarrollan nuevas destrezas o conocimientos, obtienen una utilidad o provecho, tienen sensaciones y emociones, toman decisiones, aprenden (2018, p. 290).

Estas características de la práctica de moler enfatizan su carácter iterable ya que, como expuse en el capítulo anterior, en su repetición esta práctica es alterable, las mujeres la pueden resignificar y, debido al carácter de mutua constitución entre las prácticas y los procesos agenciales de intra-acción que las producen, con ello también las mujeres se pueden re-identificar con la práctica de moler.

Además de la importancia que tiene el desarrollo de habilidades y conocimientos en los procesos de intra-acción en la práctica de moler, las relaciones sociales que se producen en esta práctica son esenciales para resignificarla o cambiarla y para que las mujeres se identifiquen distintamente con ella. Regresemos a la conversación con Dulce para analizarlo.

Después de que Dulce me comenta que le gusta jugar con la masa, le pregunto si ella cree que a todas las mujeres les gusta moler; me contesta que no, porque es “rara la vez que una señora le gusta moler, lo hace por obligación, porque si no, no comen”. Su respuesta llama mi atención ya que ella me expresó anteriormente que sí le gusta moler, así que decido agregar: “¿Tú crees que a tu mamá le gusta?”. A lo que me responde en su tono juguetón característico:

A mí mamá tal vez sí, porque luego así la hacen enojar en su escuela. Te voy a poner un ejemplo. Que llega bien molesta y me dice: “¿Ya moliste?”. Le digo que no; y que agarra y me dice: “Yo muelo” y yo: “Ajá”. Y cuando está enojada se me hace divertido a mí porque luego, supuestamente, está moliendo y al momento de echar la tortilla la echa y la levanta — me dice riendo mientras hace gestos y simula que voltea la tortilla con una mano, apurada y enojada—. Entonces le digo: “Se levanta con las dos” y dice: “Por eso” y ya entonces yo voy y le ayudo y la volteo; pero le digo jugando: “Pues echa otro” y dice: “Pues no ves que apenas lo estoy haciendo” y le digo: “Pus apúrate”, y ya lo hace. Luego le digo: “Esa te quedó muy gruesa” y le voy echando relajo, y se empieza a reír. (g, X, 20 enero 2019).

Las distintas respuestas de Dulce exponen que la práctica de moler es una práctica de obediencia, de dolor, pero también de complicidad, de apoyo, de convivencia, de juego. El cuerpo —mediante sensaciones, emociones, habilidades, gestos, actitudes— participa activamente para resignificar esta práctica y para que las mujeres se la puedan apropiar. Como ella bien resume al final de su historia: “Cuando molemos y está de malas hago que se ponga de buenas, eso es lo que le gusta a mí mamá de moler” (g, X, 20 enero 2019).

Lo que expresa Dulce también visibiliza que la práctica de moler ocurre usualmente en un espacio colectivo y sólo de mujeres. Los hombres, por lo regular, no participan; no sólo porque en su mayoría les desagrada o porque no deban hacerlo —según las normas implícitas sexo-genéricas—, también porque las mujeres muchas veces lo desaprueban. Así, aunque las mujeres se quejan conmigo de que “la mayoría de los hombres no hacen nada, nada más se van a sentar” (Teófila, g, X, 16 enero 2019), en la práctica sucede que cuando las intentan ayudar los quitan y dicen cosas como: “Ese es mi trabajo”. Asimismo, cuando yo les pregunto si les gustaría que les ayuden moler, responden: “Quién sabe... como que no” (Teófila, v, X, enero 2019); “En la cocina quizá, pero en eso de moler como que no, porque siento que va a arruinar las tortillas” (Marisol, g, X, enero 2019).



Imagen 14. Momentos. En la fotografía superior, Marta me muestra cómo hacer una tortilla en la palma de su mano (sin golpearla en la mesa sobre el plástico). En la fotografía de inferior está Dulce aprendiendo con su abuela a cocinar.

En ese sentido, retomo de Iris Young que las mujeres se apropian de la práctica de moler creando un espacio confinado y cerrado en torno suyo, por lo menos en parte, en el que proyectan un área en donde pueden existir como sujetas libres (1990, p. 143). Además, como el hombre no está presente, la práctica de moler genera un espacio íntimo de convivencia, de complicidad, de diálogo entre mujeres. En este espacio las mujeres aprenden, desarrollan habilidades, significados, conocimientos: producen cultura. Mi investigación también es resultado de este espacio. Durante mi convivencia yo siempre busco que la interacción con las mujeres ocurra mientras ellas muelen o molemos, porque es cuando yo percibo que podemos hablar de forma más fluida, detallada o reflexiva.

En consecuencia, todas las experiencias que he analizado permiten comprender que la práctica de moler produce espacios de poder y convivencia en los que confluyen esquemas de dominación, de equidad y complicidad. Para seguir reflexionando sobre ello es necesario hacer una breve recapitulación que permita poner esta observación en perspectiva y hacer las conclusiones pertinentes.

2.5 Apropiar la incoherencia

A lo largo del capítulo expuse diversas experiencias de mujeres nauas y ñá savì que visibilizan que la construcción de sus identidades ocurre mediante la coexistencia de distintas maneras de identificarse o diferenciarse con la práctica de moler: a través del dolor, del placer, del juego, de la resignación. Asimismo, analicé que, dentro de los procesos de identificación, las mujeres ocupan distintas posiciones de subordinación, de control o autoridad. Esto plantea que la práctica de moler se reitera de forma ambivalente entre la elección o la autoconstrucción y la imposición o la restricción.

De tal forma, la construcción de las identidades de las mujeres en la práctica de moler, no está únicamente determinada por esquemas fijos de dominación masculina; genera momentos, y ocurre en espacios en apariencia contradictorios en los que la mujer es oprimida, pero también oprime. Espacios en los cuales la mujer naua y ñá savì se ve subordinada; sin embargo, en ellos también se apropia de la práctica de moler; forja espacios de poder, de complicidad, de creación de cultura. Así, aunque la identidad en apariencia es estable, única, invariable, en realidad es internamente incoherente, muchas veces autocontradictoria, ambigua y fluida (De Lauretis, 1994; Serret, 2016).

En esa tesitura, no todas las mujeres asumen o se apropian de la práctica de moler reproduciendo el sistema suegras-nueras o las normas patriarcales; algunas mujeres también resignifican esta práctica—incluso para no identificarse con ella— y cuestionan o modifican el sistema de parentesco. Por ejemplo, la misma Julia que valora como una práctica positiva el que su suegra las reúna para moler, conforme avanza esa misma práctica lo cuestiona: “A veces no pienso igual [...] que tengamos que estar todas juntas porque no hay espacios para platicar con mis hijos de sus problemas”, me comenta. Asimismo, me expresa que a ella le gustaría “vivir aparte” y que ha acordado con su hijo que cuando él se junte no le va a pedir que viva con ella. Incluso, menciona que si su nuera no sabe moler ella le va a enseñar, pero que, si no su nuera no quiere, tampoco la va a obligar: “La dejaría hacer otra cosa”. Así, su hija Esmeralda de 17 años tiene otra experiencia con la práctica de moler, no es algo que le interese mucho ni con lo cual se identifique, por el contrario, es algo con lo cual ella se diferencia. Ella decidió estudiar estilismo y trabaja actualmente en la Ciudad de México.

De manera similar, Dulce, se relaciona diferente con la práctica de moler, me dice que a ella le gusta estar sola, que no tiene planes de juntarse y que quiere seguir estudiando. En una ocasión me comenta que, si ella se llegara a casar algún día, preferiría vivir aparte y le gustaría tener una relación de mutuo apoyo: "como mis papás, que nos vayamos ayudando" (g, X, 20 de enero 2019).

Al igual que con Julia, Dulce y Esmeralda, converso con otras mujeres que transforman su relación con la práctica de moler de maneras en las que su agencia es innegable en la construcción de sus identidades. Sin embargo, en su mayoría son mujeres que han tenido la oportunidad de estudiar, trabajar o que tienen un nivel socioeconómico superior al promedio en sus comunidades. La mayoría de las mujeres se identifican con la práctica de moler mediante un proceso, en constante tensión, que ha sido elegido y a la vez impuesto. Empero, esto no implica que las mujeres asuman de la misma manera la práctica de moler, aceptándola sin cuestionamientos o sin realizar cambios en ella. Así, ocurre que mujeres como Cristina, al separarse de sus esposos porque sus familias políticas las maltratan, se reencuentran con la práctica de moler y se apropian de ella de una forma distinta. Estos cambios impactan en las nuevas generaciones. Como ocurre con Julia y Esmeralda, en el caso de Cristina, sus hijas también aprenden de ella y transforman sus prácticas o su manera

de pensar. En una ocasión Luz, su hija de 9 años, me comenta: “Yo no quiero tener hijos, quiero ser libre como mi mamá” (nc, Z, 15 de febrero 2020).

Si bien las experiencias de estas mujeres jóvenes nauas o ñá savì —como Esmeralda, Cristina o Dulce— son minoritarias en las comunidades donde hice la investigación y ocurren en escenarios donde a las mujeres a veces las excluyen o discriminan, son significativas porque muestran que existen diversas maneras en que las mujeres pueden reapropiarse de la práctica de moler, inclusive para decidir no incorporar aspectos de esta práctica con los que difieren.

En ese sentido, aunque la práctica de moler sucede con un contexto en constante movimiento, que restringe las maneras en cómo se hace una mujer ñá savì o naua, este contexto no determina su identidad porque ésta —al igual que el cuerpo, aunque quizá en un sentido más evidente— es una construcción variable, inestable que se establece de forma no arbitraria con su participación en las mismas prácticas (Alcoff, 1989; Stuart, 2003; Serret, 2016).

Por ello, como he analizado, el proceso mediante el cual las mujeres se identifican con la práctica de moler del tlekuilli y el nó'òn no se puede reducir a un análisis burdo de subordinación u opresión o, por otro lado, a uno de equidad o emancipación; es más bien un proceso enredado, cambiante, fluido e internamente incoherente, en constante re-invencción.

Al asumir esta complejidad se reconoce que las mujeres son agentes intencionales que —aunque constreñidas por elementos estructurales— en la reiteración de los procesos de intra-acción que constituyen a la práctica de moler, tienen la posibilidad de alterarla y de transformar su manera de identificarse y diferenciarse con ella, lo cual permite que se reconstruyan los posibles significados de lo que es ser una mujer naua o ñá savì. Es decir, la posición de las mujeres en la práctica de moler es contextual, depende del momento de su vida en el que se encuentren y, además, puede ser activamente usada como un espacio desde el cual transformar esta práctica (Alcoff, 1989; Barad, 1998).

Ahora bien, con este capítulo integré al análisis que, para desplazarme del “marco del problema de la leña” además de requerir enfoques filosóficos que reconocieran la dimensión ontológica de las prácticas del tlekuilli y el nó'òn —tema de estudio del capítulo uno—; también necesité modificar mi práctica metodológica e incluir al cuerpo —mío y de las participantes— en la investigación.

Esta modificación teórico-metodológica permitió mostrar algunas maneras en las que las mujeres nauas y ñaá en intra-acción con la práctica del tlekuilli/nó'òn construyen sus identidades y sus cuerpos en tanto mujeres y esposas. Sin embargo, como analicé, esta construcción identitaria sucede de maneras contradictorias, fluidas y cambiantes. Para comprender la interrelación de la leña con las mujeres nauas y ñá savì, desde una mirada distinta a la del “marco del problema de la leña”, necesitamos apropiarnos de esta incoherencia y reconocer que las mujeres son agentes sociales, materiales y culturales que —en intra-acción con la leña, su contexto y su historia— viven opresión, sufrimiento, placer, poder; transforman sus cuerpos; construyen conocimientos y crean cultura. En consecuencia, los cambios en la práctica del tlekuilli o el nó'òn tienen implicaciones materiales, sociales y culturales que trastocan directamente el entorno de las mujeres, pero también a sus identidades y a sus cuerpos.

Para continuar estudiando la interrelación de la leña y las mujeres nauas y ñá savì, en el siguiente capítulo analizo la práctica del tlekuilli/nó'òn desde una mirada más amplia que muestra cómo esta práctica se articula con otras prácticas colectivas que son parte de la vida comunitaria.

Capítulo 3.

