



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
PUEBLA

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES “ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL



**Ritualidad y alimentación cotidiana en la
reproducción de la forma-de-vida en Santiago
Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla**

Tesis presentada para obtener el grado de:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

PRESENTA:

Karol Estefany González Chaparro

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Antonella Fagetti



“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

Puebla, México. Enero, 2025.

Agradecimientos

“El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el que habitamos todos los días, el que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es arriesgada y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure y darle espacio”
Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

Antes de ser un texto, estas líneas fueron una página en blanco. Para muchos puede ser una gran oportunidad creativa, para otros tantos un suplicio de sobrepensamiento constante que hiela hasta la inacción. Para mí han sido ambas; una fluctuación singular que muchas veces fue un problema para culminar un proceso en dos años y medio. Pero, que después de todo este tiempo, ha terminado al fin. Se acabó; sin punto final, como bien corresponde a los procesos de pensamiento que subyacen una vida de investigación. ¿Qué nos queda? Experiencias compartidas que nos atraviesan para constituirnos como lo que somos en el ahora.

Ahora, tengo pocas líneas y mucho afecto que transmitir, así que trataré de ser breve. Sin embargo, pido de antemano que el juicio no sea tan duro, pues, no poseo la virtud de la concreción. Mucho menos cuando es el momento de agradecer con sinceridad la gratitud que me ha sido otorgada, aun cuando creo no merecerla en todos los casos y aún cuando lo que me fue dado es mucho más de lo que pude dar.

En principio, y no podría ser de otra manera, agradezco a quienes me dieron el soporte emocional, intelectual y físico para poder dedicar dos años de mi vida a la mera investigación. A mi madre, Hanet, que ha soportado magnánimamente mi ausencia prolongada y a cambio me da su amor y apoyo incondicional. Que atesora los pocos momentos que puedo pasar

junto a ella y que celebra cada logro académico aunque no comprenda del todo de qué se trata. Agradezco, entonces, que aunque el mundo que creía estable se desvanezca fulminantemente tú no me dejes sola.

A mi agüela Chechi, que me escucha y me sigue en cada idea loca. Que intenta sobrepasar su marco de entendimiento por comprender lo inteligible de mis palabras y mis acciones. Agradezco, pues, cada tintico y huevo frito que me llevó a ese cuartico maliluminado mientras yo no levantaba la cabeza de los libros en horas malditas cuando el gusto por la investigación se gestaba.

A mi tía, Je, quien dedicó gran parte de su vida a darme orientación y amor para cada cosa que quisiera hacer, a pesar de no habitar el mismo horizonte de sentido. Lo cual no es fácil para nadie. Pero, que, sobre todo, ha dispuesto su vida para cuidarnos a las suyas.

Agradezco con intensidad a Moni y Erick, mi familia, mis amix de cora, quienes me han visto en mis peores momentos y sólo me han dado amor, comprensión y ternura. A Moni, porque confió en mí tanto como para abrirme las puertas de su hogar cuando yo no tenía uno y, además, escuchó sin reparo incontables veces mis declaraciones de amor a Plotino y Agamben. Porque intentó bienintencionadamente poner freno a mi intensidad cuando creí que debía alcanzar las expectativas que deseaba -y que eran demasiado altas- sobre esta tesis. Pero, sobre todo, porque me ha otorgado lo que ella cree que merezco: una vida tranquila. A Erick, porque aguantó el frío entre las plantas y el silencio de ese patiecillo mientras yo desvariaba mis ideas sobre la vida y sobre esta tesis, porque retroalimentó y aconsejó de diversas maneras el camino que me llevó a terminar este proceso. Pero, también, porque su compañía me hace saber que hay quienes intentan darse forma entre las copias de hombres sin contenido que pululan; y su abrazo basta para recomponer el ánimo, levantarse de la silla y escribir un par de páginas con la certeza de que no estoy sola.

A Mary y Armando, mis amigos, mi familia, que me han acompañado en diferentes travesías en esto de hacerse cargo de una misma. Que me han tenido paciencia ante mi lejanía de los proyectos conjuntos por mis nuevas ocupaciones. Pero, sobre todo, por quererme como quien quiere a su familia.

A Oswa, que poco o menos le interesa el camino de la academia y aún así escuchó con atención y sin juicio el retorno constante de las mismas ideas sobre formar una vida en común y mantenerla, cocinar, caminar la sierra, hacer amigas y ocuparse en proyectos. Gracias, pues, por darme el espacio para ser y acompañarme cuando olvido cómo. A Val, amiga mía, quien estuvo a mi lado desde mis primeras visitas a Cuetzalan y quien me dio fuerzas cuando pensé que no era lo suficientemente buena para hacer etnografía. Agradezco tu guía porque no puedo compartir con nadie más en el mundo un amor por la sierra como lo hago contigo.

Agradezco a mis amigas y amigos, Fresa, Glo, Pau, JudoKid y Juancho porque cuando mermaron las ganas de terminar mi tesis por las contrariedades de la vida bastaron unas llamadas y unas cuantas palabras para darme empuje. A Cris, también, quien es la evidencia permanente de que la experiencia de la comunidad se gesta desde una complicidad ética y se mantiene en el tiempo y el espacio. A todas y todos ustedes, agradezco que me enseñaron a querer, a ser amiga y a hacer comunidad.

A Poshka, a Chanda y a ti, porque en nuestros mejores momentos, disfrutamos juntos de una vida placentera dedicada a la felicidad. Porque una no descubre que la disciplina no es una condena hasta que la felicidad por asumir la línea del incremento de la potencia la aviva. -¿Qué es la felicidad? El sentimiento de que la potencia crece, de que un obstáculo está a punto de ser superado- Escribieron unos amigos.

Quiero agradecer, ahora, a quienes estuvieron sumergidas en el barro de la incertidumbre desde que esta travesía empezó. A las muchachas. A Lily y a Iris. Nuestro aprendizaje hubiera sido nulo sin el apoyo mutuo que nos dimos. A Lily, le agradezco profundamente su amistad, su apoyo certero al bienestar de quienes quiere y la procuración de que cada uno tenga una silla cómoda donde sentarse a trabajar. Pero, sobre todo, aprecio y atesoro con tenacidad que haya dedicado su tiempo y esfuerzo a la rigurosidad que la academia requiere, porque es fácil reconocer quién está siguiendo el hilo de la conversación cuando todo el resto de la habitación tiene una mirada de miedo ante lo desconocido. A Iris, agradezco la compañía y palabras de aliento, agradezco que viera en mí y expresara cosas que yo no podía ver. Su encanto pintoresco es incomparable y revitalizante.

Agradezco, también, a mis acompañantes de línea de investigación. A la Dra. Jorgelina por leerme con detenimiento y extenderme sus recomendaciones sobre la antropología de la alimentación. A Ale, quien hizo el trabajo de campo un lugar de cariño y acompañamiento. Quien curó mis gripas con unguento y aguardiente caliente en los pies en las temporadas de huracanes y lluvia inclemente cuetzalteca que no son un mito, y con quien compartí un balcón perdido en la Sierra desde la tranquilidad de una mecedora y una hamaca como no podré hacerlo con nadie más. Le agradezco a la Dra. Antonella Fagetti, mi asesora de investigación, por transitar un camino huracanado de ires y venires emocionales y académicos durante estos años y no rendirse. Aprecio, pues, el intento por encontrar puntos que canalizaran una temática que para las dos era desconocida.

Le extiendo, también, mis agradecimientos a la Dra. Leticia Rivermar y el Dr. Rodolfo Hernández por permitirme potenciar mis habilidades argumentativas en sus aulas de clase. No habrá sido sencillo compartir conmigo tantas horas cuando me preparé con tenacidad para rebatir lo que para ustedes estaba dado, aún así, los debates en los cuales

defendimos nuestras posturas ético-políticas disonantes se convirtieron en algunos de los momentos más disfrutables de toda la maestría y configuraron el universo epistemológico de la antropología del que no tenía idea alguna.

Con la misma gratitud, agradezco a todas las mujeres que me permitieron hacer parte de sus vidas en Santiago Yancuictlalpan. A Alba, Doña Dalia, Doña Eulalia, Marcela y Doña Chelo. Me compartieron sus cocinas, sus recetas y su intimidad. Me enseñaron a cocinar su comida y a vivir una *cierta vida* en la sierra. Pero, sobre todo, me hicieron sentir en casa; me dieron otro hogar al que regresar cuando pueda hacerme un tiempo y un espacio.

Agradezco a la Dra. Yuribia Velázquez por leerme con tal detalle que supo encontrar la piedra angular que transformó decisivamente esta investigación en lo que es ahora. En especial, por hacerme sentir que el camino que había defendido tenía sentido.

Finalmente, agradezco a la Maestría en Antropología Sociocultural (MASC) del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y al Consejo Nacional de Humanidades Ciencias y Tecnológicas (CONAHCYT) por el apoyo económico y administrativo brindado durante dos años para la realización de este trabajo de tesis.

Estoy profundamente agradecida con todas ustedes, por supuesto, en grados y cualidades distintos. Pero con quienes saben que es el caso, espero hacer que dure y darnos espacio más allá de este trabajo de investigación.

A todas aquellas que han sentido en algún momento que no son parte de nada, que no eres de allá ni eres de acá. A quienes han dejado para siempre, sin retorno, su estabilidad del hogar. A quienes una noche cerraron sus ojos y al despertar ya no podían ver el mundo como era antes. Parceras, somos el lugar que nos hemos hecho para estar a salvo. No pertenecemos ahora sólo al barrio donde crecimos, somos el sinfín de barrios que hemos decidido habitar. ¡A mantenerlo mientras nos comemos unas oncesitas!

Índice General

<i>Introducción</i>	1
<i>Capítulo I – Generalidades de la Forma-de-Vida que se Experimenta en Santiago</i>	
<i>Yancuictlalpan, Cuetzalan</i>	12
Familia Santángel ☩	13
La región	21
Familia Flórez ☩	27
Religión	33
Familia Mendoza †	35
Asentamiento	43
Familia Popoca ☩	47
<i>Capítulo II – Fundamentos Teóricos, Epistemológicos y Ontológicos de la</i>	
<i>Investigación</i>	53
I – Aristóteles	54
Implicaciones de la Separación Aristotélica de Zoé y Bíos	59
II – Plotino	64
Implicaciones del Concepto de Contemplación viviente	69
III – Forma-de-vida Agamben	70
IV – Cosmopolítica	74
Definición del concepto de cosmopolítica	76

La política razonable	78
La cultura como metafísica del orden	80
El problema de la política razonable	86
La política de hacer mundos	89
La centralidad en la relación de mundos: más que uno pero menos que varios	92
V - Cultura	97
VI - Síntesis del capítulo y pertinencia de los fundamentos teóricos, epistemológicos y ontológicos abordados.	102
<i>Capítulo III – Régimen alimenticio de la forma-de-vida que las personas experimentan en Santiago Yancuictlalpan</i>	<i>105</i>
Forma-de-vida y régimen alimenticio	106
Características ontológicas del régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan	110
Otras concepciones y prácticas del orden, la vida y el ser	110
Concepciones y prácticas del orden, la vida y el ser santiagueño	113
La experiencia de la comunidad	119
Régimen alimenticio en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan	125
Producción del alimento en Santiago Yancuictlalpan	127
Instituciones Involucradas en el Régimen Alimenticio de Santiago Yancuictlalpan.	128

Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske: tisepanohtokakan itech se yeknemilis.	128
Programa Sembrando Vida.	136
Preparación del alimento en Santiago Yancuictlalpan	139
Ingredientes.	139
Herramientas.	144
Técnicas.	145
Procesos de preparación.	145
Formas de consumo en Santiago Yancuictlalpan	147
Intencionalidad de la alimentación en Santiago Yancuictlalpan	148
 <i>Capítulo IV – La ritualidad en la alimentación cotidiana de la forma-de-vida que las personas experimentan en Santiago Yancuictlalpan. Tensión entre la tradición y el cambio</i>	 <i>152</i>
 Estabilidad y cambio en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan	 152
Más que uno pero menos que dos en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan	163
 Ritualidad	 166
Dispositivo cotidiano que reproduce el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan	169
Reglas en la preparación de los alimentos	170
Ingredientes	173
Proceso	173

Nixtamalización del maíz	173
Preparación de tortillas	173
Ingredientes	176
Proceso	176
Armado de los bollos	176
<i>Técnicas simbólicas cotidianas de instalación en un hogar</i>	177
Ingredientes	180
Proceso	180
Preparación de la pasta	180
Proceso para freír mole	180
Configuración de las técnicas simbólicas que instalan en un hogar	181
Ingredientes	184
Preparación	184
Preparación de la pasta	184
Proceso para freír mole	185
Proceso para servir el mole	185
<i>Conclusiones</i>	186
<i>Referencias</i>	192
<i>Anexos</i>	199
Anexo 1: Contenido del libro Tosepan Titataniske. Unidos Venceremos	199
Anexo 2: lista de recetas sistematizadas	201

Índice de Anexos

Esquema

Esquema 1. Representación gráfica de la diferencia entre ontología moderna y ontología relacional.	96
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Figuras

Figura 1. Esquema general de la cocina de la abuela de la familia Santángel	14
Figura 2. Esquema general de la cocina de Alba	20
Figura 3. Esquema general de la cocina de la familia Flórez	30
Figura 4. Esquema general de la cocina de la familia Mendoza	39
Figura 5. Esquema general de la cocina de la familia Popoca	48

Imágenes

Imagen 1. Entrada de Santiago Yancuictlalpan.	12
Imagen 2. Cocina con mayor frecuencia de uso en la familia Santángel.	17
Imagen 3. Mapa de ubicación de Santiago Yancuictlalpan	23
Imagen 4. Cocina de la familia Flórez	32
Imagen 5. Iglesia de Santiago Yancuictlalpan.	34
Imagen 6. Cocina de la familia Mendoza.	41
Imagen 7. Cocina de la familia Popoca.	49
Imagen 8. Arbusto de escoba.	52
Imagen 9. Representación gráfica de la multiplicidad como más que uno pero menos que varios	95
Imagen 10. Preparación de platillo tradicional “exquihitl” con la familia Mendoza.	105
Imagen 11. Portada del libro Tosepan Titataniske. Unidos Venceremos	129
Imagen 12. Fachada del salón de la Tosepan en Santiago Yancuictlalpan.	135
Imagen 13. Síntesis del programa del Gobierno de México Sembrando Vida	137
Imagen 14. Calabaza madura o Calabaza de Castilla	141
Imagen 15. Totalidad de ingredientes del Dulce de calabaza madura en la olla	142
Imagen 16. Elementos en la cocina de Doña Ofelia para cocinar tortillas a mano	146
Imagen 17. Cocina de la Familia Mendoza: vivencia cotidiana de la tensión entre estabilidad y cambio	153
Imagen 18. Multipractic de Doña Dalia.	160
Imagen 20. Invitación de la Parroquia de Santiago Apóstol Yancuictlalpan a la catequesis: “música y canto en la liturgia eucarística”.	164
Imagen 19. Historia de Whatsapp: 38° Asamblea en Defensa del Territorio.	164