Prácticas comunales y formas de vida

Las mujeres nos mostraron que cada gota de agua es importante, que a cada grano de maíz hay que darle su valor, porque cada uno de ellos es lo que hace posible a todos.

Barbara, 8 de febrero del 2020.

Conversación personal.



Imagen 15. Tlachikometilia. Marzo 2019.

En este capítulo continúo explorando los horizontes que una perspectiva centrada en las prácticas material-socio-culturales puede aportar para comprender la relación entre la leña y las mujeres nauas y ñá savi. En este caso lo hago estudiando la práctica del tlekuilli y el nó'òn en su interrelación con otras prácticas comunales que ocurren fuera del hogar y que son fundamentales en la forma de vida de las comunidades; específicamente analizo el caso de las prácticas de preparación de comida en el ritual comunal de las mayordomías. Mediante un interludio etnográfico que narra mi participación en uno de estos rituales, analizo cómo el tipo de exclusiones o inclusiones que acompañan a la práctica del tlekuilli o el nó'òn generan formas de vida que se reconfiguran continuamente. En este análisis, retomo las nociones desarrolladas en los dos capítulos anteriores de identidad, de agencia, de procesos iterativos de intra-acción; pero en este capítulo enfatizo su dimensión colectiva.

3.1. La práctica del tlekuilli y el nó'òn en las mayordomías⁹⁹

En el capítulo anterior analicé distintas experiencias empíricas de las mujeres nauas y ñá savi, especialmente basadas en historias personales o interfamiliares que mostraban cómo las mujeres construyen sus identidades en intra-acción con la práctica de moler del tlekuilli o el nó'òn mediante procesos incongruentes, cambiantes y permeables al entorno, mas no determinados por él. Por lo mismo, el énfasis del capítulo se orientó a un entorno construido desde los hogares: en el desarrollo de habilidades y conocimientos o en la creación de espacios de convivencia en el interior de las cocinas de las mujeres.

Dadas las características anteriores, desde ciertos enfoques de la teoría del género se consideraría que mi análisis distingue que la práctica del tlekuilli y el nó'òn ocurre en un entorno “privado” que se diferencia de un entorno “público-político” (Moore, 1991; Ramos, 2010). Esta categorización dicotómica, como menciona Ramos (2010, pp.41-42), es principalmente resultado de los enfoques de género que se basan en la división sexual del trabajo y que sostienen que el espacio doméstico familiar constituye un ámbito “privado”, distinto del mundo externo, no valorado y que regularmente se asocia a las mujeres. Este espacio “privado” —plantean estos enfoques— se contraponen a un entorno o una esfera

⁹⁹ Este apartado lo he escrito basándome en la información compartida por las personas que participaron en la investigación, y en el caso de Xalpatláhuac también lo hice en apoyo de la tesis de Martínez (2007) y el Reglamento de Usos y Costumbres (2010). Agradezco especialmente a Evelia, Carmen, Julia, Margarita, Procoro de Xalpatláhuac; y a Martha, Sofía, Cristina, Emma, Sara y Paulina de Zacatipa, quienes me compartieron con mucha paciencia la mayoría de los detalles con los cuales escribí estas líneas.

“política-pública” que se constituye por las actividades más valoradas y de mayor prestigio de un grupo social dado, y cuyo control se le adjudica a los hombres (Ramos, 2010, pp.42-43).¹⁰⁰ Sin embargo, he decidido no apropiarme esta categorización ya que sus supuestos no recuperan a cabalidad mis experiencias en estas comunidades. Primero, porque —como analicé en el capítulo dos— la práctica de moler del tlekuilli y el nó'òn crea relaciones y espacios de poder de las mujeres que muestran que esta práctica también puede actuar como un lugar político desde el cual las mujeres se transforman. Segundo, porque la práctica de moler se construye en intra-acción con su entorno y, por lo mismo, ocurre en un espacio que desdibuja la división entre lo interno o lo “privado” y lo externo o lo “público”. Tercero, porque, como analizo a continuación, las mujeres también participan de prácticas comunales que, desde la categorización dicotómica, se consideran como “públicas-políticas”.

La práctica del tlekuilli y del nó'òn además de ocurrir en el interior de las cocinas de las mujeres, también es parte fundamental de la mayoría de los “rituales comunales”, tales como el recibimiento del año, la fiesta de los Fieles Difuntos, fiestas en torno a los santos, fiestas de cambios de autoridades, fiestas cívicas, rituales agrarios y augurales (Martínez, 2007, p. 95).¹⁰¹ En ese sentido, la práctica del tlekuilli y del nó'òn, también es una práctica comunal que varía dependiendo del ritual en que se lleve a cabo y, sobre todo, cambia en función de cada comunidad. Uno de los rituales comunales que pude observar en ambas comunidades y sobre el cual seguiré profundizando es la fiesta de las mayordomías de los santos.¹⁰²

¹⁰⁰ El artículo “Woman, Culture and Society: Theoretical Overview” de Rosaldo (1974) es una de las investigaciones más citadas para referirse a un enfoque de género que apropia esta categorización dicotómica, sin embargo, cabe aclarar que no todos los enfoques que reivindican la división sexual del trabajo reproducen la categorización dicotómica privado/público-político. Por ejemplo, el enfoque feminista planteado en “Feminism for the 99%: a manifiesto” (Arruzza et al., 2019) recupera los aportes de las teorías de la división sexual del trabajo y problematizan este tipo de dicotomías.

¹⁰¹ Retomo de Adelina Martínez (2007) la noción de “rituales comunales” para referirme a una serie de rituales públicos donde participan la mayoría de las y los integrantes de la comunidad para llevar a cabo *prácticas comunales* en las que ‘se celebra un “momento” o etapa importante de la vida del poblado. Los símbolos presentes en un ritual comunal [...] actúan como fuerza positiva en el momento en que la comunidad realiza el ritual’ (2007, p. 96). Como la autora agrega, tanto los símbolos presentes en el ritual como las acciones de los miembros de las comunidades en ellos, representan los intereses de la comunidad. Asimismo, estos rituales tienen la característica de realizarse en un tiempo definido, normalmente calendarizado y que el pueblo suele respetar (2007, pp. 90-96).

¹⁰² La figura del mayordomo existe en ambas comunidades y consiste de un nombramiento que da “la autoridad” cada año a diferentes miembros de la comunidad para hacerse cargo de una celebración asociada a un santo (Martínez, 2007, p.72). En el caso de Xalpatláhuac quien da los nombramientos es la autoridad moral (étnica): el Tlayakanqui y los señores principales —“hombres adultos, con mayor autoridad, que conocen las costumbres” (*Reglamento usos y costumbres*, 2010)—. Sin embargo, desde hace unos años hay pocos

Tanto en Xalpatláhuac como en Zacatipa, el asumir el cargo de una mayordomía de los santos y hacerse responsable de las labores asociadas a ella forma parte de las obligaciones que se adquieren al ser miembro de la comunidad. En el caso de Xalpatláhuac está explícitamente expresado en el *Reglamento de Usos y Costumbres* que “en caso de no hacerlo serán sancionados por sus mismos compañeros con cárcel” (2010). Aunque las mayordomías están reconocidas como un cargo para los hombres, el cual consiste en llevar a cabo distintas labores y prácticas, las mujeres también se encargan de una de las prácticas principales de la celebración: la preparación de grandes cantidades de comida y tortillas para los peregrinos, las autoridades, o para el pueblo en general. Las maneras en que las mujeres se organizan para esta preparación varían en cada comunidad.

En Zacatipa, al ser una comunidad pequeña, sólo hay “mayordomías de cofradía” que se van turnado entre los diferentes miembros de la comunidad. Se les nombra de esta forma porque para los gastos de la celebración, a los mayordomos se les da un dinero que “tienen que trabajar” todo el año previo a que les toque la fiesta. La mayoría de las veces la manera en que “se trabaja” es prestando dinero a la gente que lo necesita y al pasar un año se les cobra con intereses. Esos intereses son los que ocupan los mayordomos para los gastos de la celebración, y devuelven lo que les fue entregado al mayordomo del siguiente año.

Entre estos gastos los mayordomos compran reses y asumen los costos necesarios de la comida que se prepara para la celebración que les fue asignada. La preparación de comida es distinta dependiendo la fecha y, como ya mencioné, es una práctica que asumen las mujeres familiares de los mayordomos y los ayudantes en turno: “Los mayordomos son hombres, pero nosotras somos las que más trabajamos” (María, g, Z, enero 2019). Además de la comida, a las mujeres les toca preparar de 300 a 600 tortillas; “Cuando son muchas tortillas es mucho gasto y las mujeres no aguantamos estar ahí juntas, moler caliente, y por eso entre todas cooperamos.”, me explica Martha (g, Z, enero 2019). Así, existe la costumbre

nombramientos, es más común que las personas se propongan para ser mayordomos. En el caso de Zacatipa esto no ocurre; la autoridad oficial es el comisario y es quien designa a los mayordomos. En ambos casos, aquellos que son nombrados como mayordomos son encargados de todos los preparativos rumbo a las fiestas: dar dinero para las serenatas (cuetes), poner los animales que se van a matar, la leña, el agua y las tortillas. En Xalpatláhuac hay 26 mayordomos y en Zacatipa hay 12; a cada uno le corresponde una fecha de una fiesta distinta. Los mayordomos pueden ser dos si la fiesta es muy grande y también tienen ayudantes. En Zacatipa son tres ayudantes por mayordomo. En Xalpatláhuac la figura de los ayudantes se ha ido perdiendo porque el aumento del dinero acumulado por las remesas les posibilita a los hombres cubrir los gastos y ya no requieren de ayudantes. En general, los cargos de los mayordomos y los ayudantes son hombres, aunque en Xalpatláhuac desde hace unos años comenzaron a ser ocupados por mujeres.

*mano vuelta*¹⁰³ en la cual las mujeres les “piden de favor [a otras mujeres] que les ayuden con 50 o 100 tortillas, pero cuando esa persona lo necesite tú lo regresas” (Paulina, g, Z, enero 2019). La esposa del mayordomo se encarga de reunir las tortillas el día del festejo y las recalienta junto con otras mujeres en varios *nó'òn* que se construyen en la casa del mayordomo. El mismo día de la fiesta o desde el día anterior, las mujeres que son familiares y/o vecinas¹⁰⁴ del mayordomo recalientan las tortillas y preparan la comida para ofrecer de comer a los peregrinos y a todas las familias que tienen cargos en el pueblo —que son la mayoría de las personas de la comunidad—.

Además de la preparación de comida y tortillas el día de la fiesta del santo, una semana previa al festejo, cuando los mayordomos se reúnen con las autoridades para ver los preparativos de la celebración, se anuncia la fecha y hora de la reunión por la bocina de la iglesia —sistema de comunicación del pueblo— y las mujeres “con voluntad” (Cristina, nc, Z, enero 2019) de la comunidad preparan desde sus casas tortillas, compran algo de tomar y lo mandan con sus hijas a casa del mayordomo. En estas reuniones las mujeres de la familia del mayordomo prepararan atole o pozole. De tal forma, cuando las mujeres mandan su paquete, que consiste de cinco tortillas, carne o huevo, y dos cocas,¹⁰⁵ se les da a cambio en un traste la comida que hayan preparado. En mi estancia presencié uno de estos momentos:

Platico con Cristina en la cocina y noto que deja de hablar. Escucha atentamente un anuncio público en Tu'un Savi. Acto seguido comienza a hacer tortillas y huevo. Después escucho que manda a comprar a sus hijas dos cocas. Cristina les da una bolsa amarilla para que guarden todo. Las niñas se despiden de mí y se encaminan a la casa de la esposa del mayordomo. Una hora después, estamos comiendo el pozole que le mandan a cambio. Cuando Cristina me explica esta costumbre, me dice: “Así es aquí, si tú das, te dan” (dc, Z, enero 2019).

¹⁰³ El término *mano vuelta* no se usa explícitamente en las comunidades, sin embargo, lo utilizo para nombrar esta costumbre de “devolver el favor” ya que en general es un término que se emplea en la literatura para referirse aquellos “mecanismos de cooperación, colaboración y reciprocidad intracomunitarios [...] que se dan a nivel de personas y familias” en las comunidades indígenas (Gallardo, 2012).

¹⁰⁴ En Zacatipa, al ser una comunidad tan pequeña, casi todas las mujeres están emparentadas.

¹⁰⁵ Se dan cinco tortillas porque es una por cada hombre con cargo, y son dos mayordomos y tres ayudantes. Martha, mujer cuyo esposo ha sido mayordomo muchas veces, me comenta que antes no se daba coca, que la costumbre se hizo a partir de que una señora mandó dos refrescos para las esposas de los mayordomos porque decía que “se cansaban mucho” y “la gente vio y se quedó [la costumbre]” (g, Z, enero 2019).

En Xalpatláhuac sucede distinto. Al ser una comunidad más grande, se organizan de dos maneras: por mayordomías de barrios y por mayordomías de cofradía. Los que son nombrados por los “principales” y el “Tlayakanki” como mayordomos de cofradía tienen distintas obligaciones, entre ellas, proporcionar un banquete tradicional el 1º de septiembre de cada año a los señores principales para recibir a la nueva autoridad moral, realizar “serenatas”¹⁰⁶ y efectuar el “Tlachikometilia” durante la fiesta del santo que les haya sido asignada (*Reglamento usos y costumbres*, 2010). El Tlachikometilia, de forma parecida a como ocurre en Zacatipa, es un ritual comunal que consiste en preparar “un banquete de comida tradicional” (*Reglamento usos y costumbres*, 2010) una semana antes de que sea la fecha de la fiesta del santo.¹⁰⁷ El banquete se prepara para los mayordomos de otras fechas, principales, autoridades y para las mujeres que van a ayudar en la preparación de la comida. En el caso de los mayordomos de cofradía la fiesta principal que se les asigna es la patronal: la del Señor Santo Entierro, la cual se festeja el tercer y cuarto viernes de cuaresma. A la fiesta del tercer viernes —por ser la más grande del pueblo, incluso de esa región de la montaña— se le asignan 8 mayordomos, los cuales se reparten por cada día de la semana; en el caso del miércoles y el viernes hay dos mayordomos el mismo día. De tal forma, a las esposas de los mayordomos les toca preparar el almuerzo o la comida un día de la semana anterior a la fiesta. En este caso, a diferencia de lo que ocurre en Zacatipa, las mujeres se juntan para preparar en los tlekuilli la comida y moler en ese momento “en caliente”, las tortillas que se necesitan. La preparación de comida comienza desde el día anterior a la fecha en que tienen que servir el banquete. Las mujeres que asisten, regularmente, son familiares del mayordomo. Sin embargo, sólo puedes ir a ayudar si es que te han invitado. Cuando esto ocurre, tú tienes derecho a pedirle a las mujeres de la familia que te invitó que te ayuden a ti cuando tú lo necesites. Al igual que en Zacatipa, el gasto se absorbe por parte de la familia del mayordomo, para lo cual se utilizan las ganancias del dinero del Santo Patrón que se

¹⁰⁶ Los mayordomos deben tronar cuetes, a los cuales les llaman “serenatas”, en distintas fechas y horarios que corresponden al día que se les haya asignado su servicio para la fiesta patronal del Señor Santo Entierro. (*Reglamento usos y costumbres*, 2010).

¹⁰⁷ Empero, el Tlachikometilia se diferencia de lo que ocurre en Zacatipa porque requiere una mayor preparación, asiste más gente y las esposas de los mayordomos de cofradía asignados no vuelven a preparar comida el día de la fiesta del santo. En el caso de Zacatipa, si bien una semana previa a la fiesta del santo también se prepara comida, es el día del santo cuando se sirve el banquete más importante y en donde asiste más gente.

administró durante un año.¹⁰⁸ También hay mayordomías de cofradía para otras fechas, pero al ser de “menor rango” la cantidad de mayordomos designados y el dinero entregado es menor. No obstante, también se debe realizar el Tlachikometilia (*Reglamento usos y costumbres*, 2010).

En el caso de las mayordomías de barrio, los cargos no son nombrados por los principales, sino por las y los integrantes del barrio. Las mayordomías de barrio, a diferencia de las de cofradía, son cargos que sí asumen muchas mujeres. Estas mayordomías también tienen como parte de sus obligaciones preparar la comida para las fiestas, pero en este caso lo hacen para los peregrinos, bandas de viento, grupos musicales y el jaripeo. En el barrio las mujeres se organizan para reunir el dinero para la fiesta y ese mismo día se coordinan para preparar la comida: “Ese día por la mañanita, a las 8 de la mañana, se anuncia que las mujeres traigan sus tortillas —normalmente entre 50 y 100—. Llegan [a la casa del mayordomo] con la tortilla calentita y se ponen a preparar la comida. Después el hombre manda llamar a los peregrinos y ya se les da de comer” (Teófila, g, X, enero 2019).¹⁰⁹

Como he descrito, hay diferencias importantes en la manera de organizarse entre Xalpatláhuac y Zacatipa para la práctica de la preparación de la comida en las mayordomías. Esto depende de muchas variables: su población, su etnia, nivel socio-económico, su organización política, por nombrar algunas. Sin embargo, en ambas comunidades, realizar la práctica de preparar la comida y las tortillas es una labor constante. Hay al menos una vez al mes una mayordomía en la que las mujeres deben organizarse para esta práctica. A esto se le deben sumar las fechas de otras tantas celebraciones y rituales comunales en los cuales las mujeres también son las encargadas de preparar la comida y las tortillas. Por ello, lo que me interesa resaltar es que en ambas comunidades la preparación de comida que realizan las mujeres no es accesoria a las actividades de los rituales comunales, sino que es una de las prácticas más importantes que constituye al ritual mismo.

¹⁰⁸ Por ejemplo, para la fiesta más grande —la del tercer viernes— se les da a los mayordomos 100 mil pesos. Don Procoro, un señor que ha participado varias veces como mayordomo, me expresa que, desde que hay más dinero por las remesas, los hombres “agarran la mayordomía de negocio”, porque ponen “a trabajar” su propio dinero y por eso muchos hombres piden ser mayordomos; “Antes era más bonito porque sí se trabajaba el dinero, se compraban animales y se vendían, se organizaban eventos...”, me explica (g, X, enero 2019).

¹⁰⁹ Xalpatláhuac está dividida en ocho barrios. Para cada fiesta, los barrios se van rotando los días de la semana que les toca servir el almuerzo o la comida a los peregrinos que asisten a las fiestas y a la familia de las mujeres que van a ayudar.

De igual forma, la preparación de comida en los rituales comunales requiere de ciertas características materiales, sociales y culturales; entre ellas, necesita de la leña. Es impensable, incluso absurdo —como muchas mujeres me hacen saber— concebir que se puede realizar de otra manera. Cuando pregunto a las mujeres, tanto de Xalpatláhuac como de Zacatipa, si ellas consideran que se podría preparar la comida utilizando gas, me miran con cierto desconcierto y responden entre risas: “No, así cuándo se va a cocer”; “Te va a salir bien caro”; “No te caben las ollas”; “Cómo lo vas a poner”; “Así no se hace bien”.

En esa tesitura, la práctica del *tlekuilli* y el *nó'òn* —constituida principalmente por la leña en intra-acción con las mujeres— es uno de los pilares principales que constituyen y significan al ritual de las mayordomías. Asimismo, al recordar que el *tlekuilli/nó'òn* es un práctica material-socio-cultural, las características que la hacen ser, que la materializan y la diferencian de una parrilla de gas, intra-actúan con otros elementos materiales, sociales y culturales del contexto del cual forma parte. En este caso, la práctica del *tlekuilli* y del *nó'òn* en las mayordomías permite que se construyan y se ritualicen muchos de los elementos identitarios que distinguen a una mujer naua de una mujer ñá savì. Por ejemplo, como describí, una de las diferencias principales de la práctica del *tlekuilli* y del *nó'òn* en las mayordomías de los santos en cada comunidad, es la manera en que ocurre la *mano vuelta*, la cual, en Zacatipa, implica que la ayuda que tú brindaste al preparar tortillas, en otro momento te será retribuida. Las mujeres comentan que “es una cuenta muy grande deber tortillas” (Paulina, g, Z, enero 2019) porque, como explica Martha, “si pedimos que nos apoyen con muchas tortillas, cuando ellas tienen compromiso nosotras les tenemos que devolver” (nc, Z, enero 2019). En cambio, en Xalpatláhuac no hay “cuenta de tortillas” en las fiestas grandes, porque éstas las preparan las mujeres en el momento en que se reúnen, pero por lo mismo, la retribución estriba en ayudar a moler y preparar la comida a quien te ayudó a ti cuando te tocó la mayordomía. Por ello, las mujeres nauas suelen decir: “En Zacatipa bien grandes sus tortillas, pero frías; en mi pueblo, aunque más chicas, prefiero moler caliente” (g, Z, 2019).

En consecuencia, las mujeres con la práctica del *tlekuilli* y el *nó'òn*, van conformando su sentido de pertenencia étnica de acuerdo con ciertos elementos materiales, sociales y culturales compartidos, los cuales a su vez generan una distinción con las integrantes de otras comunidades étnicas. Esto permite hablar en términos de una identidad colectiva que se

construye con la práctica del tlekuilli y el nó'òn en la que se comparten ciertos valores, significados y conocimientos que afirman la adscripción de cada mujer a una etnia en particular (Pérez, 1991, p. 120). La noción de identidad colectiva enfatiza que los conocimientos, las normas y los valores involucrados en las acciones de las mujeres, son posibles en tanto ocurren en interrelación con los conocimientos, valores, normas y procedimientos usuales de evaluación que comparten con su comunidad (Olivé, 1994, p.75).

Estas primeras reflexiones reafirman que las prácticas material-socio-culturales trazan los límites de lo que es posible: permiten o impiden que ciertos elementos materiales, culturales y sociales tengan lugar. Como he expuesto hasta ahora, la práctica del tlekuilli y el nó'òn permite que se ritualicen ciertas costumbres como la *mano vuelta*; que se construyan identidades colectivas; y también, como las mujeres respondieron, esta práctica posibilita que la comida “se haga bien”, “que se cueza rápido”, “que la olla se pueda poner”. Sin embargo, para poder comprender mejor el porqué de estas respuestas y para ampliar el análisis con una puntada más fina que precise qué es lo que la práctica del tlekuilli y el nó'òn permite, qué excluye y cómo reconfigura su entorno, me parece necesario ir a la práctica misma. Por ello será momento de hacer un interludio etnográfico; mismo que he escrito ayudándome de mi diario de campo, fotografías, grabaciones de voz y videos que tomé con la cámara GoPro puesta en la pechera sobre mi cuerpo.



Interludio etnográfico: Un día...o dos de Tlachikometilia

Xalpatláhuac. 11 de marzo 2019.

Barbara y yo, desmañadas, esperamos a Chema. Salimos de la casa a eso de las 6:30 y, mientras caminamos sobre el jale, nos encontramos a cinco señoras que vienen de la casa a la que nos dirigimos. Las mujeres van cargando varias cubetas cubiertas hasta el tope de nixtamal por lo que después de un intercambio en nauatl entre Chema y ellas, cambiamos el rumbo. Las ayudamos y las acompañamos al molino más cercano. A esa hora la mayoría de las mujeres llevan su nixtamal a los molinos para preparar las tortillas del almuerzo, así que tenemos que esperar una media hora para nuestro turno. Al salir, entre todas nos repartimos

las cubetas con el nixtamal molido y nos encaminamos a la casa del mayordomo, en donde al día siguiente se realizará el almuerzo como parte de la tradición del Tlachikometilia, por la fiesta del tercer viernes de cuaresma.

Llegamos a un patio interior amplio en donde las mujeres en una esquina del patio colocan unas mesas largas de madera en las que se preparará la masa para las tortillas, y acomodan unas piedras para formar los tlekuilli donde se cocinarán más tarde. En el otro cuadrante del patio los hombres preparan uno de los cuatro marranos que se matarán para el pozole. Son pocos, pues para las festividades más grandes se matan hasta ocho o diez. Una vez acomodadas las mesas, prendido el fuego y colocados los comales, Barbara y yo, junto a unas diez mujeres más, comenzamos a moler. Cada una saca de su mandil un “nylon” (un trozo de plástico circular), recortado al tamaño al que acostumbran hacer sus tortillas. A Barbara y a mí nos prestan un plástico a cada una.

El patio en esos momentos se llena de una mezcla de sonidos que se producen con el golpeteo al unísono de unas veinte manos moldeando la masa sobre las mesas de madera y los chillidos penetrantes de los marranos que dejan su último aliento a unos pasos de nosotras. Mientras molemos, comienzan a llegar poco a poco más mujeres. Después de una hora ya somos el doble. Nos turnamos moliendo y levantando las tortillas de los tlekuilli. El patio se inunda de risas, chismes y pláticas en náuatl; algunas veces entrecruzadas por el español para que nosotras entendamos.