Imagen 22. Aviso para los habitantes del pueblo sobre suspensión de paso por el centro del pueblo del transporte público.	164
Imagen 21. Invitación de la Parroquia de Santiago Apóstol Yancuictlalpan a la procesión del Santo Jubileo.	164
Imagen 23. Información sobre inscripción al Programa de Apoyo a tu Economía “Techo Digno”.	165
Imagen 24. Información sobre trámite para solicitar INE en la región de Cuetzalan.	165
Imagen 26. Información para diagnóstico del dengue.	165
Imagen 25. Información sobre hábitos para evitar la propagación del dengue.	165
Imagen 27. Preparación del Nixtamal con Doña Eulalia. Familia Mendoza.	170
Imagen 28. Tortillas hechas a mano inflándose sobre el sartén.	172
Imagen 29. Planta de exquihitl.	174
Imagen 30. Olla con los bollos armados para iniciar la cocción.	175

Recetas

Receta 1. Tortillas a mano desde nixtamal. Preparación realizada con la familia Mendoza.	173
Receta 2. Bollos. Preparación realizada con la familia Popoca	176
Receta 3. Mole. Preparación realizada con Alba Santángel.	180
Receta 4. Mole. Preparación realizada con Doña Dalia.	184

Tablas

Tabla 1. Diversificación de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske	132
Tabla 2. Ingredientes con más frecuencia de uso	140
Tabla 3. Herramientas con más frecuencia de uso	144

Introducción

“La ceremonia del té no es estética,
sino esencialmente una ética
inscripta en una visión del mundo”
(Le Breton, 2009, p. 264)

El rigor académico propio de una investigación como la que se adelantó para la escritura de esta tesis, en algunas ocasiones, esconde -no siempre intencionadamente- el hecho de que detrás de esta pila de páginas hubo un proceso de transformación intelectual, emocional y corporal de la investigadora. Esta aseveración aplica para dos grandes dimensiones de todo el proceso: por un lado, el propio camino de construcción, seguimiento y definición del temario de la investigación. Por el otro, ligado a las demandas propias de la antropología, un cambio de perspectiva a partir del trabajo de campo.

En primer lugar, es necesario comprender que esta investigación pudo concluirse por el vínculo fraternal que establecí desde mi postulación a la maestría con el tema de investigación. De lo contrario, en alguna de las muchas veces que me vi sobrepasada por las exigencias de estudiar un posgrado lejos de casa lo hubiera abandonado. Este hecho no es poco importante, pues, el interés que me atrajo a esta disciplina está plasmado en la totalidad de las páginas. Por supuesto, mi interés primario se transformó sustancialmente, adquirió las enseñanzas que una investigación antropológica le pudo dar.

El interés por la alimentación provino desde mis primeras visitas a México, pues, todas aquellas personas que me recibieron y acompañaron en mi proceso de integración me acobijaron desde invitaciones a comer y a cocinar en sus casas. Mi primera impresión en esas visitas fue que el acto de comer suponía mucho más que el mero acto de sobrevivir biológicamente, pues, los desayunos, las comidas, las cenas y todas las *entrecomidas* estaban

marcadas de una ceremoniosidad impactante que yo no podía reconocer en mi vida en Bogotá. Esta característica se intensificó cuando viví en diferentes partes de México (Ciudad de México, Puebla y Cuetzalan) y en todas ellas encontraba la ceremoniosidad de la que he hablado con sus propias características locales. Durante el primer año en el que viví en la Sierra Norte de Puebla (2017) me vi envuelta en una vida que tenía un vínculo muy especial con la comida: el cariño y la fraternidad se expresaba en reuniones para comer con el propósito de convivir todos juntos cada vez que la oportunidad se prestara para ello. Aunado a ello, durante períodos largos de estancia en México, noté que la manera de sobrellevar la nostalgia de estar lejos del lugar donde estaba hecha toda mi vida era cocinar platillos con las recetas de mi familia. Así se empezó a construir la idea de que la alimentación es una parte fundamental de la experiencia de la comunidad, incluso cuando se está fuera del territorio.

A partir de esto me interesé por la alimentación cuetzalteca, ese lugar donde podía sentirme resguardada y querida por las personas a través de la comida. En particular lo que es tema de esta investigación, la alimentación cotidiana de la forma-de-vida que las personas habitaban en Cuetzalan. A partir del 2018, cada vez que visitaba la región, comencé a pedir a ciertas mujeres que me enseñaran a cocinar platillos puntuales y guardé en un archivo personal las recetas que me fueron compartidas.

Con el transcurso del tiempo empezaron a haber cambios que transformaban las dinámicas en las que la población vivía, transitaba y se alimentaba en la zona, y que yo notaba con mayor presencia tras haber vivido allí. Esta situación me llevó a intentar comprender los cambios a través del concepto de forma-de-vida, pues, me permitía relacionar diferentes dimensiones de la vida cuetzalteca en relación con el gobierno nacional mexicano y con las tendencias turísticas e industriales globales. Además, este concepto posibilitaba acercarse a

la alimentación desde una perspectiva en la cual la dicotomía occidental naturaleza/cultura parecía desvanecerse, acorde a las experiencias que yo podía observar con la población cuetzalteca.

Con este proceso que antecedió planteé el proyecto de investigación para ingresar a la Maestría en Antropología Sociocultural. En aquel proyecto de ingreso era notoria mi prevalencia teórica en la investigación, formación que había adquirido en mi proceso de licenciatura en Ciencia Política. Mi intención era contraponer una experiencia de la alimentación que yo llamaba *mágica* (con elementos no materiales y ético-políticos no occidentales) a las tendencias teóricas de la alimentación nutricional (basada en la dicotomía naturaleza/cultura). Sin embargo, desde el primer momento que tuve asesoría con mi tutora, la Dra. Antonella Fagetti, se me explicitó la importancia de que mi trabajo de investigación iniciara con un hecho que yo hubiera observado, a partir del cual podría construir un aparato teórico-metodológico que sirviera como soporte para la investigación. Ubicar este primer elemento no me tomó tanto tiempo como el dar la vuelta al proceso de pensamiento con el cual me había formado, en el que la investigación teórica antecede a la investigación en campo. Este fue el principal reto.

Superado este proceso inicié la búsqueda bibliográfica sobre investigaciones de antropología de la alimentación en México, especialmente, aquellas que hubiera en la región de la Sierra Norte de Puebla con población nahua. Hallé a dos grandes investigadoras que fueron el sustento para introducirme en la temática: la Dra. Catherine Good Eshelman y la Dra. Yuribia Velázquez. Sus investigaciones me acercaron a características ontológicas propias de la población con la que yo realizaría mi trabajo de campo, soporte para preparar mi estancia en la Sierra. Además, me proporcionaron elementos teóricos-metodológicos propios de la antropología de la alimentación que me guiaron durante todo el proceso.

En este punto es importante resaltar que toda la información que obtuve, y sobre la que construí mi proyecto, se convirtió en una guía entre paréntesis; es decir, la tomé como guía, pero tuve muy presente que esa información se contrastaría con mi experiencia en el trabajo de campo. Procuré, en la medida de mis posibilidades, que mi andamiaje no cegara las experiencias que tenía por una proyección de lo que esperaba; más bien, que me preparara para identificar rasgos específicos que investigadoras con mayor experiencia ya habían subrayado. Como he dicho, los cambios en la región en los últimos años fueron muchos y quería mantener mi visión tan atenta a ellos como fuera posible.

Lo que se había convertido en una tensión de la investigación, a saber, los cambios y las permanencias en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitaban las personas en Cuetzalan, tomó franca relevancia al comprender que el propósito analítico del trabajo se situaba en comprender los mecanismos por los cuáles un régimen alimenticio como ese se mantenía a lo largo del tiempo y cómo y desde dónde se modificaba; es decir, identificar los factores de cambio y evidenciar los dispositivos cotidianos accionados por las personas que permitían que el régimen alimenticio se mantuviera como propio y por tanto contribuyera en la reproducción sociocultural de esa forma-de-vida.

Encontré asidera para investigar sobre la reproducción sociocultural a partir de un régimen alimenticio en los estudios sobre ritualidad. Sin embargo, todos ellos se enfocaban en resaltar la alimentación en contextos rituales religiosos o ceremoniosos. Pero, la investigación requería un concepto de ritualidad que permitiera comprender el orden simbólico del régimen alimenticio en el ahora cotidiano, pues, es en el presente donde se ponen en juego la tradición y su permanencia. Este concepto es el de Byung-Chul Han (2019), quien define la ritualidad como *técnicas simbólicas de instalación en un hogar*. Estas técnicas simbólicas que instalan un hogar son puestas en marcha en el ahora cotidiano por las mujeres

que se hacen cargo de la alimentación del grupo doméstico; provienen, asimismo, de relaciones afectivas, materiales e históricas que reproducen en la misma acción la posibilidad de la perpetuación.

De esta manera, el objetivo principal de esta investigación es analizar la reproducción de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan a través de los dispositivos rituales en la alimentación cotidiana. Para lograr este cometido se plantearon preguntas de investigación en relación con tres subtemas: ¿cuáles son las características generales de la población (con el fin de dar cuenta de la forma-de-vida singular que habitan)?, ¿cuáles son las prácticas de alimentación cotidiana (para identificar la significación propia)? y ¿cuáles son los procesos que permiten que ese régimen se mantenga en el tiempo (para apuntalar los dispositivos rituales)? Para construir una guía que nos permitiera encontrar las respuestas a estas preguntas se plantearon tres objetivos específicos:

1. Describir las características del relacionamiento entre el grupo doméstico, la división del trabajo, la religión, las profesiones, las movilidades territoriales, el trato y posición social con otros miembros de la comunidad, su relación con el entorno y sus trabajos actuales en las casas de las cocinas en donde trabajé en Santiago Yancuictlalpan, con el fin de dar cuenta de su forma-de-vida singular.
2. Caracterizar las lógicas de acción, reglas, procedimientos, significados y las repeticiones de estos en el proceso de producción, preparación y consumo de los alimentos en las formas-de-vida que se experimentan en Santiago Yancuictlalpan, para identificar las permanencias y los cambios que la constituyen como una forma alimentaria propia.
3. Relacionar los cambios y las permanencias de las prácticas de producción, preparación y consumo de alimentos del grupo doméstico, para vislumbrar el

potencial de los dispositivos rituales en la reproducción y constitución de la forma-de-vida misma.

Ahora bien, para conseguir la información que dotara de contenido nuestros objetivos específicos, y con ello contribuir a alcanzar el objetivo principal de la investigación, seguimos el método etnográfico. De una forma muy general, éste se puede definir como “la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente” (Restrepo, 2016, p. 16). Comparte con otras ciencias dos niveles de comprensión: el primero, que reporta qué ocurre- el qué; el segundo, que explica las causas- el por qué. Pero se especializa en un nivel terciario que es “la descripción”, “el cual se ocupa de lo qué ocurrió según sus agentes- el cómo es para ellos” (Guber, 2008, p. 61). Esto quiere decir que el estudio etnográfico está interesado tanto en las prácticas de las personas como los significados que éstas prácticas toman para ellas mismas.

Sin embargo, como lo señala Restrepo (2016) puede ser añadido otro aspecto al análisis. Ya no sólo se prestará atención a *lo que hace la gente* (las prácticas que realiza y las relaciones que establecen para adelantar dichas prácticas) y *lo que la gente dice que hace* (lo que se le cuenta al investigador cuando se le pregunta por lo que hace), sino también a *lo que la gente debería hacer* (lo que se considera como el deber ser); pues este último aspecto puede dar cuenta de los valores ideales, de las normas y de las aspiraciones de las personas. Es importante resaltar que no se puede esperar de la descripción de estos aspectos de la vida social una total congruencia, más bien se espera encontrar tensiones en un complejo cúmulo de relaciones que solo pueden ser descritas bajo *comprensiones situadas*. Estas descripciones son comprensiones situadas “porque dan cuenta de formas de habitar e imaginar, de hacer y significar el mundo para ciertas personas con las cuales se ha adelantado el estudio”

(Restrepo, 2016, p. 17); pero también son situadas porque dependen de experiencias (observaciones, entrevistas, reflexiones, entre otras) realizadas por el etnógrafo en un momento determinado.

Así, se da por entendido que “lo social debe estudiarse a través de un contacto directo, no mediado, con el mundo empírico” (Guber, 2008, p. 43). No significa esto que el etnógrafo no pueda acercarse con una andamiaje intelectual a un problema ya que esto sería imposible, pues el etnógrafo también se ha desarrollado en medio de un universo social que lo constituye. Tampoco quiere decir que la descripción que el etnógrafo haga no deba cuidarse de los peligros del etnocentrismo y del sociocentrismo, pues es imperante que lo haga si quiere acercarse a la comprensión del problema desde la mirada de las personas que investiga. Lo que queremos evidenciar es que “la experiencia que una forma-de-vida tiene de otra forma-de-vida no es comunicable a esta última, incluso si es traducible (...) sólo son ostensibles los hechos: comportamientos, actitudes y decires: *cotilleos*” (Tiqun, 2008, p. 14) que se expresan en la convivencia entre éstas en un contexto necesariamente singular.

Es bajo estos parámetros que realicé mi trabajo de campo en la localidad de Santiago Yancuictlalpan en el municipio de Cuetzalan, Puebla, en el período comprendido entre el 15 de junio y el 30 de septiembre de 2023. El trabajo de campo se refiere a esa fase del proceso investigativo que se dedica a levantar información para responder al problema de investigación. Durante la estancia se utilizaron cuatro técnicas de investigación para obtener la información que permitió realizar esta investigación: Observación participante, diario de campo, entrevistas semiestructuradas y registro audiovisual. Todas ellas conducidas por la guía de trabajo de campo que construí con base en los objetivos de la investigación.

De manera amplia se puede plantear que la *observación participante* “apela a la experiencia directa del investigador para la generación de información en el marco del trabajo

de campo” (Restrepo, 2016, p. 39). Este término combina dos roles que el etnógrafo adopta en campo: el de observador y el de participante. Por un lado, la observación debe ser sistemática y controlada respecto de todo lo que acontece en torno del investigador; por el otro, el etnógrafo participará de una o varias actividades de la población. Lo que importa aquí es precisamente la dialéctica entre los roles: “un etnógrafo nunca es sólo un participante, y tampoco es nunca un observador, aunque hay grados variables en la participación” (Daynes y Williams, 2018, p. 60). La variabilidad de la participación en esta investigación remite desde la ayuda en la cosecha y en la preparación de alimentos, la disposición de éstos en la mesa, entre otros, hasta el hecho mismo de estar presente observando el entorno; pues “es una ilusión pensar que el etnógrafo puede estar mirando a las personas sin tener algún impacto en ellas, en su comportamiento y en la situación” (Daynes y Williams, 2018, p. 65), en realidad el estar allí presentes con la mirada, el intercambio de palabras y los gestos impacta irremediabilmente el trabajo de campo. También es una observación participante porque en mi intento por ganar confianza con las personas e introducirme en el campo requerí una cierta transformación, fuera voluntaria o no, y se gestaron experiencias que se hicieron carne pero que son pensadas intelectualmente. Así, participación, por lo tanto, tiene dos dimensiones: implica tanto el cuerpo como la mente (Daynes y Williams, 2018, p. 93).

Como requisito para realizar la observación participante se requiere que el etnógrafo sea admitido en el campo, es decir, que las personas con las que se quiere trabajar hayan aceptado explícitamente su presencia y lo que el investigador dijo que iba a hacer. En este caso, hice visitas previas a Cuetzalan para conocer y desarrollar relaciones con algunas mujeres encargadas de las cocinas y de la alimentación del grupo doméstico. Estas mujeres fueron mis informantes y me permitieron hacer presencia en sus cocinas y participar en las actividades que demandan producir, preparar y consumir los alimentos.

Luego de ser aceptada en el campo, introducirme en él y realizar observación participante, registré sistemáticamente la información obtenida en el *diario de campo*. En la investigación etnográfica gran parte del éxito del trabajo de campo depende de llevar un adecuado diario, pues sin este los “datos” pueden perderse en frente del investigador. Es por ello por lo que se requiere atraparlos, organizarlos y otorgarle sentido mediante la escritura. En el diario de campo se depositan “una serie de notas ordenadas por lugar y fecha que describen situaciones que han sucedido en terreno e interpretaciones realizadas por el etnógrafo” (Restrepo, 2016, p. 45). Para obtener un buen diario de campo necesité tener disciplina diaria de escritura, porque es posible que al pasar el tiempo se olvide o confunda información importante. En algunas ocasiones, cuando el cansancio por la jornada sobrepasaba mi voluntad de escribir en el diario, grababa notas de voz que luego transcribía. Además, se debe ser cuidadoso con direccionar la atención a la información pertinente para la investigación y detallarla con la mayor precisión posible. En este caso, la prevalencia de la información se registraba a partir de las necesidades que la guía de investigación en trabajo de campo marcaba y era resaltada en el mismo diario. A partir de estos marcajes, construía herramientas y utilizaba otras técnicas para profundizar en dicha información.

Así, registré en el diario de campo lo observado, el entorno, los gestos y verbalizaciones de los sujetos que se expresan en conversaciones casuales, y las reflexiones e interpretaciones de lo escrito; otra fuente para obtener información son las *entrevistas semiestructuradas*. Estas pueden definirse como “un diálogo formal orientado por un problema de investigación” (Restrepo, 2016, p. 54). Esto quiere decir que antes de la entrevista se diseñan de antemano los términos, los contenidos, las formas de registro, el lugar y la persona, de manera tal que en el encuentro se puede proponer una estructura que corresponda a los temas pertinentes y necesarios de la investigación. Sin embargo, no es una

estructura rígida, pues debe darse prioridad a que el informante desarrolle su plática sin interrupciones ni cambios abruptos de tema. Por último, es importante hacer hincapié en que cualquier entrevista solo podrá ser grabada en medida que el entrevistado lo acepte explícitamente.

Como última técnica de investigación, utilicé el *registro audiovisual y fotográfico* que se convirtió en un apoyo para las descripciones, el posterior análisis de la información obtenida en el trabajo de campo y el enriquecimiento de las entrevistas en los entornos de preparación y consumo de alimentos; en ambas situaciones se realizó después de obtener autorización explícita por parte de las personas implicadas. Estos registros apoyaron la investigación de dos maneras diferentes: la primera, me permitió revisar constantemente detalles que ante la percepción inmediata no pude capturar. Así, en la repetición de la información audiovisual y fotográfica salieron a la luz datos que había omitido y que fueron fundamentales para la etnografía. Segundo, del material recopilado seleccioné el más adecuado para hacer parte de la tesis.

Mediante las técnicas de investigación que he mencionado anteriormente, regresé a la ciudad de Puebla con mucha información que debía procesar y sistematizar para la revisión y escritura de la tesis. La manera en la que sistematicé todo el material (diario de campo, entrevistas, material audiovisual y fotográfico) fue construir bases de datos en Excel con indicadores temáticos a partir de cada objetivo específico. Estas bases de datos, a su vez, se convirtieron en el sustento de la capitulación del trabajo; que dieron como resultado los cuatro capítulos que están por delante.

En el primer capítulo, dada la necesidad de contextualizar al lector de la forma-de-vida que habitan las personas con las que trabajé, se entreteje la historia del pueblo de Santiago Yancuictlalpan respecto de la región, el asentamiento y la religión con la

descripción de los grupos domésticos con los que compartí durante mi estancia de campo (Familias Santángel, Flórez, Mendoza y Popoca).

Situado el lector en un contexto singular, se introduce en el segundo capítulo la reflexión de los fundamentos teóricos, epistemológicos y ontológicos de la investigación a partir de tres conceptos claves: forma-de-vida, cosmopolítica y cultura. En todos estos conceptos se hace una pequeña revisión arqueológica de la procedencia de estos conceptos, los autores que lo han trabajado y, sobre todo, las implicaciones en la vida de las personas de asumir una u otra postura.

Habiendo delimitado el horizonte de sentido desde el que nos acercamos al régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, el tercer capítulo caracteriza con detalle dicho régimen para visualizar los elementos que lo constituyen como uno propio y no otro. El camino por el que se hace es el siguiente: explicitación de la relación entre una forma-de-vida y el régimen alimenticio, caracterización ontológica del régimen alimenticio en Santiago Yancuictlalpan a partir de anotaciones etnográficas propias y de otros autores, definición del concepto de la experiencia de la *comunidad*, descripción del propio régimen alimenticio en función de tres procesos (producción, preparación y consumo) y síntesis de la intencionalidad de la alimentación en Santiago Yancuictlalpan.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se resalta la tensión entre la tradición y el cambio en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan a partir de la revisión de las instituciones que significan externamente esta forma-de-vida, para, así, identificar, describir y analizar el dispositivo ritual que le permite la reproducción sociocultural del régimen alimenticio y, por tanto, de la propia forma-de-vida.

Capítulo I – Generalidades de la Forma-de-Vida que se Experimenta en Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan

En este capítulo se entretreje la historia del pueblo de Santiago Yancuictlalpan respecto de la región, el asentamiento y la religión con la mera descripción de las casas y los primeros acercamientos que tuve con las mujeres y las familias con las que realicé trabajo de campo, a saber, las familias Santángel, Flórez, Mendoza y Popoca. La intención es situar al lector en un contexto singular que es ajeno para muchos de nosotros, así, podrá introducirse en los siguientes capítulos con el entendimiento de que la población de Santiago Yancuictlalpan tiene características históricas, sociales, políticas, culturales y económicas que la definen como tal y no otra.

Imagen 1. *Entrada de Santiago Yancuictlalpan.*



(Karol González, 2023)

Familia Santángel ☩¹

Los usuarios de la combi que se dirige desde Cuetzalan hacia Rayón van en silencio y quietud. Se escuchan cuchicheos en náhuat inentendibles tanto por la extrañeza del idioma como por la mesura decidida del volumen con que las mujeres indígenas hablan. De fondo, en contraste con las pocas conversaciones durante el trayecto, se escucha la música fuerte que el conductor ha puesto y que varía entre banda, reggaetón y *trap*. Y de vez en cuando, irrumpen los cacareos de las gallinas que asoman sus picos por los hoyos de las cajas que se acomodan en el pasillo entre bolsas de verdura y personas. A pesar de ser las nueve y media de la mañana la combi no tiene espacio para que otra persona la aborde, está completamente llena, tanto que durante el trayecto hacia Santiago Yancuictlalpan sólo suben algunas personas en la entrada de Yohualichan. Pero no hay sorpresa en tal situación porque es 23 de octubre de 2022, para ser más precisos es domingo. El domingo es el día de mercado en Cuetzalan y se constituye como una actividad recurrente entre los habitantes de las comunidades, localidades y juntas auxiliares asistir para hacer la compra; por esta razón la cantidad de personas que usan el transporte aumenta, y con ellas también, la cantidad de bolsas y cajas en medio del estrecho pasillo.

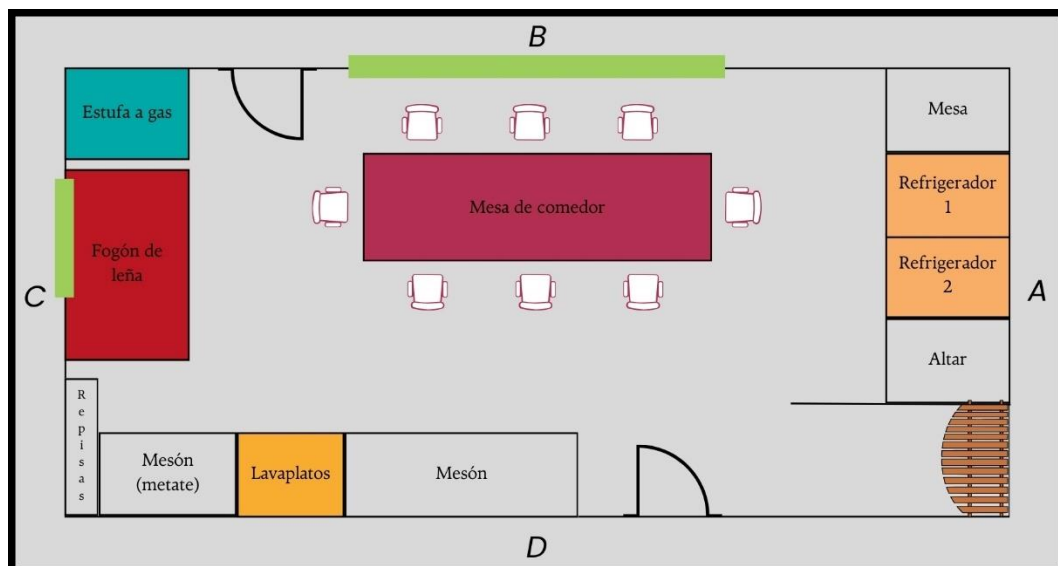
Tal como me lo dijeron, a las diez de la mañana la combi llega a la entrada del pueblo. La instrucción que nos dieron fue pedir que nos bajarán en la “tienda de don Clemente”, y así fue. Para nuestra sorpresa el conductor sabía exactamente dónde estaba la tienda y allí nos hizo parada. En la esquina nos esperaba Arturo -un conocido de años atrás- con una calma que, comprendería después, es muy propia de los habitantes del pueblo. Nos condujo a su

¹ Símbolo que se va a asociar durante toda la tesis a la familia Santángel.

casa con la intención de presentarnos a su madre y a su abuela, quienes aseguró eran las mejores cocineras que conocía.

Llegamos a su casa. Está pintada de amarillo y los bordes que rodean los marcos de las dos grandes ventanas frontales de madera son azules. Tiene ese espacio techado que antecede a la entrada la casa, el porche. En éste estaban sentados algunos familiares hombres en mecedoras, sillas y hamacas que nos fueron presentados con gentileza; además, de tres perros de raza mediana que estaban acostados sobre el piso. Nos ofrecieron café en tazas de cerámica y pan dulce mientras su madre, algunas tías y la abuela terminaban de preparar el desayuno. El café fue una opción llamativa, pues el calor ascendía sobre los 32°C. No pasó mucho tiempo para que nos invitaran a pasar por una puerta estrecha de madera ubicada del lado derecho de las dos ventanas grandes. Al entrar pasamos por dos habitaciones interconectadas donde vive el hijo menor de la abuela, y al final de dichos cuartos estaba otra puerta estrecha que abre paso a la cocina que ocupa toda la parte trasera de la construcción en una especie de rectángulo.

Figura 1. Esquema general de la cocina de la abuela de la familia Santángel



Elaboración propia a partir de información recolectada en mi trabajo de campo.

La cocina, a diferencia de los cuartos y el porche que tienen techo de cemento, tiene tarima que está soportada por vigas de madera. De las vigas cuelgan cazuelas de barro de diferentes tamaños y formas, también, cucharas y cucharones de madera que pueden verse desde la entrada a la cocina. Hacia la derecha de la entrada hay un pasillo corto que finaliza en una reja de madera que a pesar de no tener una altura por arriba de la cadera impide observar poco más de un par de metros. En la misma línea de altura de la reja, perpendicular a ésta, hay un muro de altura mediana que demarca tanto el pasillo como la zona de convivencia en la cocina. Sobre esa pared, del lado “A” del rectángulo, se ve un pequeño altar a la Virgen de Guadalupe, seguido por dos refrigeradores grandes y una mesa con dos licuadoras, una cafetera, botes de metal y varias botellas de *yolixpa*. Del lado “B” del rectángulo se extiende una ventana que cubre casi toda la longitud del tramo hasta que topa con la puerta de atrás, y desde allí se puede apreciar la parte trasera del terreno donde está construida la casa. No puedo distinguir qué tipo de árboles están sembrados, pero todo lo que puede observarse está lleno de vegetación. En el marco de la ventana tienen macetas con plantas y canastas con frutas y huevos.

Ahora bien, hacia el lado izquierdo de la entrada de la cocina, el lado “D” del rectángulo, hay un mesón construido con material y baldosa que se extiende hasta la esquina que lleva al lado “C”. La primera parte del mesón es ocupada para almacenar varias garrafas de plástico de cinco litros sin etiqueta que son llenadas con agua desde una manguera conectada a un purificador que, a su vez, está conectado al grifo del lavaplatos. Seguidas de las garrafas hay un escurridor de trastes de metal con bandeja de plástico y luego el lavaplatos. El final del mesón se ocupa para realizar tareas asociadas a la cocina; pero, sobre todo, es el espacio donde Alba monta su estación para *echar tortillas* cuando decide hacerlas.