En lo que yo tomo fotografías y ayudo a pasar las tortillas recién salidas de los comales a los tanates donde se guardan, platico con las mujeres que esperan en la fila. Me cuentan que les gusta la costumbre de preparar la comida porque “aunque es trabajoso o cansado, te ayudas entre todas”. Bromean sobre las tortillas de ciertas mujeres: “Esa seguro es de Mary, está bien grande”. Se quejan, ríen, susurran, algunas bromean con que yo debo aprender a moler, que me conseguirán marido y me invitarán a moler con ellas.

Las mujeres se distribuyen por edades a lo largo del patio. Las más jóvenes molemos y levantamos las tortillas de los comales. Las mayores a nosotras se encargan de los preparativos de la comida, colocan en el patio unos cazos metálicos enormes; su tamaño me hace imaginar que yo puedo caber fácilmente en ellos. Las mujeres de mayor edad pasan a dar el visto bueno del nixtamal o la masa. Más tarde también serán las encargadas de probar que la sazón del mole y el cocido del maíz para el pozole sea el adecuado.

Cuando se termina de preparar la masa, las mujeres, primero, servimos a los hombres, y al final es nuestro turno de sentarnos a almorzar. Al terminar, ya somos alrededor de unas 40 mujeres repartidas en diferentes tareas. Unas limpian el nixtamal en una serie de pasos para que el pozole quede “limpiquito, limpiquito”: sin cáscara ni restos del color amarillo del nixtamal. Primero lo enjuagan en las *ikas*, luego lo pasan a cubetas y tinas más grandes llenas de agua y, al final, cuando el maíz ya está limpio, vacían el agua de las tinas y pasan el maíz con mucho cuidado a los cazos. Si un grano de maíz se cae, se recoge rápidamente, se limpia y se vuelve a echar a las tinas con agua.

Las mujeres que lavan el nixtamal en las *ikas* están a las afueras de la casa, agachadas en un pasillo abierto que se encuentra al borde de un pedazo de monte que se pinta de amarillo con el agua del nixtamal, y sobre el cual está construida la casa. Mientras una mujer agita con mucha fuerza una *ika*, unos granos de maíz resbalan hacia abajo sobre el monte. Una señora mayor, que observa a las mujeres a mi lado, baja con mucho cuidado por el monte, recoge los granos de maíz, los limpia con su mandil y regaña a la muchacha. “Al maíz hay que cuidarlo, hablarle con respeto”, me explican después unas señoras. Este comentario me hace ser consciente de que a pesar de que se preparan más de tres costales de maíz ni un solo grano se puede observar en el piso.

Momentos después, cuando pasamos el maíz limpio a los cazos donde se cocerá, una de las mujeres más grandes se levanta, se coloca cerca de uno de los cazos, toma un puño de maíz, lo persigna y se queda unos segundos murmurando unas palabras en *nauatl*. Me comentan que “le está hablando a los santitos”, que “pide que por favor alcance el pozole, que dé o se haga más”. El maíz comienza a caer en cascada dentro de los cazos que reposan sobre unos soportes metálicos, donde se colocan varios troncos de la leña “que mejor arde”. Me explican que la leña que permite una mejor combustión proviene de árboles de *tepehuaje* o *tehuistle* y que, de preferencia, deben ser troncos verdes y de un gran tamaño para que el maíz pueda cocerse toda la noche.¹¹⁰

¹¹⁰ En otra ocasión me explican que cuando la gente tiene su propio terreno trae los troncos de ahí, pero si esto no es posible se lo puedes comprar a alguien que sí sea dueño de alguno; y te cobran aproximadamente 500 pesos por cortar un árbol. También suele suceder que familiares o gente cercana te regala el árbol para la fiesta que te toque celebrar o que cuando se cae un árbol se corra la voz y “la gente va en camionetas rentadas a cortarlo y llevarse los troncos” (Manuela y Martín, dc, X, julio 2019).

Mientras terminamos de vaciar el maíz en los cazos, a unos pasos de nosotras, las mujeres mayores se sientan formando un círculo para limpiar el chile, le quitan la semilla y pelan los ajos sobre sus mandiles.



Imagen 16. Días de Tlachikometilia. Marzo 2019.

Unas horas después, las mujeres jóvenes muelen nuevamente para echar las tortillas para la comida. Se sigue la misma rutina del almuerzo, pero al finalizar llega una banda a

tocar música. Algunas mujeres se paran a bailar y nos invitan a mí y Barbara a bailar con ellas. Al terminar la última canción llega la hora de “llevar la flor” a la iglesia. Todas las personas de la casa formamos unas filas con nuestros ramos de gardenias blancas y amarillas. Nos colocamos detrás de dos hombres que cargan un arreglo de flores. Barbara y yo estamos unos pasos delante de la banda que nos acompaña. Recorremos el jale¹¹¹ a paso alegre y sereno, rodeadas de música y olor a copal. Cuando entramos al patio de la iglesia, el mayordomo de ese día y otros hombres empiezan “la serenata” y entramos entre tronidos. La familia del mayordomo pasa al frente del atrio a dejar las flores, y las mujeres y los hombres se distribuyen por la iglesia para rezar. Me explican que la tradición de “llevar la flor” se hace para pedir que todo salga bien al día siguiente que se ofrece de comer y a la semana próxima cuando el mayordomo se encarga de prender los castillos de cuetes, “así como en general se da gracias y se pide lo que necesites”.

Salimos de la iglesia alrededor de las 6 de la tarde. No regresamos a la casa donde se prepara la comida sino hasta al día siguiente, muy temprano por la mañana, para ayudar a servir el mole y el pozole que preparamos el día anterior. Llegamos a eso de las 6 de la mañana. Cerca de los cazos, que siguen bajo el fuego ardiente, hay varios petates de palma tendidos en el piso. Margarita, la mujer con la que dormimos es día, nos platica que en la noche las mujeres llevan su petate y su cobija para “quedarse a cuidar el pozole”. Nos dice que toda la noche las mujeres están despiertas, platicando y tejiendo sombreros de palma cerca del fuego para ver que el pozole se cueza bien; tiznan el fuego, cambian los leños, mueven la olla. Hay mujeres mayores a las que invitan, les dicen “veladoras de pozole” porque tienen el “don de cuidar el pozole para que no se espante”, de saber hablarle al kojkol, mover los leños y hacer todo lo necesario para que “rinda bien” al día siguiente. La abuela de Dulce, Juana —quien me platicó del kojkol en el capítulo uno— es una veladora de pozole.

En lo que algunas mujeres guardan los petates, las más jóvenes están apresuradas sirviendo en tuppens cilíndricos el pozole de uno de los cazos. Los tuppens serán para las familias de los ocho mayordomos de la fiesta del tercer viernes. A Barbara y a mí nos mandan con Chema a repartir varios de ellos. Cuando regresamos, las mujeres nos comentan que aprovechemos para almorzar antes de que lleguen las autoridades y los principales: más de

¹¹¹ El “jale” —*xali* en nauatl—, como expliqué en el capítulo uno, es el camino de arena que divide a la comunidad.

100 personas, conformados principalmente por las autoridades de la presidencia municipal, los Padres y las autoridades morales como el Tlayacaki y los mayordomos. Cuando llegan, ya estamos preparadas alrededor de 30 mujeres con unos platos de unicel rellenos de pozole con mole y comenzamos a servirlo.

Después de la comida llega nuevamente la banda y comienza la música. Las mujeres se paran a bailar y a tomar cerveza. Mujeres adultas y jóvenes agarran sus vestidos y bailan entre ellas; sólo alguno que otro hombre se levanta para bailar. Después de unas horas observo que Chema y otras mujeres entran al patio cargando nixtamal recién traído del molino. Nos informan que tenemos que ponernos a moler para “dar un taquito para que se les baje”. Barbara y yo ayudamos a cuatro mujeres, de entre unos 13 a 19 años de edad más la “tía Chema” a preparar las tortillas en dos tlekuilli que están en un cuarto oscuro muy cerca del patio. Mientras molemos, sudorosas, entre el calor y el humo, la esposa del mayordomo entra a apurarnos y se lleva las tortillas “porque la banda ya quiere comer”. Las mujeres se quejan susurrando en nauatl. Yo entiendo poco, así que pregunto y me explican que están molestas porque se llevaron casi todas las tortillas que estamos haciendo. “A nosotras qué nos va a tocar”, me comentan. Tía Chema nos dice que sí alcanza y nos hace señas para que agarremos tortillas. Todas comenzamos a hacernos unos taquitos con salsa y después de comer Barbara y yo nos despedimos. En el camino de regreso nos encontramos con la banda que acompaña a la familia del mayordomo que llevaba la flor, y que le toca servir el almuerzo al día siguiente.



He dedicado varios párrafos a este interludio para mostrar que la intra-acción de las mujeres nauas con la leña en la práctica del tlekuilli se entreteje con otra serie de relaciones y prácticas comunales de las cuales no se puede desasir: involucra el cuidado del maíz, al kojkol, a las mujeres desveladas tejiendo en sus petates, a la banda que acompaña a llevar la flor, a las risas y los bailes, a las mujeres que vienen y van para ayudar a moler. Así, para comprender la práctica del tlekuilli es necesario recordar que ésta una práctica que está inextricablemente embebida en el contexto con el cual emerge y a su vez constriñe ese mismo contexto:

posibilita que las intra-acciones que lo constituyen puedan reiterarse. Esta práctica, a su vez, restringe los procesos de construcción de las identidades de las mujeres, en su dimensión colectiva e individual.

Aunque, por los límites de extensión, sólo he podido narrar mi experiencia con la práctica del *tlekuilli* en Xalpatláhuac; en Zacatipa, con sus especificidades, la práctica del *nó'òn* en las mayordomías ocurre de manera similar: involucra una complejidad de agentes, específicos de su contexto, con los cuales el *nó'òn* actúa y a la vez se materializa. Además, en Zacatipa, el *nó'òn* es una práctica comunal fundamental en otros rituales, por ejemplo, en los que se realizan para pedir lluvia. A diferencia de Xalpatláhuac, los rituales de la lluvia están mucho más arraigados en la comunidad; la mayoría del pueblo sigue participando. No conozco una sola persona que no haya asistido a uno de ellos. El ritual tiene muchas prácticas y normas involucradas, pero entre todas ellas comprende la preparación de comida en los *nó'òn* como un elemento crucial. Mauricio, un hombre joven *tà savi* me comentó: “En la creencia a los ídolos [del ritual de la lluvia], hay que llevarles sus ofrendas, agua, refresco, huevos, aguardiente, cigarros, copal, flores. A todos se les da de comer. Va todo el pueblo. Se hace todo ahí, matan 2 chivos y los ayudantes del comisario llevan la tortilla” (g, Z, enero 2019); “El bien es de todos, le llaman al agua, nos toca parejo. No hay que olvidarlo, si ellos deciden no llover, no vamos a comer. Es bonito enseñarles a nuestros hijos ir al cerro”— agrega Paulina, su esposa— (g, Z, enero 2019).¹¹²

De tal forma, el interludio y esta experiencia en Zacatipa enfatizan en el análisis de los capítulos anteriores la dimensión colectiva de la práctica del *tlekuilli/nó'òn* al mostrar que, esta práctica también se materializa —“llega a ser” (Pérez-Bustos, 2016)— cuando sus características material-socio-culturales permiten que se lleven a cabo rituales comunales que son importantes en las comunidades y que también construyen la identidad colectiva de las mujeres *naua* o *ñá savi*. En ese sentido, el *tlekuilli* y el *nó'òn* encarnan una serie de elementos

¹¹² No obstante, cabe destacar que en Zacatipa, participan mucho más los hombres que las mujeres en el ritual de la pedida de la lluvia. En otras comunidades *nauas* como en Tlacotla —que está a 15 minutos caminando desde Zacatipa— hay mucha mayor participación de las mujeres; por ejemplo, Sofia y Cristina que viven más cerca de Tlacotla participan en sus rituales para pedir lluvia, y me comentan que les gusta mucho cómo hacen este ritual en Tlacotla porque hay más mujeres y todas se paran a bailar. En Xalpatláhuac también ocurre, pero como se realiza en los cerros participan menos personas; Martínez (2017) describe a profundidad como se lleva a cabo este ritual en Xalpatláhuac.

materiales, sociales y culturales que refieren no sólo a la vida de una mujer, sino a la forma de vida de una mujer en una comunidad en específico.