Está su metate, su molino, la prensa y los plásticos cortados en cuadros que utiliza en la prensa.

En el lado “C” del rectángulo se encuentran unas repisas de madera donde se acomodan los trastes limpios e inmediatamente después está el fogón de leña. Éste es una estructura de cemento que asemeja una mesa pegada a la pared; por el contorno están puestas unas tablas anchas que están situadas como a 10 cm más arriba del borde de manera que sirven como contención a la ceniza y carbón que se va acumulando. Debajo de la estructura hay leña seca apilada. Sobre la estructura se encuentran dos armazones de metal en forma de triángulo con patas que sirven tanto para situar la leña y hacer el fuego como para reposar sobre ellos las cazuelas de barro con comida. Hay, además, un par de ollas de peltre ocupando el espacio, algunos comales de diferentes tamaños recargados entre sí y un pocillo de metal completamente negro cerca del fuego. Sobre el fogón de leña se alza una pequeña ventana de madera que deja ver árboles grandes. La luz que entra por la ventana ya no alcanza a la estufa de gas con horno que está junto al fogón y en la que se ve una cazuela de barro con arroz rojo. Junto a la estufa de gas está la puerta trasera.

Finalmente, en el centro de la habitación está dispuesta la mesa que ya está preparada para nosotros, tiene disponibles ocho asientos. La mesa está colocada de tal modo que cada lugar tiene un mantel bordado, un tequilerero de vidrio pequeño y un vaso de vidrio y en el centro de la mesa está un servilletero tejido con la forma del penacho de los voladores, una canasta chica donde están los cubiertos, una botella de *yolixpa* y una servilleta bordada para las tortillas recién hechas que salen del comal constantemente. Antes de que nos fuera servida la comida nos ofrecieron un poco de *yolixpa* en forma de aperitivo. Me explicaron que es una bebida medicinal que proviene de los macewal y que su nombre se traduce al español como “medicina para el corazón”. Es usada frecuentemente para curar todo tipo de males, pues, se

le atribuye un alto grado curativo de penas de amor, de enfermedades respiratorias, de tristeza y de mal de estómago. La receta que nosotros bebimos la preparan en casa para el consumo propio y para la venta, está hecha a base de aguardiente y hierbas frescas en maceración. Luego del aperitivo, desayunamos pipián con pollo, frijoles negros caldosos y tortillas hechas a mano; además, acompañamos la comida con agua de polen que es uno de los usos más comunes en los que la familia utiliza el polen de las abejas meliponas cuando castran sus ollas de barro, es decir, cuando las abren para extraer la miel y el polen y las vuelven a sellar para comenzar otro ciclo.

Imagen 2. *Cocina con mayor frecuencia de uso en la familia Santángel.*



(Karol González, 2023)

Durante el tiempo que estuvimos comiendo en la mesa, Arturo nos presentó formalmente a su abuela doña Ofelia y a su mamá, Alba. Sin embargo, ninguna de ellas se sentó con nosotros a comer, ambas estaban atendiendo a las personas que iban llegando a la comida. En un lapso de cuatro horas, aproximadamente, conocimos al menos a veinte familiares más entre primos, tías, hermanos y padres. La abuela tuvo doce hijos y, con excepción del menor que tiene 35 años y una tía que vive en Puebla, todos han hecho vida de familia y han tenido hijos propios.

Casi todas las personas que conocimos ese día estuvieron turnándose para comer en la mesa. De los ocho asientos disponibles se ocuparon tres de manera fija: el papá de Arturo que no pronunció muchas palabras, el amigo en común que tengo con Arturo y que me sugirió le preguntara a él por cocineras y yo. Los asientos restantes fueron intercambiados por turnos por el resto de los familiares que alternaban entre comer sentados, platicar alrededor de la mesa y salir al porche a platicar, beber cerveza y hacer música.

Por lo que pude constatar después, la familia Santángel es reconocida por numerosas y diferentes actividades que realizan. Hay dos específicas que son sobresalientes: la música y el baloncesto. Muchos de los miembros de la familia, tanto hombres como mujeres, hacen parte de equipos locales y departamentales de baloncesto desde la escuela. Esta actividad es sobresaliente porque el pueblo demarca socialmente a sus habitantes por las actividades que realizan y ésta en particular dota a sus participantes de un cierto prestigio por asociarlo a una vida saludable e inteligente. Por su lado, la música es fundamental en el desarrollo social del pueblo. No hay actividad festiva que no integre de una u otra manera música en vivo. Los músicos, entonces, gozan de una buena reputación según la calidad de fiesta que puedan motivar. Por lo general, esta actividad también la ocupan como forma de trabajo secundaria en los fines de semana. En la familia Santángel, como he dicho anteriormente, son muchos los que hacen música: Arturo tiene un grupo de son jarocho, un tío tiene una agrupación de boleros, el hijo menor hace trova, la hermana menor de Arturo y un primo también tienen un grupo de son jarocho cada uno. Además, muchos de los tíos mayores improvisan aunque no toquen los instrumentos, como corroboramos esa tarde en el porche al final de nuestra primera visita. Durante al menos una hora la familia estuvo reunida en el porche tocando son jarocho, improvisando y narrando historias ligadas a los viajes que han tenido.

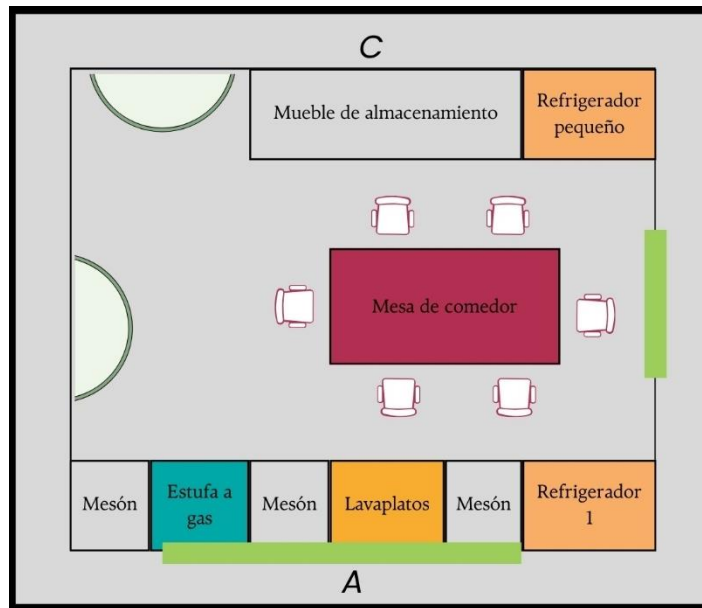
El 27 de junio de 2023, ocho meses después de nuestro primer encuentro y algunas visitas esporádicas de fin de semana, empecé formalmente mi trabajo de campo con la mamá de Arturo, Alba. Cuando estuve de regreso a Yancuic (como le dicen las personas del pueblo) muchas de las personas que conocí ya no estaban viviendo allí. Durante la estancia del trabajo de campo comprendí que las movilidades territoriales de los habitantes del pueblo son frecuentes y los motivos que las generan son de índoles variados. Por ejemplo, la familia nuclear de Alba está compuesta por ella, su esposo y cuatro hijos (dos hombres y dos mujeres). Su primera movilidad la realizaron como familia, pues, Alba es local y su esposo es de Ciudad de México, lo que los llevó a vivir durante un período aproximado de diez años en el Estado de México; cuando su hijo mayor tenía alrededor de siete años regresaron todos a vivir a Yancuic buscando una vida más tranquila, y ahí se quedó su hogar.

Para la fecha en que inició mi trabajo con Alba, sus cuatro hijos vivían fuera y regresaban constantemente al pueblo para visitarla y asistir a las fiestas importantes tanto de la familia como de la región misma. La primera movilidad que realizaron los cuatro hijos fue para continuar sus estudios de licenciatura. Los dos hombres estudiaron en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP) y se mudaron a Huehuetla. Ahora el hijo mayor vive en Guerrero y el menor en Oaxaca, ambos se mudaron por trabajo. De las dos mujeres, una ya terminó su carrera en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y la más chica sigue estudiando. Ambas viven en la ciudad de Puebla. Su esposo, por su parte, realiza desde hace más de quince años viajes de trabajo al *gabacho* por temporadas largas de dos o más años que intercala con períodos de vida en Yancuictlalpan.

A pesar de que durante todo el período en el que estuve trabajando con Alba ella vivía formalmente sola en su casa, me encontré muchas veces con sus hijos e hijas que regresaban de visita, a veces por el fin de semana otras veces por semanas enteras. Todas esas veces la

casa estuvo preparada para recibirlos. Su casa está junto a la de la abuela, tiene una entrada principal frontal que está cubierta por una enredadera y acompañada por plantas ornamentales y medicinales en macetas.

Figura 2. Esquema general de la cocina de Alba



Elaboración propia a partir de información recolectada en mi trabajo de campo.

Desde la puerta se puede ver inmediatamente enfrente un altar a la Virgen de Guadalupe en una mesa que divide los sillones para sentarse en la sala. Además, tiene una máquina de coser industrial de puntada recta del lado izquierdo. Hacia el lado derecho un arco abre el paso hacia la cocina que está iluminada por una ventana hacia el frente de la casa y una de mayor tamaño hacia el costado derecho de la casa. Desde el arco hacia la ventana lateral, por el lado “A”, se encuentra una parte del mesón donde reposan la cafetera y la licuadora, sigue la estufa de gas con horno y el lavaplatos con su respectivo escurridor de plástico. Después está el refrigerador. Tanto en la parte de abajo del mesón como arriba de la ventana que da a la calle se extienden gabinetes de madera esmaltada que utilizan como almacenamiento. En el lado “C”, junto a la ventana, se encuentra un refrigerador pequeño que no tienen en uso para enfriamiento sino como almacenamiento y encima de él está el horno microondas. Junto está

un mueble de piso a techo de madera con puertas que dejan ver que dentro se guardan trastes y alimentos. Finalmente, en el centro está la mesa del comedor que ofrece seis puestos para sentarse.

Si se toma la dirección a la izquierda del arco se puede ver el pasillo que distribuye las habitaciones hacia el fondo de la casa, del lado derecho hay una habitación que se ocupa para dormir y le sigue el baño. Del lado izquierdo está la habitación de las hijas mujeres y le sigue la de los padres. En la habitación de los padres es notorio que hay dos máquinas de coser familiares, ambas de puntada recta, pero lo más importante es que hay una puerta extra que sale al traspatio de la casa. Al cruzar dicha puerta se puede ver hacia abajo la casa de un hermano de Alba, al lado derecho la casa de otro hermano y hacia la izquierda un pequeño camino de cemento que conecta su casa con la de su madre, específicamente lleva a la reja de madera que está en la cocina de la casa amarilla. Con el tiempo me diría Alba que su padre repartió a sus hijos partes de un terreno para que cada uno construyera su casa.

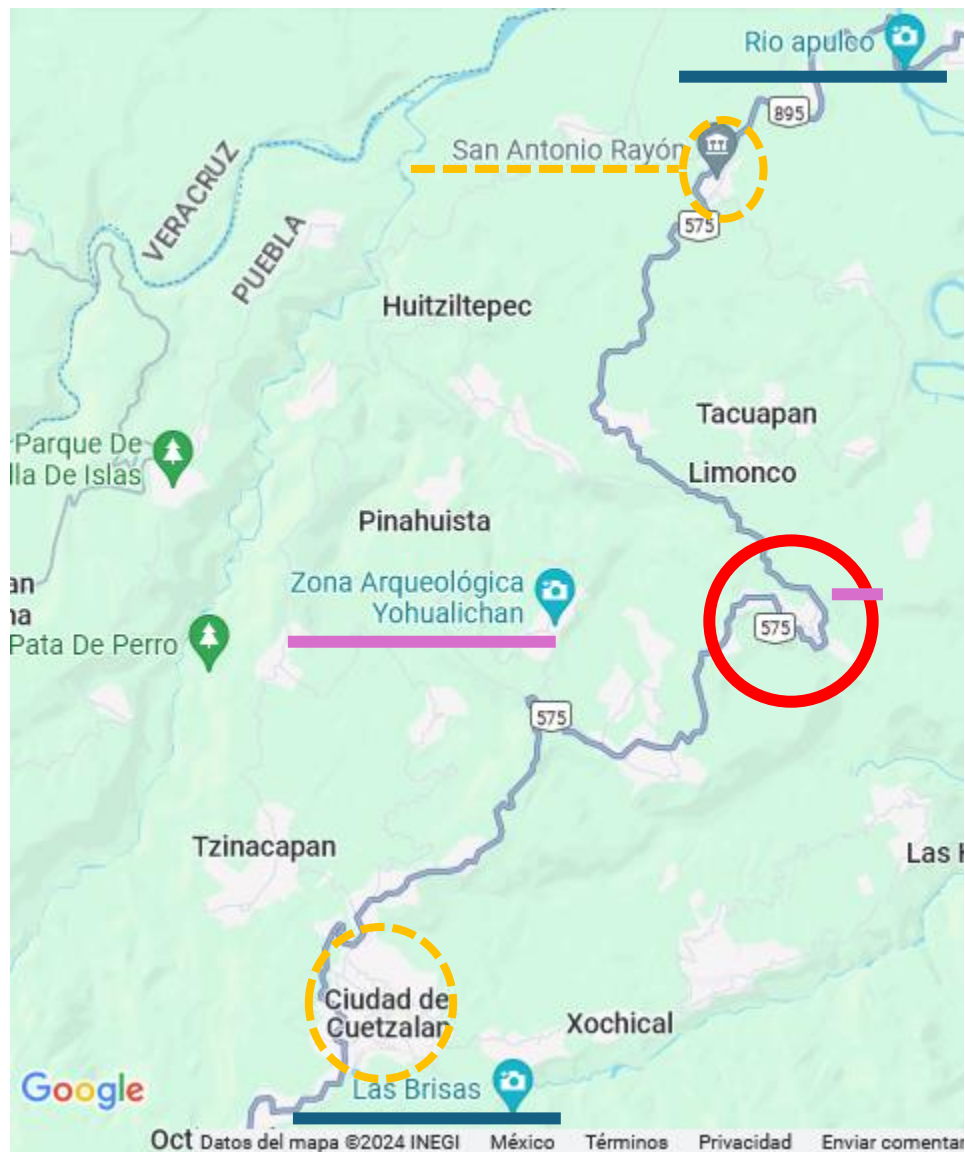
Alba no tiene un trabajo formal de tiempo completo, pero eso no evita que tenga actividades por las que recolecta dinero extra del que le manda su esposo. Algunas de esas tareas son arreglos de costura para habitantes del pueblo, costura a pedido de hoteles de la zona, además, cocina para familiares, vende pasta de mole y recibe en su casa a grupos de turistas que vienen desde Cuetzalan a probar la comida regional. También hace parte de la *Tosepan*, del comité de vigilancia, del comité de seguridad, del coro de la iglesia y es “diputada” en la mayordomía de la Virgen de Guadalupe. ☩

La región

La junta auxiliar de Santiago Yancuictlalpan se encuentra en el municipio de Cuetzalan del Progreso, en el extremo nororiental del estado de Puebla. Está ubicado a siete kilómetros de

la cabecera municipal de Cuetzalan en dirección sudeste, es decir, hacia la costa de Veracruz. Durante el trayecto de la cabecera municipal hacia el pueblo puede observarse y sentirse el cambio de temperatura progresivo y su correspondiente cambio de vegetación, pues Cuetzalan se encuentra a 980 msnm y Yancuictlalpan a 540 msnm. La temperatura del pueblo varía según la temporada, pero también ha cambiado a lo largo del tiempo. Lupo (1995) recopiló datos donde se puede atestiguar que las temperaturas oscilan entre los 22 y los 26 grados centígrados. Además, nos comparte que “las precipitaciones son abundantes en verano (junio-septiembre, la época de lluvias) (...) En el período invernal en cambio soplan los ‘nortes’, que provocan lluvias finas y persistentes, a las que sigue una breve estación cálida y seca (marzo-mayo)” (p. 30). Sin embargo, cuando inicié mi trabajo de campo en junio de 2023 había una preocupación general en el pueblo porque llevaban una temporada de sequía de más de dos meses; además, durante todo el período de estancia (junio-septiembre) no hubo períodos de lluvia de más de dos días seguidos que se intercalaban con períodos de calor de más de dos semanas. A pesar de ello, el pueblo está en el recorrido de varios ríos que aún persisten y que alimentan de agua no potable a sus usuarios. Los más importantes son el Apulco al este que sirve como separación entre los municipios de Cuetzalan y Ayotoxco, el Tecuantepec al noreste que forma el límite con Veracruz, y el Cuichat al sureste. Por su parte, en las comunidades cercanas de Makuilakako y Pautaj hay dos redes de agua potable que abastecen a la junta auxiliar de Santiago Yancuictlalpan (Tajpianij, 2014, p. 17).

Imagen 3. Mapa de ubicación de Santiago Yancuictlalpan ²



Captura tomada de Google Maps. Modificaciones de color propias.

² **Códigos de color de la imagen 2**

Rojo: Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan, Puebla.

Amarillo: Ciudades de referencia.

Azul: Fuentes hídricas reconocidas que alcanzan al pueblo.

Morado: Zonas arqueológicas cercanas. ("1" es la zona arqueológica no explorada de la comunidad en Santiago Yancuictlalpan de Cuauhtapanaloyan).

La historia del pueblo es difícil de rastrear porque hay pocos datos de consulta fiables. En el intento por reconstruir parte de la historia del pueblo con sus habitantes actuales me fue recomendado que visitara al “Tío Servando” y al párroco de la iglesia. Primero fui a ver al tío en la compañía de Alba, quien me pidió que antes fuéramos a la tienda de “el compadre” para comprar calabazas, mangos, leche y pan.³ El señor había sido presidente auxiliar durante quince (15) años aproximadamente desde mediados del siglo XX, antes de que fuera cargo público y se pagara por desempeñarse en éste⁴, pero no pude corroborar la fecha exacta por diversas razones. La primera, es un señor de más de setenta años que (según nos informó su cuidadora) sufre demencia senil y ya no puede mantener conversaciones estables sin combinar datos, fechas, ficción y algunos personajes. Segundo, su escucha está disminuida al borde de la sordera y, por tanto, más que una conversación es un monólogo. Tercero, su primera lengua es el náhuatl y aunque habla español mezcla ambos idiomas constantemente. Alba me acompañó para presentármelo porque aseguró que iba a ser difícil que me recibiera si no iba con alguien que respetara. Me dijo: “a mí me respeta porque fui presidenta municipal y por mi familia. Pero es canijo con las mujeres, no las quiere”.⁵ Pero, sobre todo, me acompañó para ser mi traductora. A pesar de que ella no habla náhuatl como primer idioma puede entenderlo y formular con algunos percances de fluidez una conversación.

³ Este gesto de llevar comida cuando se visita a alguien es tomado casi como una obligación por parte del visitante; no hay una regla general sobre lo que debe llevarse, pero es necesario que exista un presente material para la casa para no ser irrespetuoso.

⁴ Hizo énfasis varias veces durante nuestro encuentro que quien desempeñaba el papel de presidente auxiliar era respetado porque no obtenía un pago por su labor, sino que lo hacía por beneficio de la comunidad. Pero afirmó que desde que hay dinero de por medio “*no ha habido presidente bueno*”.

⁵ En el intento por comprender dicha frase, después de un tiempo, le pregunté a Alba por qué no quería a las mujeres. Me respondió que era muy propio de la gente mayor que considerara a las mujeres aptas sólo para atender las tareas del hogar (lavado, cocina y crianza de hijos) y que las *actividades de los hombres* eran superiores por ser de interés público y un verdadero trabajo.

Mi interés principal en “Tío Servando” era que muchos de los habitantes con los que platicué mencionaron que durante largo período de su vida escribió una serie de anotaciones en cuadernillos sobre sucesos importantes del pueblo⁶. Son famosos los “*cuadernos del Tío Servando*”. Cuando fuimos a verlo una joven mujer que lo acompaña y lo cuida -la esposa del hijo de su hermano- nos explicó que ya casi no quedan cuadernos de los que escribió porque la humedad los ha deteriorado; los pocos que quedan están guardados en bolsas que sólo el esposo puede alcanzar por lo trabajoso que es sacarlos. Sin embargo, pude consultar algunos de ellos y me percaté de que no están encuadernados de alguna manera. Su deterioro es tan grande que son hojas sueltas que han ido juntando sin concordancia en el escrito. Como nos dijo la joven, la humedad los ha dañado casi por completo. El papel casi se deteriora en las manos de Alba que me traducía lo que decían los escritos en náhuatl del Tío Servando. Después de algunas visitas más en las que intentamos darles orden cronológico a los escritos y salvar algunos cuadernillos de la humedad nos dimos cuenta de que no iba a ser posible recurrir a dicha información como una fuente fiable. Sumado a ello, la joven ya nos había platicado la incomodidad que le había expresado el tío por nuestra presencia. De esta manera, abandonamos la fuente de los cuadernos del Tío Servando como una opción para reconstruir la historia del pueblo.

Cerrada esa puerta programé una visita con el párroco. En nuestra breve reunión me comentó que desde que él llegó a la parroquia ha tenido la intención de reconstruir la historia del pueblo, pero que no ha sido sencillo. Mi petición fue clara: quería sondear la posibilidad de que me dejara consultar los libros del archivo de la iglesia para buscar información. Él me comentó que hay dos tipos de libros en el archivo: en el primero se registran las ceremonias

⁶ El apelativo por el que se conoce a Servando proviene de una tradición ya casi extinta de nombrar *tío* a la gente mayor que infundía respeto.

y los titulares de éstas; información que no era de mi completo interés. En los segundos, todos los párrocos deben escribir sucesos importantes del pueblo y sus posiciones al respecto; estos los encontraba más pertinentes para mi empresa. Sin embargo, el párroco explicitó que era información privada porque ponía en juego los nombres de los anteriores párrocos. Así que se ofreció a buscar información en los archivos y mandarme fotos que él considerara me pudieran servir y no fuera comprometedor. La información que me mandó por medio de Whatsapp en formato de fotos no fue superior a dos páginas, y los datos allí contenidos no complementaban con fuerza otros que ya había obtenido. A pesar de ello, el párroco insistió en que en su búsqueda personal la única fuente que él había encontrado fiable y amplia eran los libros del antropólogo Alessandro Lupo, quien era un reconocido investigador italiano que llevaba más de treinta años visitando el pueblo.

La aseveración del párroco resultó ser cierta, los libros de Lupo son los que nos permiten acercarnos a que “la región ha estado habitada desde el siglo V d.C. por gentes de lengua totonaca” (Lupo, 1995, p. 33) quienes construyeron el centro ceremonial de Yohualichan a pocos kilómetros de Yancuictlalpan. Según el autor la influencia totonaca se extendió por Teziutlán, Tlatlauquitepec y Zacapoaxtla hasta que pueblos del altiplano conquistaron algunos centros como Xonotlan y Ayotoxco. Los dos idiomas que se hablan en esa parte de la sierra, además del nativo del totonaco, corresponden a tres períodos distintos de migración: el primero, a la migración desde el centro del estado de Puebla hacia el oriente de la Sierra de indígenas que hablan una variante del náhuat “en el que el fonema /tl/ es reemplazado por el alófono [t]” (Lupo, 1995, p. 33). El segundo, corresponde a un período de escasez en el Valle de México en 1454 donde indígenas que hablan una variante del náhuat que conserva el fonema /tl/ se movieron hacia la parte noroccidental de la sierra. Finalmente, la Conquista introdujo el español.

Durante el período que se extendió desde el siglo XVI hasta finales del XIX la Sierra de Puebla se convirtió en una “región de refugio”, como la nombra Aguirre Beltrán (1973, p. 11-17). Debido a su difícil acceso se convirtió en un lugar de aislamiento que permitió la subsistencia a los indígenas que migraban y a algunos inmigrantes que empezaron a explotar la tierra para cultivos de café principalmente. En Yancuictlalpan llegaron las primeras familias no indígenas, especialmente españolas e italianas, en la década de los treinta del siglo XX junto con el café, acompañándolos con comercio de alcohol, herramientas, textiles y abarroses⁷.

Familia Flórez ၁၆⁸

En la primera semana del trabajo de campo aún tenía reservas de movilizarme sola hasta Santiago Yancuictlalpan, así que le pedí apoyo a mi amiga Hortensia. Ella me propuso presentarme a un primo suyo y a su esposa para que cuando fuera al pueblo pudiera buscarlos si me sentía insegura, además, aseguró que la señora de la casa era muy gentil. Así conocí a don Benigno, el hijo de un hermano del papá de mi amiga Hortensia, y a doña Dalia⁹.

No tuve problema alguno en reconocer su casa cuando regresé sola al pueblo, pues la fachada está cubierta casi por completo por una enredadera que cae desde la segunda planta hasta casi el suelo de la calle. En medio de la enredadera pude reconocer algunos helechos y plantas florales. La casa está pintada de amarillo. En el frente se pueden observar dos puertas de madera a los extremos a las que se llegan por tres escalones cada una, en el centro hay una

⁷ Esto les permitió hacerse de las mejores tierras en el centro de Yancuic, y también de bastos terrenos fértiles en la zona.

⁸ Símbolo que se va a asociar durante toda la tesis a la familia Flórez.

⁹ Don Benigno es oriundo de Yancuictlalpan, pero desde joven migró a la ciudad de Puebla para trabajar. En la ciudad conoció a doña Dalia, quien nació en la ciudad. Se casaron cuando ella tenía 16 años y él 28, e inmediatamente después de la muerte de la madre de doña Dalia mudaron su residencia a Yancuictlalpan.

jardinera con plantas florales y un árbol mediano de aguacate. Por lo general, ambas puertas están abiertas, pero desde mi primera visita con Hortensia entramos por la puerta derecha. Desde la entrada se observa un salón rectangular pintado de verde pastel con piso de cemento. En éste, inmediatamente después de la entrada derecha hay una vitrina que expone hilos, cierres, botones, entre otros elementos propios de una mercería. Después de esta vitrina se encuentra un mueble con el televisor, que la mayoría de las veces en la que los visité estaba encendido en el canal de noticias locales o con películas de la época de oro mexicana. Debajo del televisor hay varias fotografías de niños, una abuela y un abuelo, una silla pequeña de plástico, cobijas y un cuadro pequeño de *Tlaloc*. Si seguimos por esa pared se encuentra una puerta que sólo crucé cuando fui invitada a la segunda planta para que me enseñaran el mariposario que estaban reconstruyendo desde hace algunos años a causa del huracán del 2021, casi la totalidad de la terraza estaba llena de plantas que sirven de alimento y hogar a las mariposas que cuidan. Además, me enseñaron sus ollas de barro en las que cultivaban abejas meliponas.

En la planta principal, de nuevo, pasando la puerta, hay una estructura de madera cruda que contiene repisas en medio donde hay una colección de pequeños juguetes cubierta por un plástico transparente. Junto a las repisas hay una ventana desde la cual se puede observar el comedor, y debajo de ésta hay una mesa con una máquina de coser familiar y algunas telas. Sigue un arco que da paso al comedor, del que hablaremos en unos momentos. Ahora, es importante resaltar que en el fondo hay una mesa con un tronco seco y con pollo crudo que le sirve de alimento a un tecolote. Este tecolote tiene una relación muy fraternal con Doña Dalía, pues en cada ocasión se sube sobre su hombro y acerca su cabeza a la de ella. El resto de la pared está cubierta por cuadros de madera que contienen una colección de mariposas locales disecadas que ellos me dijeron han hecho durante toda su vida. En la pared

contigua, la que lleva a la puerta del lado izquierdo, hay un tablón de piso a techo con una piel de serpiente extendida y clavada. Finalmente en la pared frontal de la casa, junto a la puerta del lado izquierdo, hay una vitrina que expone productos de piel que don Benigno trabaja¹⁰. Junto a esta vitrina hay una mesa de gran tamaño que se separa de la pared para darle espacio a una banca de la misma longitud de la mesa; ésta es la mesa de trabajo de ambos. Don Benigno trabaja pieles de diferentes animales y Doña Dalia cose, teje manillas y realiza bisutería que expone junto con los hilos. En la pared frontal, junto con algunas fotos de familiares y fotos de caza¹¹, hay un cuadro de madera tallada que está centrado en la pared de lo que parecía una divinidad Mexica que yo no podía reconocer. Al preguntarles por ese y el cuadro chico en el mueble del televisor me dijeron que no sabían con exactitud quiénes eran, pero que el padre de don Benigno trabajaba antes de su muerte haciéndolos.