Cuando hablo de una “forma de vida”, lo hago en una tesitura wittgensteniana que recupera las observaciones de la historicidad y las restricciones de las prácticas: implica reconocer que la vida como la observamos y vivimos no es arbitraria; tiene ciertos patrones, regularidades, constreñimientos, que moldean formas características de ser y de hacer, de sentir, de intra-actuar (Pitkin, 1973; Barad, 2008). Así, la noción de “formas de vida” busca recuperar el sentido en que estas regularidades se entretajan en la existencia y actividad en la tierra (Pitkin, 1973, p. 132). Bajo esta observación, a continuación analizo algunas de las características del tlekuilli y el nó'òn que son parte de, y mantienen, algunas de estas formas de vida comunitarias.

3.2 Formas de vida y espacios de creación de cultura

Regresemos al interludio. Éste nos permite entender por qué las mujeres se ríen de mis preguntas sobre si podrían preparar la comida con un combustible como el gas. En su respuesta: “Así no se hace bien” está implícita una serie de elementos materiales, sociales y culturales que el gas excluye y que, por el contrario, el tlekuilli y el nó'òn incluyen en su materialidad. Uno de ellos se relaciona con la dimensión espacio-temporal.

El lugar y el tiempo cumplen un papel sustancial en la práctica de preparación de alimentos de los rituales comunales. Dependiendo del tipo de ritual que se esté festejando o conmemorando, el número de mujeres que se reúnen a preparar alimentos puede llegar a ser desde treinta hasta más de sesenta mujeres. Esto sólo se puede realizar en lugares que lo permitan. Como en el caso del interludio, estos rituales regularmente ocurren en patios amplios o sobre calles anchas. Esto implica que se cocine al aire libre, muchas veces alejada de las casas, en terrenos irregulares y sobre todo en espacios cambiantes: el lugar donde se prepara la comida varía dependiendo de la festividad e incluso del mayordomo que esté en turno. En el caso de Zacatipa, los rituales de lluvia requieren que la comida se prepare en terrenos distantes de donde es llevado a cabo el ritual. La práctica del tlekuilli o el nó'òn se ajusta perfectamente a todas estas condiciones, ya que en su forma más sencilla sólo requiere de acomodar unas piedras y en algunos casos de hacer una mezcla de lodo con agua. Las mujeres construyen el tlekuilli o el nó'òn rápidamente, pueden hacer cuantos quieran para

preparar grandes cantidades de comida, y su materialidad se ajusta al tipo de cazo, comal u olla que necesiten usar. Por ejemplo, para las mayordomías las mujeres utilizan comales mucho más grandes que los que usan diariamente y, por lo mismo, incluso algunas estufas ahorradoras de leña que sí utilizan en su vida cotidiana, las destruyen para las celebraciones puesto que no las pueden mover o porque, al tener un orificio con un tamaño determinado, sus comales no caben.

Además de su plasticidad, el *tlekuilli* y el *nó'òn*, al usar la leña, encarnan toda una serie de conocimientos, habilidades y significados con los cuales las mujeres han interactuado a lo largo de su vida. Las mujeres conocen la leña, el *tlekuilli/nó'òn*; lo respetan, lo sufren, lo gozan. Por lo mismo, cuando las mujeres mencionan que con leña “sí se cuece bien” no se refieren sólo a que la leña la utilicen para la *consecución eficiente de un fin* (Quintanilla, 1989), como podría ser mantener una combustión adecuada toda la noche mientras se cuece el pozole —característica que el gas teóricamente también podría hacer—, más bien, el uso del *tlekuilli* o del *nó'òn* procede de que las mujeres han aprendido a actuar en el mundo con ellos. En consecuencia, el *tlekuilli* y el *nó'òn* permite que las mujeres desarrollen o pongan en práctica ciertas habilidades, emociones, conocimientos corporeizados y otros elementos que, como revisé en el capítulo anterior, conforman parte de sus identidades. Empero, ahora puedo añadir que la práctica del *tlekuilli/nó'òn*, al ser una práctica comunal de muchos rituales en cada comunidad, permite que esta serie de elementos materiales, sociales y culturales no sólo se lleven a cabo, sino se amplíen, se recuerden, se afiancen. Asimismo, esta dimensión comunal de la práctica del *tlekuilli/nó'òn*, posibilita la construcción de la identidad colectiva de las mujeres en tanto integrantes de una comunidad étnica. Por ejemplo, en el interludio describí que la práctica del *tlekuilli* en el ritual del *Tlachikometilia* requiere de la distribución de tareas por edades. Las mujeres jóvenes ponen en práctica en este ritual —y muchas veces prueban— que saben moler o lavar el *nixtamal*; y aprenden o adquieren de las mujeres mayores otras habilidades, conocimientos, significados, valores que también forman parte de la práctica del *tlekuilli*, como preparar el mole, cuidar el maíz, hablarle al *kojkol* o aprender a tizar el fuego.

Por supuesto, en la práctica del *tlekuilli* en el *Tlachikometilia*, también se reiteran ciertos valores, reglas y normas patriarcales —con todas las especificidades que expuse en el capítulo dos—; por ejemplo, que son las mujeres las que sirven primero y comen al último,

que te excluyan o “te vean mal” si eres mujer naua o ñá savì y no sabes moler o, como en mi caso, que se enteren que eres soltera y te quieran buscar marido y enseñarte a moler.

En ese sentido, me parece importante retomar a Segato (2014) quien enfatiza en la necesidad de concebir que la transformación de las relaciones patriarcales requiere contemplar la dimensión colectiva de las prácticas y no sólo enfocarse en las mujeres como sujetas individuales, ya que, al dejar de lado el contexto comunitario y el colectivo de las mujeres como un todo frente a la jerarquía de poder del espacio colectivo de los hombres, provoca que —como vimos en el capítulo pasado con Dulce, Cristina o Esmeralda— la mayoría de las mujeres que transforman o resignifican prácticas como las de moler sean casos de personalidades destacadas que son criticadas en sus comunidades o que deciden irse a vivir fuera de ellas. Por ello, coincido con Segato (2014) en que resulta útil pensar en colectivo si es que las mujeres quieren resignificar sus prácticas en una actuación permanente en sus comunidades, como un grupo y no como sujetas aisladas (2014, p. 84).

En una tesitura similar, el incorporar la dimensión colectiva permite observar que la práctica del tlekuilli y el nó'òn posibilita y a la vez limita que ciertos espacios sociales se den. En el capítulo anterior analicé cómo esta práctica genera momentos ambivalentes de convivencia y sufrimiento; en el caso de la práctica del tlekuilli/nó'òn en los rituales comunales sucede algo similar, sin embargo, resulta mucho más evidente que ésta genera espacios colectivos de creación de cultura, de poder de las mujeres. Yo misma formé parte de varios ellos. La mayoría ocurrieron sin necesidad de una conversación. Los viví con el cuerpo. Miremos uno de estos momentos:

Estamos en la cocina de Martha ocho mujeres moliendo para otro de los días de la fiesta del tercer viernes. La cocina de Martha es un cuarto pequeño, semiabierto, ubicado en la azotea, techado y con una pared de ladrillos huecos. En el cuarto están dos tlekuilli y una pequeña mesita en donde tres mujeres tortean al mismo tiempo de manera coordinada. A su lado, yo ayudo a levantar las tortillas de los comales que nos hacen sudar y queman mis piernas. En ese ambiente una de ellas prende la radio para oír “la voz de la montaña”, estación dónde pasan canciones típicas de Guerrero. Volteo y la tía María —una señora de unos 70 años— comienza a bailar mientras levanta las tortillas de los comales. Me parece muy bello y busco mi cámara para tomar una foto, pero apenas consigo tomar una porque segundos después, las mujeres me dicen que yo también baile. Bailamos un par de canciones. Dejamos de prestar

atención a los comales y yo digo preocupada: “¡Las tortillas!” a lo que Martha me contesta con singular regocijo: “No importa. ¡Qué se quemem las tortillas!, ustedes bailen”. Todas reímos, nos miramos contentas; “Bravo, bravo”, nos gritan aplaudiendo. María, a mí lado, baila con una tortilla en mano y con la otra ondea la orilla de su vestido. (dc, X, 15 marzo 2019).

Al igual que las risas y las conversaciones que narré en el interludio, momentos de convivencia y complicidad de las mujeres, como el que acabo de describir, forman parte de la práctica del *tlekuilli* y el *nó'òn* en los rituales comunales; delimitan y afirman que, al menos en parte, los rituales comunales son espacios suyos. Las mujeres tienen el control; ya decía Martha: “¡Qué se quemem las tortillas!, ustedes bailen”. Ellas hacen las prácticas a su manera, deciden cómo y cuándo se tienen que preparar las cosas, ponen en práctica habilidades y conocimientos. Asimismo, las mujeres en colectividad, también generan nuevos significados, formas de ser y de actuar en el mundo; recrean con sus cuerpos una serie de afectividades y emociones que intra-actúan con la leña, con el maíz y que se materializan con el *tlekuilli* y el *nó'òn*. En suma, las mujeres con la práctica del *tlekuilli* y el *nó'òn* crean cultura, espacios —colectivos— de poder. Esto nos recuerda que esta práctica no se puede comprender con esquemas fijos de subordinación femenina y, además, nos muestra que las mujeres nauas y *ñá savì* y sus prácticas también conforman, generan y transforman la vida “pública” de sus comunidades.¹¹³

La práctica del *tlekuilli* y el *nó'òn* en los rituales comunales está sumamente arraigada a la vida de las mujeres, crecen con esta práctica y de distinta manera la hacen suya. Por ello,

¹¹³ Es en este sentido que coincido con autoras como Teresa Ramos (2010), Rita Segato (2014) y Karina Ochoa (2018) que plantean —en oposición a los enfoques de género que sostienen al espacio “público-político” sólo como uno de carácter masculino— que para comprender la variabilidad y especificidad de las prácticas comunales, como la del *tlekuilli* y el *nó'òn*—, se debe reconocer que en las comunidades indígenas hay relaciones sexo-genéricas que no reproducen la dicotomía de lo privado como un espacio de las mujeres y lo público como un espacio de los hombres. Por ello, Segato (2015) sostiene que las relaciones sexo-genéricas en muchas comunidades indígenas “configura[n] un patriarcado de baja intensidad, si comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna” (2014, p.84) en tanto que —argumenta— la jerarquización del espacio público sobre el privado y la pérdida radical del poder político de las mujeres en este último ocurrió, principalmente, debido a los siguientes factores: “la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado.” (Segato, 2014, p. 78).

las mujeres, cuando hablan acerca de estos rituales, suelen decir: “Es bonito, así todas juntas” (Dalia, dc, X, marzo 2019); “Es bonito, se junta mucha tortilla” (Martha, dc, Z, enero 2019); “Se ve bonito como todas juntas” (Teófila, g, X, enero 2019).



Imagen 17. “Me gusta porque entre todas nos ayudamos” (Josefina, dc, X, marzo 2019). En la última fotografía se puede ver a la tía María bailando un instante antes de que me sacara a bailar.

No obstante, aunque éstas fueron la mayoría de las expresiones de las mujeres con quienes conviví, eso no significa que todas tengan la misma percepción de esta práctica ni que la valoren de la misma manera, también hay quien dice que no le gusta porque: “Es

mucho trabajo” (Emma, dc, Z, enero 2019); “Para mí es mala costumbre, porque tengas o no tengas [recursos] tienes que regresar eso. Yo les doy y como no está mi hermano no me regresan. Cuando no hay hombre no te regresan...” (Sara, dc, Z, enero 2019). Asimismo, ocurre, especialmente con las mujeres jóvenes, que vivan experiencias negativas con esta práctica: “A mí sí me gustan porque pues es bonito ayudar porque no te pagan ni nada de eso, antes yo iba por parte de mi mamá, pero ahorita ya no me gusta porque luego si no sabes voltear te empiezan a criticar. Algunas señoras son muy exigentes. Y a mí me molesta, me choca que me critiquen.” (Marisol, g, X, enero 2019).

De esta manera, es necesario reconocer que los rituales comunales también son espacios de las mujeres que, aunque pueden ser valorados distintamente, están incorporados de manera muy estrecha a su vida. Momentos como los del cuidado del maíz; las enseñanzas de las mujeres mayores al mover la leña, tizar el fuego; la repartición de tareas por edades en la preparación de alimentos; las risas, los bailes, los enojos y las pláticas moliendo generan una circulación de conocimientos, usos y valores que trazan límites, exclusiones e inclusiones que delimitan qué prácticas son correctas o incorrectas, qué cuerpos pueden participar y cuáles no. Es en este sentido que sostengo que la práctica del tlekuilli y el nó'òn consolida formas de ser y de actuar en cada comunidad.

Esta última observación me permite retomar del capítulo anterior que las mujeres tienen agencia para reconfigurar la práctica del tlekuilli o del nó'òn y, con ello, reafirmar o transformar sus identidades. Empero, el análisis realizado hasta ahora permite añadir que esta agencia también se ejerce en colectividad y, por lo mismo, los espacios colectivos ciñen, pero a la vez posibilitan cambios en las prácticas. Esto hace posible pensar que el proceso de construcción de las identidades de las mujeres nauas y ñá savì en su intra-acción con la leña puede ocurrir de maneras en las que la subordinación no dicta sus historias de vida, sino que, como sugiere Ramos, las mujeres pueden usar su posición activamente para lograr una mayor equidad en las relaciones de género y para hacer un ejercicio reflexivo del poder dentro de la familia, y también dentro de las prácticas y rituales comunales (2010, p.80).

En una tesitura similar, Schatzki (2005) menciona que, dado que el orden social y cultural se mantiene de prácticas fundadas en habilidades y conocimientos corporeizados, este orden está enraizado directamente al cuerpo de las sujetas, en este caso de las mujeres nauas y ñá savì. Y, al recordar que en los procesos de intra-acción también participan

entidades materiales como la leña, también estas comprensiones están encarnadas en ellas. Así, de la misma forma en que las mujeres tienen agencia para mantener o reconfigurar esta práctica y a su vez un orden social y cultural dado, el tlekuilli y el nó'òn también tienen agencia. Su calor, su tamaño, su leña, su fuego, su plasticidad participan en la intra-acción en la que las mujeres reconfiguran su entorno continuamente. La práctica del tlekuilli y el nó'òn es una fuerza poderosa que actúa para mantener y modificar las actividades, los significados, los cuerpos y las materialidades con las que intra-actúa (Winner, 1986).

Concebir al tlekuilli y al nó'òn en los términos que he descrito anteriormente supone una diferencia con aquellos enfoques filosóficos en ciencia y tecnología, como los que subyacen al “marco del problema de la leña”, en los que se analiza al tlekuilli y al nó'òn como un *artefacto* independiente a su contexto.¹¹⁴ Desde este marco, como expuse en la introducción, los artefactos tienden a ser evaluados bajo juicios ceñidos que se enfocan en ciertos parámetros tecnocientíficos de eficiencia —determinados normalmente en un contexto ajeno a las comunidades— para establecer si este proporciona un “servicio conveniente” o si se desempeña de una mejor manera que su predecesor (Winner, 1986, p. 9). Por ello, como señala Winner (1986), cuando se intentan realizar cambios en los artefactos —como buscar cambiar los tlekuilli/nó'òn por estufas de gas o por estufas estandarizadas de leña— suele suceder que, desde estos enfoques, el rechazo a los nuevos artefactos o a las modificaciones sustanciales que se viven en los lugares donde se realizan los cambios, se vean únicamente como efectos secundarios ajenos a la materialidad de las transformaciones que, además, se adjudican a “problemas” culturales o sociales de las comunidades.

En contraste, al reconocer que el tlekuilli y el nó'òn son prácticas material-socio-culturales, se asume que las alteraciones materiales en ellas conllevan transformaciones sociales y culturales que no son consecuencias secundarias, sino consecuencias intrínsecas al dinamismo de los procesos de intra-acción con los que las prácticas se reiteran continuamente y reconfiguran los contextos de los que son parte. Asimismo, como he analizado, los cambios en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn, al transformar los contextos, modifican las identidades de las mujeres nauas y ñá savì (Olivé, 1994). Ser conscientes de estas transformaciones no implica negar las posibilidades de que ocurran cambios en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn,

¹¹⁴ Retomo del capítulo uno la noción de artefacto entendida como: como un objeto que es resultado de la transformación de objetos concretos a través de *acciones intencionales* orientadas hacia el fin de alcanzar de manera *eficiente*, resultados valiosos (Quintanilla, 1989, p. 34).

por el contrario, permite reconocer que los cambios se dan constantemente ya que, en la medida en que estas prácticas se construyen y se ponen en uso, ya se están produciendo alteraciones significativas en la actividad humana y, de manera más amplia, en las formas de vida (Winner, 1986, p.11). Las prácticas del tlekuilli y el nó'òn se han reconfigurado todo el tiempo, ya sea por cambios intrínsecos a su materialidad o por su intra-acción con otras prácticas o entidades de sus contextos o ajenas a ellos. Esto lo podemos observar con el cambio del uso del metate por el molino de mano, la incorporación de las tortilleras de metal, la licuadora o la construcción de las estufas ahorradoras de leña.

De esta manera, este capítulo enfatiza la necesidad de analizar qué tipo de reconfiguraciones suponen los cambios en la práctica del tlekuilli y el nó'òn, qué posibilidades incluyen o excluyen estas transformaciones: si estos son una renovación de las mismas prácticas o equivalen a un recambio radical del tejido material, social y cultural del que forman parte (Winner, 1986; Olivé, 1994). En este capítulo he aportado herramientas útiles para abonar a este análisis al mostrar algunos de los conocimientos, significados, percepciones, relaciones socio-afectivas, normas, infraestructuras, dimensiones espacio temporales y otro tipo de formas materiales, sociales y culturales que el tlekuilli/nó'òn en intracción con las mujeres incluye o excluye. Esto, a su vez, me ha permitido señalar que todas estas formas materiales, sociales y culturales en intra-acción con las mujeres dan lugar a formas de vida con las que el tlekuilli y el nó'òn se materializan continuamente; formas de vida que, aunque en apariencia son estables y duraderas, todo el tiempo son susceptibles de ser transformadas.

Asimismo, este capítulo aporta al análisis que las mujeres en colectividad y en intra-acción con la leña en la práctica del tlekuilli y el nó'òn producen cultura, cimientan espacios de poder y constituyen pilares cruciales de los rituales comunales de Xalpatláhuac y Zacatipa. Por ello, es necesario reconocer y asumir las posibilidades reales que los cambios en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn tienen para reconfigurar los límites, significados, identidades y demás formas materiales, sociales y culturales de los contextos con los que intra-actúan.

Conclusiones

¿Qué vida vivir, y qué cuerpo?
Which life to live, and which body?
Annemarie Mol y John Law (2004)



Imagen 18. Tlaxkali. Marzo 2019. Fotografía tomada por Barbara.

En la introducción de esta investigación comencé expresando que yo pensaba la relación de la leña con las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa situándome desde el marco del “problema de la leña”, el cual, como analicé, se basa en diferentes supuestos filosóficos que restringen a la leña a ser un objeto mediador de las prácticas epistemológicas, y ontológicamente distinto de las mujeres. Esto me limitaba a comprender que la leña, en estas comunidades, actúa en la vida de las mujeres, y no sólo se piensa como un recurso forestal, un combustible o una causa de enfermedades. Así, en contraste con el marco del “problema de la leña”, en el primer capítulo, propuse concebir a la leña desde un enfoque de prácticas ontológicas. Construí esta propuesta mediante un diálogo de mi experiencia empírica en las comunidades y la revisión de algunas aportaciones del feminismo materialista a los ECT, principalmente me basé en la propuesta filosófica de intra-acción de Karen Barad (1998); la cual, como analicé, considera a las prácticas como constitutivas de la realidad social, cultural y material, y a las entidades materiales como partícipes activas en esa construcción.

El concebir la relación entre la leña y las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa desde este enfoque tuvo consecuencias metodológicas, teóricas y empíricas: asumí que mi cuerpo situado formaba parte de aquello que observaba y de mi construcción de conocimiento, transformé mi práctica metodológica y encontré nuevas vías analíticas para reflexionar sobre mi experiencia empírica. A partir de mi incorporación de un enfoque ontológico de prácticas que contemplara todas estas aristas, finalicé el primer capítulo mostrando que la leña actúa y se materializa con las prácticas material-socio-culturales del tlekuilli y el nó'ón.

En el segundo capítulo, al situar al tlekuilli y al nó'ón como prácticas material-socio-culturales, integré con mayor detalle al análisis que las mujeres, al igual que la leña, se constituyen con estas prácticas mediante procesos iterativos de intra-acción. Sin embargo, argumenté, esto no implica que las mujeres estén determinadas por esta práctica, ya que, tanto ellas como la leña tienen agencia en los procesos iterativos de intra-acción mediante los cuales se constituyen.

Mediante un diálogo con mi experiencia empírica, analicé que estos procesos iterativos están intersectados por muchas y diversas diferencias —de clase, de género, étnicas, etarias—, dependen del contexto estructural de sus comunidades, pero también de las distintas maneras en que cada mujer experimenta la práctica del tlekuilli y el nó'ón. En ese sentido, en el segundo capítulo, concluí que la relación de las mujeres con la leña no se

puede reducir o generalizar a una de subordinación, dominación o empoderamiento. Más bien, se trata de una relación que sucede mediante procesos intra-activos ambivalentes, incongruentes, cambiantes, fluidos y en constante re-invencción.

El apropiarme de esta complejidad me permitió mostrar, en el tercer capítulo, que las mujeres en intra-acción con la leña construyen y ritualizan una serie de procesos de exclusión e inclusión, significados, sistemas axiológicos, normas patriarcales, conocimientos, habilidades corporales, formas de ser y estar en el mundo que transforman a su entorno, pero también a sus identidades y a sus cuerpos. De esta manera, el tercer capítulo se enfocó a analizar que la agencia de las mujeres en su intra-acción con la leña también se ejerce de manera colectiva y no sólo como sujetas individuales. Esto añadió al análisis de los capítulos anteriores que la práctica del tlekuilli y el nó'òn, en tanto constructora de los rituales comunales, a la vez que restringe los procesos de construcción de las identidades y los cuerpos de las mujeres, también posibilita que las mujeres puedan resignificar esta práctica, transformarse con ella, y generar espacios colectivos de poder y de cultura que constituyen formas de vida.

En conclusión, la relación de la leña con las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa no se reduce a una de daño, de consumo o de subordinación, sino que es una relación ontológica de tipo intra-activa que se constituye con las prácticas del tlekuilli y el nó'òn de maneras inextricablemente enredadas, cambiantes, con apariencia estable pero internamente incoherentes, en las cuales se hacen inteligibles identidades, cuerpos, conocimientos, formas de vida.

En ese sentido, cada capítulo de esta investigación abona a mostrar que un enfoque analítico, metodológico y empírico de prácticas material-socio-culturales refuerza, por un lado, la idea de que no existen principios epistémicos o éticos universales que permitan argumentar qué es válido para cualquier comunidad (Olivé, 1994); y, por otro lado, enfatiza en la necesidad de responsabilizarnos de que las transformaciones en las prácticas del tlekuilli y el nó'òn tienen consecuencias materiales, sociales, culturales, éticas y políticas.

El retomar perspectivas provenientes de diferentes campos o disciplinas que incorporan a la materialidad en la producción de conocimiento, especialmente aquellas de corte cualitativo o de los feminismos materialistas en los ECT, fue crucial para aproximarme a la vida de las mujeres de Xalpatláhuac y Zacatipa, para permitirme comprender nuestras

diferencias y nuestras similitudes, para visibilizar las consecuencias de nuestras interacciones, y para reconocer otras maneras en que nos podemos relacionar con las ciencias y las tecnologías. Por estas razones me parece importante continuar reflexionando a los ECT desde una perspectiva feminista materialista, así como seguir analizando el uso de las herramientas audiovisuales, el papel de los espacios, los cuerpos, los objetos y las infraestructuras en nuestras investigaciones o casos de estudio.