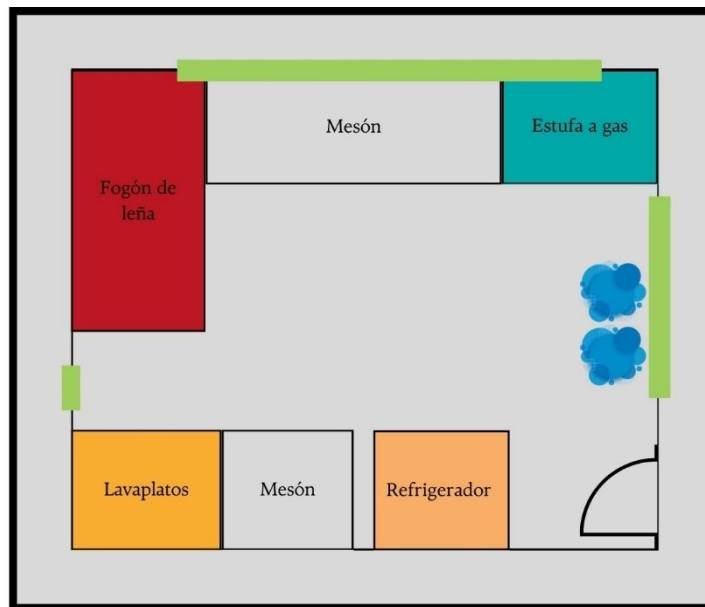
Ahora bien, desde el arco que da paso a lo que pensaba era solo el comedor se entra a una habitación de menor tamaño que también aloja un pequeño espacio con cámaras fotográficas, videograbadoras, una computadora y una pequeña impresora. Una de las actividades económicas que realizan en conjunto es la de ofrecer servicios de video y fotografía para fiestas de la región. También hay una vitrina donde se ven libros, frascos de vidrio no etiquetados, una hamaca de tamaño infantil colgada de las vigas del techo y un pequeño altar a la Virgen de Guadalupe. El piso es de tarima y mediante algunas aberturas se pueden ver a tres perros de compañía en la parte baja de la casa que se trasladan entre el

¹⁰ Semanas atrás había escuchado hablar de don Benigno porque en una incursión en el monte para conocer la ecología del pueblo, uno de los acompañantes mató una serpiente y la guardó en su bolsa y me dijo: “*se la voy a llevar a don Benigno para que me haga un cinturón*”.

¹¹ Durante gran parte de su vida don Benigno “*le hizo a la tirada*”, es decir, fue de caza con armas de fuego. La actividad la celebraba desde joven, enseñado por su padre, para conseguir alimento en el monte. Antes de que fuera ilegal, también lo realizó como trabajo por pedido anticipado. Sus principales pedidos eran armadillos, tejones y zorrillos.

terreno trasero (que es extenso) y la parte techada. Al fondo de la casa hay un pequeño balcón (de extremo a extremo de la construcción) que da vista a la extensión total del terreno, el balcón está lleno de plantas en macetas de diferentes especies, pero todas plantas ornamentales. Desde la perspectiva del balcón se puede apreciar que el terreno está cultivado principalmente de plantas y arbustos florales que atraen a mariposas y colibríes¹².

Figura 3. Esquema general de la cocina de la familia Flórez



Nota: Elaboración propia a partir de información recolectada en mi trabajo de campo.

De vuelta al interior, junto al arco que proviene desde la primera habitación, está la entrada a la cocina. De todas las habitaciones de esa planta, ésta es la más chica. Del lado derecho de la entrada hay un bote de plástico que tiene agua potable y en la pared hay sartenes de teflón colgadas de pequeños clavos. En la pared que comparte con el balcón hay una ventana de vidrios claros que ilumina la estufa de gas con horno y el mesón de cemento donde se realizan actividades propias de la cocina. Sobre el mesón se aloja una licuadora, un multipractic

¹² Durante mis visitas a su casa mencionaron que desde el Huracán la cantidad de colibríes había disminuido dramáticamente, y que por ello intentaban diseñar y construir un entorno que les permitiera reproducirse. Esta disminución de la población de colibríes fue notada por muchas personas del pueblo durante mi estancia de campo.

(licuadora de inmersión) y botes de plástico que contienen azúcar, sal y chiles; debajo del mesón -que no tiene puertas- se guardan en guacales de plástico las ollas, platos, jarras y *tuppers*. Hay dos elementos importantes en la organización de las herramientas de cocina: primero, la cotidianidad en el uso de cada uno marca su posición en el espacio; es decir, los que están más abajo y más atrás son cosas que no se utilizan tanto. Doña Dalia aloja su metate en la parte inferior izquierda, hasta atrás. Segundo, hay una jarra de metal que nunca varía de lugar aunque los otros elementos lo hagan, la jarra que llena de agua desde el bote morado para cocinar.

Junto al mesón está el fogón de leña. Éste es una estructura de ladrillo que en la superficie tiene dos comales de barro de diferente tamaño, y por la parte frontal tiene un pequeño hoyo donde se coloca la leña para prender el fuego y regular la temperatura. Debajo de la estructura se acumula leña seca. En las paredes que están sobre el fogón de leña se encuentran cazuelas de barro de diferentes tamaños colgadas en clavos pequeños y una escobilla para poner la cal preparada cuando se necesita curar el comal. Justo donde termina el fogón de leña hay un pequeño agujero cuadrado en la pared que no supera los 15 cm², que se realizó después de que la construcción fue culminada para dar salida al humo. Finalmente, en la pared que comparte con la habitación del frente de la casa, están unas repisas de madera donde se alojan las cucharas, cucharones, coladores y otros elementos pequeños. Justo debajo de las repisas se encuentra el lavaplatos y una tina donde se apilan los trastes para que se escurran. Hay, además, una manguera de donde se obtiene el agua para tomar y cocinar, esa misma que llena el bote morado de la entrada. Para jalar el agua desde la calle¹³ se prende

¹³ Cuando doña Dalia llegó a vivir a Santiago Yancuictlalpan, hace 35 años, no había red de agua potable que llegara a cada casa. Entonces, el agua debía “*irse a traer*” a la pila que se encontraba en el terreno de don Paulo, y se debía pasar por la casa de doña Chelo. Inicialmente, la pila era propiedad de don Paulo, pero decidió cederla como propiedad común para que toda la cuadra la usara. Ahora, ya no se utiliza dicha toma porque su caudal

una pequeña bomba cuando se requiere por medio de un switch que está junto a un hoyo en la pared idéntico al de la salida de humo, pero que es usado para ver desde la cocina quién llega a la casa, pues la puerta siempre está abierta para que doña Dalia pueda atender la mercería. Junto al agujero en la pared se encuentra el refrigerador mediano, y sobre éste, un horno microondas.

Imagen 4. *Cocina de la familia Flórez*



(Karol González, 2023)

La dinámica en la casa es muy tranquila y definida, pues, sólo viven ellos dos. doña Dalia se encarga de todas las tareas domésticas y don Benigno de los trabajos de restauración. Tuvieron dos hijas: la mayor tuvo tres hijos y no vive en el pueblo. Por su parte, la menor se casó hace unos años atrás y tiene un hijo de tres años que eventualmente cuida la abuela en su casa. Por esto tiene juguetes y muebles chicos en la habitación frontal de la casa. Pero los esposos y el niño viven en su casa propia cerca de la de los abuelos. A pesar de tener una

fue disminuyendo y, aunque todavía puede verse pasar el agua, el barrio decidió tomar medidas anticipadas antes de que se acabara. La medida que se tomó fue comprar un terreno comunal que tuviera un manantial y desde allí hacer una instalación que trajera agua por medio de mangueras. Desde esa instalación es que se jala agua con la bomba en la cocina de doña Dalia.

dinámica tranquila dentro de casa, don Benigno y doña Dalia tienen un terreno donde cultivan (cacao, maíz, caña, entre otros) para su autoconsumo cerca de la entrada del pueblo, el cual visitan al menos cuatro veces por semana para trabajarlo. Para llegar a dicho terreno se pueden tomar dos vías. Por un lado, se sigue la calle principal cuesta arriba y éste es el camino que toman ahora por su estado de salud deteriorado. Por el otro, se atraviesa el monte también cuesta arriba. En el recorrido hacia el terreno por el monte se encuentran árboles de pimienta, naranja y plátano, y plantas como *xocoyolli*, jengibre, *exquihitl* y café.



Religión

El proceso de evangelización en la Sierra Norte de Puebla inició con los franciscanos, quienes construyeron la iglesia de Cuetzalan. Sin embargo, alrededor de 1567 la escasez de personal hizo mandatorio ceder parte de la región al clero secular, es decir, al clero que no realiza votos religiosos según una orden sino que deben obediencia a su obispo. La primera de las características del proceso evangelizador es el idioma, pues fue necesario alfabetizar en español a “los paganos” para difundir la doctrina cristiana. Para dicha tarea se dice que “en Cuetzalan residía un párroco secular que hablaba náhuatl” (Lupo, 1995, p. 36), el cuál mereció la alabanza por el dominio del idioma indígena del obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza en 1646. No hay muchos testimonios sobre cómo fue el proceso específico o los retos que sorteó el clero en la evangelización; a pesar de ello, se dice que fue un proceso largo y espaciado temporalmente en el que se daba por terminada la tarea cuando los indígenas adquirirían aspectos visibles de la fe católica como “la aceptación de sacramentos, la asistencia a las funciones religiosas, la devoción a Dios y los santos y el aparente abandono a las

prácticas paganas” (Lupo, 1995, p. 36). Con las prácticas paganas se hace referencia a los sacrificios y la veneración de los ídolos.

Estos aspectos visibles de la conversión a la fe católica se asociaban a cambios de los aspectos exteriores de las creencias indígenas, particularmente a las manifestaciones públicas en los días estipulados por las ceremonias. Pero como es de esperarse en una empresa tan grande y ambiciosa con personal e infraestructura tan limitada, el control de las prácticas indígenas en la esfera doméstica y cotidiana escapaba del control del clero. Esto permitió que aquellos poseedores del saber tradicional aprendieran “a esconder o mimetizar las viejas creencias y prácticas a los ojos inquisidores del clero, a fin de mantenerlas con vida” (Lupo, 1995, p. 37).

Imagen 5. *Iglesia de Santiago Yancuictlalpan.*



(Karol González, 2023)

Además de estas vicisitudes, en Yancuictlalpan se sumó el hecho de que, al ser un área aislada, la presencia de sacerdotes fue esporádica; se limitaba a visitas que coincidían con las principales festividades religiosas. Así, “los fieles que deseaban ir a misa y recibir los sacramentos tenían que trasladarse hacia la sede parroquial más cercana, a pie y por caminos

fatigosos” (Lupo, 1995, p. 37). No se sabe con exactitud en qué año se fundó la iglesia del pueblo; el único indicio de la sede se encuentra en una viga que se conserva en el recinto que tiene grabada la fecha de 1857. Pero el hecho de que la iglesia estuviera físicamente no implicó que los sacerdotes vivieran allí, sino que sólo iban de paso. Sólo hasta 1985 se fundó la parroquia en Yancuictlalpan. En la actualidad, toda la población con la que interactué en la cabecera se define católica y asiste con recurrencia a las actividades eclesíásticas. Estas actividades varían entre las misas, cuidado y manutención de la iglesia, ensayos musicales de coro y mayordomías de variados santos y vírgenes.

Familia Mendoza †¹⁴

En mi viaje a Cuetzalan en octubre de 2022 estuve buscando familias que fueran reconocidas por su cocina, y que, además, me permitieran convivir con ellas a profundidad durante mi trabajo de campo. Arturo me presentó a su familia; y con ello llegué a Santiago Yancuictlalpan, pero no fue el único camino que me llevó hasta allí. Conocía desde años atrás a una señora que cocinaba en la cabecera de Cuetzalan, la Señora Hortensia. Forjamos una amistad durante más de cinco años que se fortalecía por mensajes y llamadas vía Whatsapp y visitas esporádicas; sin embargo, fue sólo hasta ese octubre que me informó que ella provenía de Cuauhtapanaloyan, una comunidad de Santiago Yancuictlalpan. Cuando le comenté mi interés de trabajar en el pueblo se ofreció a presentarme a una amiga suya que ella consideraba también era una gran cocinera. Así fue como conocí a doña Eulalia y su hija Marcela (64 y 22 años respectivamente), con quienes fue sencillo entablar comunicación porque su idioma nativo es el español. En su casa sólo viven ellas dos porque el esposo de Eulalia murió cuando Marcela tenía alrededor de ocho años. Sin embargo, la familia del

¹⁴ Símbolo que se va a asociar durante toda la tesis a la familia Mendoza.

fallecido es una de las más grandes del pueblo y en ellas se soportan madre e hija para las actividades que necesitan apoyo, especialmente, en el hermano del difunto que juega un rol paterno con Marcela.

Su casa está cerca de la entrada del pueblo sobre la carretera principal por la que transitan las combis que atraviesan de principio a fin a Yancuic. A pesar de que es de una sola planta, la construcción es prolongada. No encuentro medidas exactas para expresar su magnitud porque en este tramo no existen calles demarcadas por esquinas, como está en la falda del cerro se presentan más bien como terrenos que suceden a otros hasta llegar a una ramificación de calles. Sin embargo, desde fuera de su casa parece que son dos viviendas separadas y sólo cuando se entra por la entrada frontal de la derecha o de la izquierda puede asimilarse que son una misma unidad interconectada.

La entrada derecha está justo en la mitad de la primera construcción, acompañada a cada lado por una jardinera enrejada que permite apreciar las plantas ornamentales que tienen a cada lado. Su entrada principal está delimitada por tres escalones ascendentes que desembocan en una reja de metal desde donde en varias ocasiones escuché que gritaban el nombre de doña Eulalia o Marcela para llamar su atención, y tan sólo se hizo uso del timbre cuando después de varios llamados ninguna de las dos salía. Dicha reja da paso a un pequeño porche techado donde la mayoría de las veces, cuando las habitantes sí están en casa, colocan una mesa de madera pequeña con una licuadora, vasos y un cartel de venta de licuados, malteadas y postres. Además, donde, antes de su muerte a finales de noviembre, estaba acostada la perra llamada Leona aguardando la posibilidad de salir a la calle cuando la reja se abriera. En la misma línea de visión que marca la reja, después del porche, está una puerta de madera barnizada que da entrada a su casa; y que por lo general está completamente abierta para permitirle a doña Eulalia o a Marcela observar desde el comedor al final de la

construcción quién está buscándolas. La primera habitación en la que se llega al pasar la puerta es la sala. En ésta pueden observarse tres gatos acostados sobre sillones cafés que combinan con la baldosa beige del piso y una mesita de centro de cristal. El sofá más grande, ubicado junto a una puerta lateral, divide el espacio a la mitad y les permite a las máquinas de coser, la tela y los vestidos hacer presencia en una suerte de taller de costura¹⁵. En la pared del fondo de la sala, aquella que separa al comedor y la cocina, se alzan imponentemente un par de altares a la Virgen de Juquila y a la Virgen de Guadalupe.

Como pude corroborar, doña Eulalia y Marcela son reconocidas, también, en la comunidad religiosa del pueblo por su compromiso y devoción. Llamó mi atención que en la mañana del cumpleaños de Marcela el párroco del pueblo fue a bendecirla personalmente a su casa antes de marcharse a sus recorridos programados por las comunidades que están bajo su orden. Además de su reconocido apellido y su consecuente asociación como personas respetadas, doña Eulalia y Marcela asisten sagradamente a todas las ceremonias eclesíásticas y aportan organizativamente a las actividades de la iglesia. El altar a la Virgen de Guadalupe no llamó por demás mi atención, a pesar de su gran tamaño, pues en todas las casas a las que entré había al menos un cuadro de ella; por el contrario, fue la Virgen de Juquilita que hacía su primera presencia en un altar la que me impresionó¹⁶. Cuando pregunté directamente sobre su devoción a esa virgen me explicaron que Marcela estuvo muy enferma cuando tenía alrededor de quince años, y que su madre -quién ya se hacía cargo de todo sola desde el

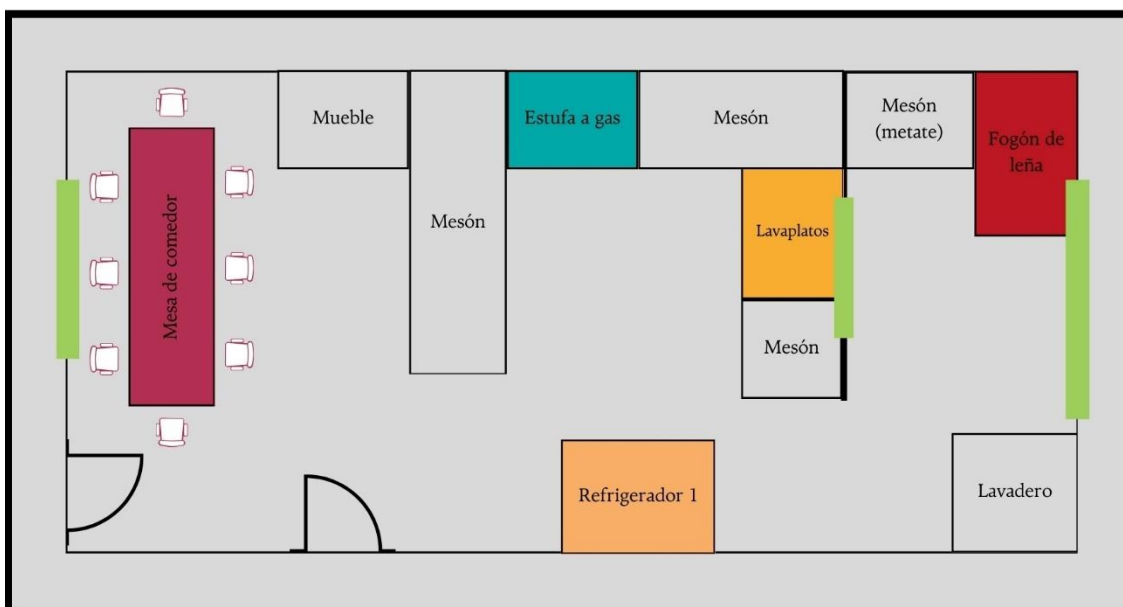
¹⁵ Con el paso del tiempo fui tomando importancia al trabajo que Eulalia había desarrollado a lo largo de su vida para ser reconocida como una de las costureras del pueblo. A la fecha en la que yo compartí con ellas, Eulalia me dijo que ya estaba cansada y que “*gracias a Dios ya no era necesario que cosiera para otros*”, desde unos años atrás sólo toma trabajo de costura para su hija, familiares y conocidos muy cercanos.

¹⁶ Durante el final de mi trabajo de campo corroboré que la devoción a la Virgen de Juquila es extendida en la región porque una de las señoras con las que trabajé recibió al menos seis pedidos anticipados para coser ropa nueva a las virgencitas de algunas conocidas de comunidades aledañas de Santiago Yancuictlalpan.

fallecimiento de su padre-, en la desesperación e impotencia que le daba la salud deteriorada de su hija, acudió al consejo de una amiga que le dijo que la Virgen de Juquilita podía ayudarlas. Marcela, así, hizo una promesa de que, si se curaba por completo y el diagnóstico no era terminal, ella se haría mayordoma de su fiesta por tres años. El primer año de mayordomía fue el 2023 y con buena salud Marcela lideró la organización a principios de del mes de diciembre de la celebración a la Virgen de Juquila.

Si regresamos a la entrada de la puerta de madera, siguiendo la línea de visión desde la calle hacia el final de la construcción, se puede ver el comedor. Para llegar hasta éste se atraviesa del lado izquierdo la sala/taller de costura y del lado derecho dos recámaras que corresponden a la habitación de madre e hija. La entrada del comedor está marcada por un arco sin puerta que da paso a una mesa grande de madera barnizada que da cabida a ocho personas, en donde, por lo general, estaba puesta una pantalla de televisión que les daba compañía mientras las dos mujeres comían. En ninguna ocasión de las múltiples visitas que hice a su casa tuve la oportunidad de escuchar o ver lo que estaba sintonizado en la pantalla, pues cada vez que alguien arribaba y entraba en su casa doña Eulalia ordenaba a Marcela que apagara la televisión y la llevara directamente a una de las habitaciones.

Figura 4. Esquema general de la cocina de la familia Mendoza



Elaboración propia a partir de información recolectada en mi trabajo de campo.

El comedor, a diferencia de la parte frontal de la casa que tiene techo de cemento, está techado con tejas oscuras y algunas pequeñas claras que iluminan el espacio que comparte con la cocina principal y la secundaria. Situados en la entrada del comedor, se puede apreciar que al lado derecho de éste hay un mueble con el mismo diseño donde se guardan vajillas, utensilios para hornear y comida no perecedera. Inmediatamente después hay una barra que divide el comedor de la cocina, en ésta se ve un frutero que siempre está lleno con diferentes frutas y verduras, jarras de vidrio que contienen agua y un pequeño jarrón de cristal con plantas florales que cambiaban según la temporada de la visita. Dicha barra es la primera parte de una construcción con material en especie de “n”, la barra en sí es el lado derecho que sólo se ocupa para poner lo que ya señalamos dejando un gran espacio que se ocupa para realizar labores propias de la cocina. Del lado superior de la construcción en forma de “n” se aloja la estufa de gas con horno, la cafetera y un par de licuadoras. Finalmente, en el lado derecho bajo una ventana en medio de la pared, se encuentra el lavaplatos y un purificador

de agua que está conectado al grifo, seguido de un escurridor de plástico. La parte inferior de la construcción no tiene puertas, lo que permite observar que es el espacio ocupado para guardar ollas y platos de uso cotidiano. El final de la construcción de material limita con una puerta que da paso a una pequeña habitación donde se encuentra el fogón de leña al lado de una ventana lateral que deja ver un sembradío de plantas florales, en especial, de orquídeas y *chamaki*¹⁷, una mesa con la prensa de madera del lado izquierdo del fogón, cazuelas de barro, cucharones de madera y un lavadero. El fogón de leña es una estructura de ladrillo elevada del piso que soporta un comal de barro mediano en la superficie; desde esta superficie, pegado a la pared, se eleva un tubo que sale por el techo por donde se desvía el humo que se produce desde el agujero frontal en el que se introduce la madera para generar el fuego. Debajo de la estructura se acumula leña seca. Llamo a esta pequeña habitación la cocina secundaria porque no es utilizada con frecuencia por la familia¹⁸. Enfrente del fogón de leña, junto a la puerta de la cocina secundaria, hay un lavadero. Finalmente, regresando a la cocina principal, junto a la puerta que da paso a la pequeña habitación, casi en frente de la estufa a gas, se encuentra un refrigerador grande.

¹⁷ El *chamaki* es una planta perteneciente al género de las heliconias que los habitantes de Cuetzalan utilizan en ceremonias sociales importantes, sean de carácter religioso, escolar o familiar.

¹⁸ La jerarquía entre las cocinas, en este punto, se asocia al uso frecuente de éstas. Sin embargo, hay una característica importante que se va a explorar en el tercer capítulo: el fogón de leña es utilizado para preparar platillos festivos o de importancia significativa. Por ejemplo, el *exquihitl*, que es una salsa (*molli*) hecha de la semilla de la planta con el mismo nombre y cuya preparación ya no es común en la cocina cotidiana del pueblo por el esfuerzo que requiere hacerlo, debe hacerse en el fogón, pues, guarda una importancia significativa al apreciarlo como un alimento tradicional y “saludable”. Otro ejemplo, para la fiesta de la Virgen de Juquila se prepararon mixiotes y toda la cocción fue dividida entre el fogón de la pequeña habitación y un fogón auxiliar montado en el patio dada la magnitud de los visitantes esperados. Las razones que guían la decisión del uso del fogón o la estufa a gas se explorarán, como dijimos, en el tercer capítulo.

Imagen 6. *Cocina de la familia Mendoza.*



(Karol González, 2023)

En este momento es mandatorio recordar la interconexión interna con lo que afuera se aprecia como una segunda construcción. Hay dos formas de llegar al lado izquierdo de la casa por dentro de la casa: la primera, por la puerta que se encuentra al lado del sillón café de la sala. La segunda, en la esquina del comedor hay una puerta que guía al patio (que es el único lugar de la casa donde no están pintadas las paredes y tampoco hay baldosa en el piso), y allí, a su vez, una puerta que entra a la misma habitación a donde llega la primera opción. A diferencia de toda la casa, esta habitación es muy oscura, pero lo es debido a que la ventana frontal tiene muebles apilados y cortinas que impiden el paso de la luz natural. En dicho espacio se encuentra un baño, sillas y mesas apiladas, vitrinas de cristal vacías y un letrero de “Pasteles y Postres” recargado sobre la pared. Al salir de dicha habitación por el extremo opuesto que conecta con la sala se llega a un pasillo que de un lado dirige a un par de habitaciones y a un segundo baño, y del otro, se llega a una tienda de ropa. La entrada frontal izquierda de la casa corresponde a la entrada a esta tienda.

Para comprender tanto el mobiliario apilado de la habitación oscura como la tienda es necesario dar a conocer que Marcela asistió a la Universidad Pedagógica Nacional con sede en Cuetzalan para estudiar la licenciatura en Pedagogía, de la cual ya se graduó. Sin embargo, su decisión de asistir a la universidad fue guiada por el requisito de su madre a que se licenciara más que por su interés profesional. Aunque de vez en cuando es requerida como maestra sustituta en la primaria de Yancuictlalpan, Marcela ha organizado su actividad económica en torno al comercio diferido en tres actividades específicas: primera, la compra y venta de ropa. Periódicamente Marcela y su madre asisten al mercado de Zacapoaxtla para abastecerse de prendas para que se exhiban en la tienda de su casa; segunda, la venta de postres, pasteles y malteadas que elaboran por pedido, pero para la cual está comprando mobiliario poco a poco para abrir una cafetería en el cuarto oscuro; finalmente, la venta de productos de catálogo y plataformas digitales (Aliexpress y Shein) que dirige por medio de publicaciones de historias por Whatsapp. Esta actividad económica es el complemento a los apoyos económicos que su mamá goza por ser mayor de sesenta y cinco años, y el ingreso económico del tío que las ayuda.

Finalmente, detrás de la construcción de la casa hay un espacio al aire libre, también de su propiedad, donde la madre cultiva algunas especies de árboles frutales (maracuyá, limón y carambolo), pero sobre todo, especies florales exóticas de orquídea¹⁹.

†

¹⁹ Doña Eulalia nombró por primera vez a don Luis Rojas, comerciante de flora en Cuetzalan pero nativo de Yancuictlalpan, como una figura importante en la diversificación de la fauna y la flora del pueblo. Don Luis comerciaba especies exóticas de flores y frutas de todo Latinoamérica. Su importancia, para Doña Eulalia y algunos otros habitantes del pueblo que lo mencionaron luego, fue que introdujo alimentos a la dieta del pueblo que antes no se consumían, como los anotados en el traspatio de doña Eulalia .

Asentamiento

Al parecer, según relatos de las propias personas del pueblo con las que trabajé, el primer asentamiento de Yancuictlalpan estaba “*del otro lado del monte*”. Sin embargo, al descubrir que sus tierras eran pedregosas de barro rojo decidieron moverse hacia su actual ubicación²⁰. La entrada a la cabecera de la junta auxiliar de Santiago Yancuictlalpan está en una pequeña desviación de la carretera 575 camino a San Antonio Rayón. Algunos cientos de metros más adelante, hay una pequeña capilla, enfrente de casa de doña Eulalia y Marcela, que marca un punto de referencia para la población. Los habitantes del pueblo se refieren a ese punto como “*arriba donde la virgen*”, haciendo referencia a que es una parte del pueblo que está más elevada y donde hay una imagen a la Virgen de Guadalupe resguardada por una cabina de cemento y cristal. Este punto se utiliza para marcar el límite o la salida de los recorridos ceremoniales eclesiásticos del pueblo que son encabezados por el párroco.

Camino abajo por la calle principal, a no más de quinientos metros de la capilla, está el salón de “*la Tosepan*” donde se reúnen sus miembros mensualmente a recibir formación de diferentes índoles, tomar decisiones y comercializar productos de su misma organización. Más adelante empieza un pequeño corredor comercial que se inaugura con la famosa tienda de abarrotes de “*el compadre*”²¹, y se suman tortillerías, panaderías, asaderos de pollos, tiendas de abarrotes más pequeñas, salón de belleza, tiendas de ropa, un pequeño local de

²⁰ Este dato no puede ser confirmado por las razones expuestas de la falta de información escrita; sin embargo, muchas personas entrevistadas coincidieron en la historia. Su inserción como dato radica en reafirmar la necesidad de tierra cultivable para el autoconsumo.

²¹ Esta tienda es una de las más grandes del pueblo. A decir de sus habitantes, es la tienda que continuó con el legado comercial luego de que los Mendoza -una de las cuatro familias más prestigiosas del pueblo- ya no se dedicaran a ello. Además, dos de las familias con las que trabajé coincidieron en relatar la historia donde “*el compadre*” abasteció con sus bodegas la escasez provocada por el huracán a principios de octubre de 1999. Claro, aumentando el precio de venta.

venta y arreglo de teléfonos celulares, tienda de productos de limpieza, entre otros. En medio de estos locales, justo en la casa esquinera del “Tío Servando” se ubica la calle que lleva al centro de salud. La calle que alberga la mayor cantidad de locales comerciales desemboca, en una pendiente no poco pronunciada, en la plaza central del pueblo.