En ese mismo tenor, aunque en cada capítulo analicé las diferentes maneras en que las mujeres se relacionan con la práctica del tlekuilli en Xalpatláhuac y con la práctica del nó'òn en Zacatipa, considero necesario realizar para una futura investigación un análisis que precise mejor las especificidades étnicas que existen en estas prácticas y en los procesos de construcción identitaria, ya que en mi caso no me fue posible profundizar en ello, sobre todo, porque mis estancias fueron mucho más prolongadas en la comunidad de Xalpatláhuac. Asimismo, para ampliar el análisis sobre la intra-acción de las mujeres y la leña, considero necesario incluir mayor diversidad de experiencias con la práctica de moler, por ejemplo, de aquellas mujeres que no han incorporado al tlekuilli o al nó'òn en sus vidas, así como de mujeres que los han incorporado sin cuestionamientos (al menos en apariencia).

Las distintas experiencias que viví en las comunidades, pero sobre todo aquellas que relato en el prefacio, me han convencido de que para un futuro proyecto me gustaría, y me parece necesario, mejorar y ampliar mi práctica metodológica —de formas cuidadosas, sensibles y empáticas— para seguir comprendiendo las prácticas material-socio-culturales de las mujeres en estas u otras comunidades indígenas; para posibilitar que las participantes se puedan involucrar mucho más en la construcción de la investigación; para seguir cuestionando mis sesgos, prejuicios, conocimientos; y para ampliar mi reflexión sobre las consecuencias de mis interacciones.

De esta manera, el enfoque teórico metodológico de esta investigación me permitió acercarme desde un sitio distinto a la vida y a las prácticas de las mujeres, aprender de ellas; pero también aprender de mí misma.

Es con cada uno de estos aprendizajes y reflexiones que considero que esta investigación es una vía fructífera, distinta y contextualizada que visibiliza que para comprender la relación de la leña con las comunidades rurales e indígenas, requerimos situarnos en sus contextos; identificar con sensibilidad y responsabilidad todas las formas

materiales, sociales y culturales que están intrínsecamente involucradas; y reconocer que, si bien podemos orientar la toma de decisiones en el desarrollo de programas o políticas en ciencia y tecnología, éstas tienen que incluir en la planeación y en la acción a las mujeres que, como sujetas en colectividad, tienen el derecho a decidir qué formas de vida y qué cuerpos quieren vivir.



Referencias

- Alaimo, S., y Hekman, S. J. (Eds.). (2008). *Material feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Alcalá, de J. (2015). Relación de Michoacán. [España]: Linkgua, 2008.
- Alcalá, R., Berra, R., Camarena, P., Dettmer, J., García, I., Gastélum, M., ... Velasco, A. (2012). Problemas epistemológicos y ético-políticos de los conocimientos tradicionales. En M. Gómez, A. Argueta, y J. Navia (Eds.), *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*. Siglo veintiuno editores.
- Alcoff, L. (1989). Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: La crisis de la identidad en la teoría feminista. *Feminiaria*, 1–18.
- Alcoff, L. (2003). *Identities: Race, class, gender, and nationality*. (E. Mendieta y L. Alcoff, Eds.). Recuperado de <http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025ayAN=lib.MX001000957413&lang=es&site=eds-live>
- Alcoff, L. (2005). *Visible identities, Race, Gender, and the Self*. USA: Oxford University Press.
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., y Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99 percent: A manifesto*. Verso.
- Anderson, L. (2006). *Vocabulario de palabras que se relacionan con el maíz en mixteco de Alacatlazala, Guerrero*. Instituto Lingüístico de Verano A.C.
- Ángel, W. J. (2013). *Utilización de energías renovables en el medio rural*. (Thesis).
- Arellano, A., & Kreimer, P. (2011). “Estudio social de la ciencia y la tecnología desde América Latina”. Introducción general. En *Estudio social de la ciencia y la tecnología desde América Latina* (pp. 9–20). Siglo del Hombre.
- Aschieri, P. (2013). *Subjetividad en Movimiento: Reapropiaciones de la danza butoh en Argentina*. Argentina.
- Åsberg, C., y Lykke, N. (2010). Feminist technoscience studies. *European Journal of Women's Studies*, 17(4), 299–305. <https://doi.org/10.1177/1350506810377692>
- Barabas, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (7), 119–139. <https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.06>

- Barad, K. (1998). Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10(2), 87+. <https://doi.org/10.1215/9780822388128-006>
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. London, UK: Duke University Press.
- Barad, K. (2008). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. En S. Alaimo y S. J. Hekman (Eds.), *Material feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Barad, K. (2010). *Intra-actions* (A. Kleinman) [Mousse Magazine]. Recuperado de https://www.academia.edu/1857617/_Intra-actions_Interview_of_Karen_Barad_by_Adam_Kleinmann_
- Barnes, D. F., Openshaw, K., Smith, K. R., y Plas, R. V. der. (1994). What makes people cook with improved biomass stoves? *World Bank Technical Paper Number*, 53.
- Berrueta, V. M., y Magallanes, A. B. (2012). Leña para uso doméstico en comunidades purhépechas de Michoacán: Acceso, utilización e implicaciones sociales. En *Sociología y política. Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*. Siglo veintiuno editores.
- Bolla, L. (2018). Cartografías feministas materialistas: Relecturas heterodoxas del marxismo. *Nómadas*, (48), 117–133. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a7>
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, C. R. (2007). Revolución y paternalismo ecológico: Miguel Ángel de Quevedo y la política forestal en México, 1926-1940. *Historia Mexicana*, 57(1), 91–138.
- Boyer, C. R. (2015b). *Political landscapes: Forests, conservation, and community in Mexico*. Recuperado de <http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cab02025&AN=lib.MX001001903768&lang=es&site=eds-live>
- Braun, B. (2002). *The intemperate rainforest: Nature, culture, and power on Canada's west coast*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brundtland, G., Khalid, M., Agnelli, S., Al-Athel, S., Chidzero, B., Fadika, L., ... Others, A. (1987). *Our Common Future ('Brundtland report')*. Recuperado de <http://www.bne->

portal.de/fileadmin/unesco/de/Downloads/Hintergrundmaterial_international/Brundtlandbericht.File.pdf?linklisted=2812

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (1a ed.). Buenos Aires: PAIDOS.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (2da ed.; Ma. A. Muñoz, Trad.). España: PAIDOS.
- Callon, M., Lascoumes, P., y Barthe, Y. (2009). *Acting in an uncertain world: An essay on technical democracy*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Castañeda, M. P. (2010). Etnografía feminista. En *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217–239).
- Chamoux, M.-N. (1992). *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México: CIESAS.
- Ciccia, L. (2020). “La construcción biosocial de la identidad cis”. En J. Ferreyra y J. A. Castorina (comps.), *Neurocientismo o Salud Mental: discusiones clínico-críticas desde un enfoque de derechos*. Buenos Aires-Argentina: Miño y Dávila,.
- Colebrook, C. (2008). On not becoming man: The materialist politics of unactualized potential. En S. Alaimo y S. J. Hekman (Eds.), *Material feminisms* (pp. 52–84). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Collins, H. M. (1974). The TEA Set: Tacit Knowledge and Scientific Networks. *Science Studies*, 4(2), 165–185. Recuperado de JSTOR.
- Collins, H. M. (1981). *What is TRASP?: The Radical Programme as a Methodological Imperative*. 10.
- Comisión Nacional Forestal. (2007). *Instructivo para el aprovechamiento de leña en comunidades rurales* (p. 22). Puebla.
- Coole, D., y Frost, S. (2010). Introducing new materialisms. En *New materialisms: Ontology, Agency and Politics* (p. 25). London: Duke University Press.
- Cooper, R. N., y Bruce, J. P. (1997). Climate Change 1995: Economic and Social Dimensions of Climate Change. *Foreign Affairs*, 76(2), 176. <https://doi.org/10.2307/20047966>
- Córdoba, D. (2003). *Identidad sexual y performatividad*. 10.
- Creswell, J. W., y Miller, D. L. (2000). Determining Validity in Qualitative Inquiry. *Theory Into Practice*, 39(3,), 124–130.

- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Recuperado de <https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- De la Cadena, M., y Starn, O. (Eds.). (2007). *Indigenous experience today*. Oxford; New York: Berg.
- De Lauretis, T. (1994). Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts. En T. de Lauretis (Ed.), *Feminist studies/critical studies* (Reprint, pp. 1–19). Houndmills: Macmillan Pr.
- Dehouve, D. (2002). *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Derrida, J. (1988). *Signature Event Context*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dretske, F. (1996). *Naturalizing the Mind*. Massachusetts: MIT Press.
- Duneier, M. (2011). How not to lie with ethnography. *Sociological Methodology*, 4, 1–11.
- Ellis, C. (2003). *The ethnographic I: a methodological novel about autoethnography*. United States: AltaMira Press.
- Epstein, S. (1996). *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*. Berkeley. Berkeley: University of California Press.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. España: Melusina.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge.
- Foucault, M. (1976) *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M.Sheridan Smith, New York: Harper and Row.
- Gallardo, E. D. (2012). Lo público en los procesos comunitarios de los pueblos indígenas en México. *Polis* (Santiago), 11(31), 169–182. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000100010>
- Geertz, C. (1972). Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. *Daedalus*, 101(1.), 1–37.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*.
- Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press.
- Giménez, G. (1993). Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En *Nuevas identidades culturales en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Gómez, J. (2005). La ciencia forestal: Del rendimiento sostenido a la gestión sostenible [Conferencia de Clausura].
- Gran Diccionario Náhuatl*. [En línea]. Universidad Nacional Autónoma de México. (2012). <http://www.gdn.unam.mx>.
- Hackett, E. J., Amsterdamska, O., Lynch, M., y Wajcman, J. (2008). Introduction. En J. Wajcman, M. Lynch, E. J. Hackett, y O. Amsterdamska (Eds.), *The Handbook of Science and Technology Studies* (Third). Massachusetts London, England: The MIT Press Cambridge.
- Haraway, D. J. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza. Madrid: Cátedra.
- Hartigan, J. (2019). Plants as ethnographic subjects. *Anthropology Today*, 35, 1–2. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12491>
- Hartmann, H. (1976). Un matrimonio mal avenido: Hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *PAPERS DE LA FUNDACIÓ/88*, 1–32.
- Heckman, S. J. (2008). Constructing the ballast: An ontology for feminism. En S. Alaimo y S. J. Hekman (Eds.), *Material feminisms* (pp. 85–119). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hernández, R. A. (2014). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En Y. Espinosa, D. Gómez, y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 279–294). Colombia: Universidad del Cauca.
- Hess, D. (1995). *Science and technology in a multicultural world: The cultural politics of facts and artifacts*. New York: Columbia University Press.
- Hooks, Bell. (2014). *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* (1a ed.). <https://doi.org/10.4324/9781315743189>
- Hui, A., Schatzki, T. R., y Shove, E. (Eds.). (2017). *The nexus of practices: Connections, constellations, practitioners* (1 Edition). London; New York: Routledge, Taylor y Francis Group.
- Ibáñez, R., Ortega, E., y Pérez, E. (2017). Cuerpos y prácticas: Una década de estudios ctg. *Cadernos Pagu*, (49). <https://doi.org/10.1590/18094449201700490006>

- INEGI. (2010a). Catálogo Localidades. Xalpatláhuac.
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=120690001>
- INEGI. (2010b). Catálogo Localidades. Zacatipa.
<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=120690015>
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Ed.). (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas* (1. ed).
- Inventario Nacional de Emisiones de Gases y Compuestos de Efecto Invernadero 1990-2015*. (INEGICEI). Secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales, & Instituto Nacional de Ecología y Cambio Climático (INECC). (2018).
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Jasanoff, S., Markle, G. E., Petersen, J. C., & Pinch, T. (Eds.). (1995). *The Handbook of Science and Technology Studies*. The MIT Press Cambridge.
- Jiménez, R. D. (2000). *Consumo de leña en el sector residencial de México: Evolución histórica y emisiones de CO₂*. Recuperado de <http://pbidi.unam.mx:8080/login?rl=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cab02029&AN=tes.TES01000281909&lang=es&site=eds-live>
- Jiménez, R. D., Soriano, V. B., y Cerutti, O. M. (2011). Estufas de Leña. *Red Mexicana de Bioenergía*.
- Keller, E. F. (1992). *Secrets of life, Secrets of Death*. Londres: Routledge.
- Kuhn, T. S (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knorr-Cetina, K. D. (1979). Tinkering toward success: Prelude to a theory of scientific practice. *Theory and Society*, 8(3), 347–376. <https://doi.org/10.1007/BF00167894>
- Kosek, J. (2006). *Understories: The Political Life of Forests in Northern New Mexico*. U.S.A: Duke University Press.
- Lakoff, G., y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Turn* (Basic Books). Nueva York.

- Latour, B. (2016). *La esperanza de Pandora: Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B., y Woolgar, S. (1986). *Laboratory life: The social construction of scientific facts* (2nd ed.). NJ: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *The savage mind*. London: Weidenfeld.
- Livingston, J. (2012). *Improvising Medicine: An African Oncology Ward in an Emerging Cancer Epidemic*. Duke University press.
- López García, N. (2018). *Nu u vixó =: Tierra mojada* (Primera edición). Pluralia Ediciones: Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.
- Liotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marrioni, M. da G. (2003). Los cambios en la sociedad rural y el trabajo doméstico en Atlixco, Puebla. 1940-1990. En S. y M. K. Vaughan y H. Flower, *Mujeres del campo mexicano. 1850-1990* (pp. 323–342). México.
- Martínez, A. (2007). *La sabiduría que le habla y le baila a la lluvia: Estudio y análisis del circuito ritual de cerros en torno a la petición de la lluvia en Xalpatláhuac, Guerrero*. ENAH, México.
- Martínez, S. (2016). Hacer arterias carótidas en el Laboratorio de Anatomía. Práctica y materialidad en una asignatura de Medicina. *Revista Colombiana de Sociología*, 39(2). <https://doi.org/10.15446/rsc.v39n2.58964>
- Martínez, S. F., y Huang, X. (2015). *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*. México: Bonilla Artigas Editores/ Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.
- Masera, O., Díaz, R., y Berrueta, V. (2006). Programa para el uso sustentable de la leña en México: De la construcción de estufas a la apropiación de la tecnología. *Revista Digital Entorno TCSD*, 03–05.
- Mendoza, J. (2016). *Fonología segmental y patrones tonales del Tu'un Savi de Alcozauca de Guerrero*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Merleau-Ponty. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley: University of California Press.

- Mol, A. P. J. (1997). Ecological modernization: industrial transformations and environmental reform. En: *REDCLIFT, M. R., WOODGATE, G.* (eds.). *The international handbook of environmental sociology.* (138-149).
- Mol, A. (2003). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice.* U.S.A: Duke University Press.
- Mol, A., y Law, J. (2004). Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia. *Body y Society, 10*(2-3), 43-62.
- Moore, H. L. (1996). Antropología y feminismo. Ediciones Cátedra.
- Moreno, H. (2011). La noción de “tecnologías de género” como herramienta conceptual en el estudio del deporte. *Punto Género, (1)*, 41-62.
- Moreno, H., y Torres, C. (2019). La noción de performatividad de género para el análisis del discurso filmico. *Cadernos Pagu, (56)*, e195610. <https://doi.org/10.1590/18094449201900560010>
- Moreno, J. A. O., Cerutti, O. R. M., y Gutiérrez, A. F. F. (2014). *La ecotecnología en México.* México: IMAGIA.
- Muñiz, E. (2010). Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad. En *Disciplinas y prácticas corporales: Una mirada a las sociedades contemporáneas* (p. 20). UAM Azcapotzalco: Antrophos.
- Muñiz, E. (2018). Prácticas corporales. En *Conceptos claves en los estudios de género* (Primera, Vol. 2, pp. 281-298). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navia, J., Mora, G., y Felipe, C. (2012). Pueblos de madera: Los P’ukúrhikuarhicha de Michoacán. En M. Gómez, A. Argueta, y J. Navia (Eds.), *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social.* (pp. 76-107). Siglo veintiuno editores.
- Nicolini, D. (2011). Practice as the Site of Knowing: Insights from the Field of Telemedicine. *Organization Science, 22*(3), 602-620. <https://doi.org/10.1287/orsc.1100.0556>
- Ochoa, K. (2018). Feminismos de(s)coloniales. En *Conceptos claves en los estudios de género* (Primera, Vol. 2, pp. 109-122). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivé, L. (1992). *Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta.* Diánoia: Anuario de Filosofía, XXXVIII(1992)38.

- Olivé, L. (1994). Identidad colectiva. En L. Olivé y F. Salmerón (Eds.), *La identidad personal y la colectiva*. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Olivé, L. (1999). *Razón y sociedad*. (2a ed.). Fontamara.
- Organización Mundial de la Salud. (2007). *Ambientes saludables y prevención de enfermedades: Hacia una estimación de la carga de morbilidad atribuible al medio ambiente*. Genève (Suisse): OMS.
- Parekh, Bhikhu. (2000). *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*. Great Britain: Macmillan Press.
- Pérez, E., y Ortega, E. (2014). Los cuerpos de la ciencia: Una mirada desde los estudios CTG. En *Feminismos. Cartografías del cuerpo: Biopolíticas de la ciencia y la tecnología*. Recuperado de <http://pbidi.unam.mx:8080/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat02025ayAN=lib.MX001001677700ylang=esysite=eds-live>
- Pérez, J. P. (1991). *Mujeres y empleo en la ciudad de Guatemala*. FLACSO.
- Pérez-Bustos, T. (2016). El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: Reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades. *Revista Colombiana de Sociología*, 39(2). <https://doi.org/10.15446/rcs.v39n2.58970>
- Pickering, A. (1995). *The mangle of practice: Time, agency, and science*. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press.
- Pinch, Trevor J., y Bijker, W. E. (2008). La construcción social de hechos y de artefactos: Acerca de cómo la sociología de la ciencia y la sociología de la tecnología pueden beneficiarse mutuamente. En *Actos, actores y artefactos* (pp. 19–63). Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pitkin, H. F. (1973). *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. University of California Press.
- Polanyi, M. (2005). *Personal Knowledge Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge.
- Quintanilla, M. Á. (1994). Introducción. En M. Vázquez y A. M. Liz (Trads.), *Las mil caras del realismo* (De H. Putnam). PAIDOS.
- Quintanilla, M. Á. (1989). *Tecnología: un enfoque filosófico*, Madrid: FUNDESCO.

- Quintero, D. M. (2010). La difícil lucha por la defensa de los bosques de Guerrero a través de la sociedad civil organizada. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, 163–181.
- Ramos, T. (2010). *Artesanas tseltales: Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. (Primera edición). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Raya, M. I. (2006). *Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia. Informe Complementario al Estudio Sobre Violencia Contra las Mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas, FIMI*. FIMI.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), 243–263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Reglamento de usos y costumbres de la comunidad de Xalpatláhuac, Guerrero*. (2010).
- Riquer, F. (1993). *La identidad femenina en la frontera entre la conciencia y la interacción social*. México: El Colegio de México.
- Romero, M. (2011). *Los tonos en Tu'un Sávi*. En Monografías. [en línea]. <https://www.monografias.com/trabajos93/tonos-tu-un-savi/tonos-tu-un-savi.shtml#ndusutuuna>
- Rouse, J. (1996) *Engaging Science: How to Understand its Practices Philosophically*, Ithaca: Cornell University Press
- Rouse, J. (2002). *How Scientific Practices Matter. Reclaiming Philosophical Naturalism*. University of Chicago Press.
- Rosales, A. L. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género*. México: Horizonte Educativos. UPN.
- Rosaldo, M. Z (1974). Woman, Culture and Society: Theoretical Overview. En Rosaldo y Lamphere (Eds), *Woman, Culture and Society* (pp-17-42). Stanford University Press.
- Rutherford, J. (1990). A Place Called Home: Identity and the Cultural Politics of Difference. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. 9–27). London: Lawrence y Wishart.
- Sagasti (2011) “Etapas de las políticas de ciencia, tecnología e innovación en América Latina”. En *Ciencia, tecnología e innovación. Políticas para América Latina*. Lima:FCE. (pp. 131-147).

- Santos, A., Estrada, E., y Rivas, G. (2012). Uso de la leña y conservación del bosque en el volcán Huitepec, Chiapas, México. *LiminaR*, 10(1), 138–158.
- Secretaría de Bienestar. (2017, abril 19). Sedesol y Sener firman convenio para impulsar la sustitución de leña y carbón por gas LP en zonas vulnerables. Recuperado el 19 de agosto de 2019, de Gob.mx website: <http://www.gob.mx/bienestar/es/articulos/sedesol-y-sener-firman-convenio-para-impulsar-la-sustitucion-de-lena-y-carbon-por-gas-lp-en-zonas-vulnerables>
- Segato, R. L. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: Expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa, D. Gómez, y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales* en Abya Yala (pp. 75–90). Universidad del Cauca.
- Serrano, R. S. (2001). La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados. En M. L. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la Investigación Social* (pp. 93–122). México: El colegio de México, FLACSO.
- Serret, E. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género. UAM*, 28.
- Serret, E. (2016). Identidad. En H. Moreno y E. Alcántara (Eds.), *Conceptos clave en los estudios de género*. (Primera edición, Vol. 2).
- Schaffer, S., y Shapin, S. (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Schatzki, T. R. (2005). Introduction: Practice theory. En K. Knorr Cetina, T. R. Schatzki, y E. von Savigny, *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Recuperado de <http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=235322>
- Schatzki, T. R. (2019). *Social Change in a Material World* (1st ed.). Recuperado de <https://doi.org/10.4324/9780429032127>
- Sismondo, S. (2009). *An Introduction to Science and Technology Studies* (2nd ed.). Strathern, M. (1991). *Partial Connections* (Updated edition). ROWMAN y LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.
- Soares, D. (2006). Género, leña y sostenibilidad: El caso de una comunidad de los Altos de Chiapas. *Economía Sociedad y Territorio*. <https://doi.org/10.22136/est002006276>

- Soler, L., Lynch, M., y Zwart, S. (Eds.). (2014). *Science after the practice turn in the philosophy, history, and social studies of science* (1 [edition]). New York: Routledge.
- Stuart, H. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En *La cultura y el poder: Conversaciones sobre los cultural studies* (pp. 13–39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Sumartojo, S., y Pink, S. (2017). Empathetic Visuality: GoPros and the Video Trace. En E. Gómez, S. Pink, y S. Sumartojo (Eds.), *Refiguring techniques in digital-visual research* (pp. 39–49). New York, NY: Springer Berlin Heidelberg.
- Tarrés, M. L. (2001). Prólogo. En *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la Investigación Social* (pp. 93–122). México: El colegio de México, FLACSO.
- Tedlock, B. (1991). From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography representation. En N. Denzin y Y. Lincoln (Eds.), *Journal of Anthropological Research*. Thousand Oaks, Cal: SAGE.
- Torres, César. (2017). Vulnerabilidad, cuerpo y afectividad en vínculos homo y heteroerótico-afectivos serodiscordantes en la Ciudad de México. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tuana, N. (2008). Viscous porosity: Witnessing katrina. En S. Alaimo y S. J. Hekman (Eds.), *Material feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Valladares, L., y Olivé, L. (2015). ¿Qué son los conocimientos tradicionales? apuntes epistemológicos para la interculturalidad *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), 61–101.
- Ve'e Tu'un Savi "Academia de la lengua mixteca". (2007). Bases para la escritura de Tu'un Savi. CNCA-DGCPI/Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca. Oaxaca
- Vitz, M. (2015). "To Save the Forests": Power, Narrative, and Environment in Mexico City's Cooking Fuel Transition. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 31(1), 125.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wakild, E. (2011). *Revolutionary Parks. Conservation, Social Justice, and Mexico's National Parks, 1910-1940*. The University of Arizona Press.

- WHO. (2016). GHO | By category | Deaths—By country. Recuperado el 19 de agosto de 2019, de Deaths By country. Household air pollution attributable deaths website: <http://apps.who.int/gho/data/node.main.BODHOUSEHOLDAIRDTHS?lang=en>
- Winner, L. (1986). *The whale and the reactor: A search for limits in an age of high technology*. University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.
- Wynne, B. (1998). May the Sheep Safely Graze? A Reflexive View of the Expert–Lay Knowledge Divide. En *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology* (pp. 44–83). <https://doi.org/10.4135/9781446221983>
- Yébenes, Z. (2015). *Performatividad, prácticas corporales y procesos de subjetivación*. 5.
- Young, M. I. (1990). *Throwing like a girl*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Zylstra, C. F. (2012). *Gramática del Tu'un Savi (la lengua mixteca) de Alacatlalzala Guerrero*. Instituto Lingüístico de Verano.