Desde la vista frontal por la que se llega a la plaza central se puede apreciar -al fondo- la iglesia, que está pintada de amarillo con los bordes rojos. Delante de esta se encuentra el atrio que aloja el palo de la danza de los voladores. Al lado derecho se puede observar un espacio techado que a decir de los habitantes es donde los abuelos se reunían a tomar las decisiones del pueblo antes de que se alzara el edificio de la presidencia, le llaman el auditorio²². Y del lado izquierdo, se encuentra el palacio de la junta auxiliar que aloja en sus arcos un pequeño puesto de verduras y otro de carne que son provisionales los martes y jueves. Además, algunos de los “borrachos más famosos” del pueblo utilizan las bancas de cemento que se extienden desde la pared frontal de la presidencia para dormir hasta que los efectos del alcohol hayan disminuido o desaparecido por completo. Fue llamativo para mí que no suponía un problema para los usuarios del mercado o de la presidencia que estos personajes estuvieran allí, y por tanto, no los despertaban o movían de donde se quedarán.

A ambos lados de la iglesia se abren dos calles que conducen a dos lugares importantes para la vida social del pueblo: el camino del lado derecho conduce a la cancha de baloncesto techada, a su vez, el camino del lado izquierdo -cuesta abajo- conduce al

²² Este lugar estuvo en construcción acelerada durante buena parte de mi trabajo de campo, pues, quiso remodelarse para el huapango que celebraba la fiesta patronal del pueblo el 29 de julio. Llegada la fecha no se terminó pero se dejó en condiciones de uso para la fiesta y fue terminado entrado el mes de septiembre. Lo importante de dicha remodelación es que fue financiada por el presidente Municipal de Cuetzalan Gerson Calixto Dattoli (quien es nativo de Yancuictlalpan y está suscrito al partido político PRI) en contra de los planes iniciales del presidente auxiliar Juan García Vásquez (quien es nativo de Yancuictlalpan y está suscrito al partido político de Morena), quien quería derrumbar el recinto para construir un Banco del Bienestar.

panteón. A las espaldas de la iglesia, por el camino que lleva hacia el panteón se encuentra una desviación que lleva a la primaria pública “Teniente Juan De La Barrera”. Si se sigue camino abajo de la plaza central por la carretera principal se encuentran algunas pequeñas tiendas de abarrotes espaciadas entre sí, un local de quesadillas y residencias familiares hasta que la calle desemboca de nuevo en la ruta 575 que baja hacia San Antonio Rayón.

Desde las calles del pueblo mismo no puede apreciarse la vegetación del monte que lo rodea, pero basta avanzar unos pasos adentro de las casas o de los límites de las carreteras para encontrarse con vegetación espesa. Debe aclararse que no es selva virgen, el monte al que nos referimos está intervenido por obra humana casi en su mayoría para la plantación. Se pueden encontrar árboles de cedro y caoba, que ahora están en peligro de extinción por la comercialización de su madera; “también están en peligro de extinción los árboles de mango, *chalaquite*, carboncillo y mamey” (Tajpianij, 2014, p. 19). Además hay árboles de pimienta, naranja, lima y limón. La abuela de Arturo mencionó en alguna ocasión, con un alto grado de nostalgia, que cuando ella era chica la fruta se echaba a perder en el piso, pero que hace mucho eso ya no pasaba.

Respecto de la fauna del monte podemos encontrar “mapaches, tejones, armadillos, conejos, tlacuaches, zorrillos, lagartijas, palomas, colibríes, chachalacas, pájaros carpinteros, y otros animales” (Tajpianij, 2014, p. 19). También se señala una especie que es peligrosa para la región: el mosquito que trasmite el dengue. Durante toda mi estancia de campo me encontré con campañas de difusión gubernamentales para contener la creciente expansión de la enfermedad en la región. Estas campañas se difunden hasta el día de hoy por carteles informativos que se distribuyen por Whatsapp y por visitas de personal gubernamental que va a las casas a hacer revisiones y entregar recomendaciones personalizadas. Por otro lado,

se encuentra una víbora de gran tamaño conocida como *masakouat*, que “según la creencia (...) cuida los cultivos y por ello se obtiene buena cosecha” (Tajpianij, 2014, p. 18).

Finalmente, nos queda por decir que en la junta auxiliar, según datos del Censo 2020 del INEGI, viven alrededor de 965 habitantes, de los cuales 510 son mujeres y 455 son hombres (INEGI, 2020). De estos habitantes, la mayoría se concentra en la cabecera del pueblo y el resto se dispersa en las diferentes comunidades aledañas; sin embargo, no existe un censo municipal o de la junta auxiliar que permita determinar con exactitud la cantidad de personas que viven en las comunidades y en la cabecera. Ahora bien, hay dos características sobre la población de la junta auxiliar que es mandatorio anotar en este punto: la primera, debido a las migraciones de familias no indígenas (españolas e italianas) en la década de los treinta del siglo XX y el aumento del comercio como actividad mediadora de la vida social, la población indígena fue desplazada a las comunidades aledañas por diferentes mecanismos. Algunos de ellos, que muchos de los informantes en campo corroboraron, fueron la compra de las tierras a los indígenas a precios irrisoriamente bajos respecto del costo real del predio; pero también engaños y presiones por cuentas comerciales no saldadas que los migrantes extranjeros inflaban para obligar a los indígenas a pagar con sus tierras. De esta manera, los indígenas se movilaron a la periferia de la junta auxiliar y debieron convertirse en peones o jornaleros de los comerciantes extranjeros. En su lugar, la población que habita la cabecera de la junta auxiliar de Yancuictlalpan es mayoritariamente mestiza. La segunda, por su parte, se relaciona directamente con ésta, y es que el náhuat desapareció como lengua primaria al menos en la cabecera de la junta auxiliar. De todas las familias con las que trabajé, sólo la familia Popoca habla náhuat para comunicarse entre sí²³. El resto de las familias no lo habla

²³ Doña Chelo y don Chucho se autonombran como *macewal*.

desde la generación de los abuelos. El cambio lingüístico se ha establecido, incluso, hasta el punto en el que no se enseña náhuat en la escuela primaria del pueblo.

Familia Popoca ☞²⁴

Muchas de las personas del pueblo a las que les comentaba que estaba trabajando sobre gastronomía local me dijeron que tenía que ir con doña Chelo para que me enseñara a hacer los famosos bollos. Cuando le comenté a Alba que quería conocerla, ella misma se ofreció a acompañarme para presentármela. La primera visita fue rápida, no tardamos más de diez minutos en casa de doña Chelo. Nos recibió en su cocina, donde le comenté que era antropóloga y le di detalles sobre la investigación. Lo primero que me preguntó fue que si yo era estudiante de Alejandro, como llaman en el pueblo a Alessandro Lupo. Ante mi negación ella se mostró más hermética con la idea de aceptar trabajar conmigo, pero accedió a enseñarme a preparar los bollos de los que tanto me habían hablado. Me citó cinco días antes de la inauguración de la fiesta del Santo Patrono del pueblo, Santiago, para preparar los bollos e insistió en que no fuera yo a olvidar mi grabadora y mi cámara²⁵.

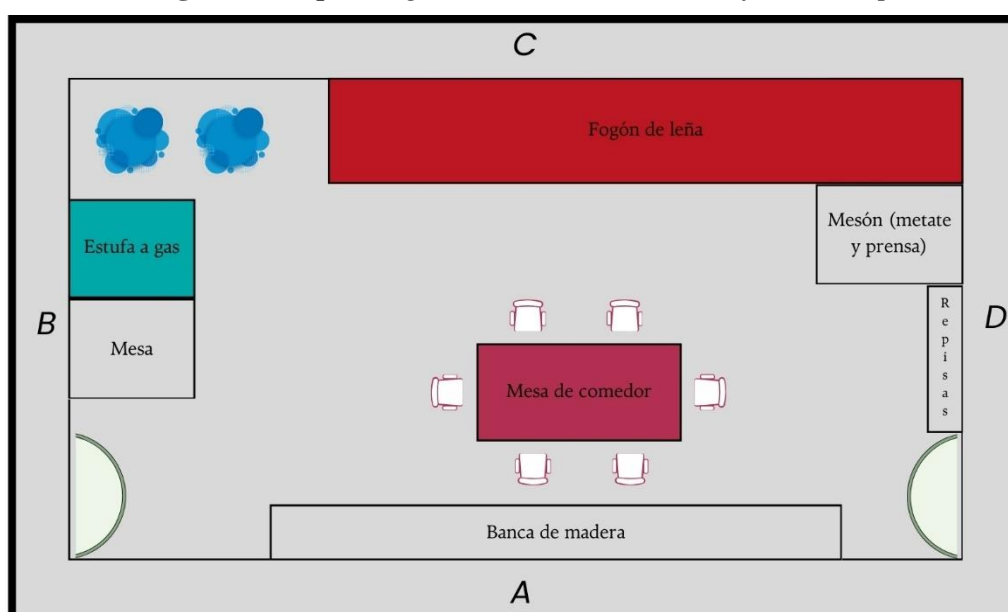
El viernes 21 de julio de 2023 llegué a casa de doña Chelo por la parte frontal. Desde la calle se puede ver una casa blanca de tejas de una sola planta. En la única habitación a la que se entra por la puerta a pie de calle no hay más muebles que una mecedora de madera donde la mayoría de las veces se encuentra don Chucho, esposo de doña Chelo. Sin embargo, del lado izquierdo de la habitación, junto a una ventana de madera, hay una puerta pequeña que conduce a unas escaleras hacia debajo de la construcción. Al bajar por las escaleras, del lado derecho, está un cuarto amplio que dividen con mantas colgadas donde vive todo el

²⁴ Símbolo que se va a asociar durante toda la tesis a la familia Popoca.

²⁵ La inauguración de la fiesta patronal del pueblo se celebra el 25 de julio.

hogar ampliado: la familia es un hogar nuclear (la pareja de esposos que supera los 70 años), sus dos hijas, sus cuatro nietos, y su bisnieto. Y justamente enfrente de las escaleras, se encuentra la cocina. Ésta es una construcción añadida que, a diferencia de la casa que está hecha de bloques y piso de cemento, está montada con barro seco, tejas de cartón y el barro aplanado del terreno. Debido a que no tiene ventanas el espacio es muy oscuro, incluso cuando tienen el foco del techo encendido.

Figura 5. Esquema general de la cocina de la familia Popoca



Elaboración propia a partir de información recolectada en mi trabajo de campo.

La cocina es un rectángulo. De lado “A” hay una banca hecha de dos troncos que sirven como soporte a un tablón del largo de la pared que comparte con el cuarto amplio donde duermen tres gatos unos sobre otros. En el lado “B” está una mesa donde se apilan ollas y la compra no perecedera, seguido de una estufa a gas con horno que utilizan solo como almacenamiento y soporte para canastas de víveres, y, por último, botes con altura a la cadera donde almacenan agua dispensada por una manguera que proviene de la toma de don Paulo. En el lado “D” del rectángulo hay unas repisas donde colocan tazas y platos, seguido de una mesa baja de madera donde se encuentra el metate y la prensa. A lo largo del lado “C” del

rectángulo está el fogón de leña. Éste está elevado del piso por una estructura de madera que soporta una placa de cemento. Alrededor de la placa están anclados unos tablonces de madera que sobresalen alrededor de diez centímetros, que sirven para contener la ceniza y carbón que se produce cuando se cocina. Sobre la placa de cemento están dos armazones de metal en forma de triángulo, como los de la casa de la abuela de la familia Santángel, que sirven para reposar las cazuelas de barro donde cocinan. Debajo de la estructura de madera se apila leña seca. Finalmente, en el centro de la cocina hay una mesa de madera cruda que da cabida a seis personas. Tanto en el ángulo “AB” como “AD” hay entradas que dan acceso a la cocina.

Imagen 7. *Cocina de la familia Popoca.*



(Karol González, 2023)

En la mañana del 21 de julio de 2023 fui informada por el vecino de enfrente (después de que estuvo largo rato tocando la puerta) de que debía bajar por la vereda junto a la casa para que me escucharan, pues, la habitación frontal no es usada sino por don Chucho cuando se sienta en la mecedora. Así lo hice. Para mi sorpresa, las escaleras conducen a un espacio con tejas de cartón que está justo al lado de la cocina. Desde ese espacio se puede acceder a

la cocina por el ángulo “AD”. Allí me encontré a doña Chelo, quien se sorprendió de verme. Acto seguido me preguntó, con un español propio de quien tiene como primera lengua el náhuatl, que si me había dicho que fuera esa mañana porque, de ser así, se había equivocado. Me explicó que ella ya está “vieja” para hacerse cargo de la casa, así que su hija mayor Vania era la que cocinaba. Pero que ella ahora trabajaba de lunes a viernes en el comedor de la primaria y los domingos iba a lavar ropa a casa de otras personas del pueblo, entonces, sólo podían recibirme los sábados si quería cocinar.

Como ya estaba ahí, doña Chelo me invitó a pasar a desayunar con ella y su esposo. Comimos frijoles negros caldosos, tortillas y salsa roja. Además, claro, del café con pan dulce con que iniciamos mientras los frijoles se calentaban. Durante la comida intenté generar una conversación, pero ninguno de los dos me respondió. Sin embargo, cuando don Chucho había terminado de ingerir sus alimentos empezó a platicarme con soltura, sin antes decirme que cuando se come no se habla porque uno se puede morir. Me contó que él también había vivido en Puebla y que era el único de su familia que había realizado un viaje de este tipo. Su movilidad fue motivada porque un compadre suyo le dijo que en Puebla estaban contratando para la construcción y que pagaban mejor que en el pueblo, a lo que don Chucho accedió para “*ya no tener que cargar como burro*”. Con el mayor grado de sorpresa que pude notar durante toda la plática me dijo que su primer trabajo en la construcción había sido barrer y mantener organizado el material que llegaba y se debía guardar, y él no podía creer que por eso le fueran a pagar. Pero cuando vio que era cierto se quedó en Puebla en trabajos similares durante ocho años aproximadamente. Eso fue en la década de los setenta. El regreso de don Chucho a Yancuictlalpan se realizó cuando el café empezó a comercializarse como el producto principal en la región, y otro compadre le aseguró que se ganaba mucho más dinero que en Puebla. Además, ya quería estar más cerca de su familia porque en Puebla “*estaba*

muy solo". Así que decidió volver y desde entonces allí se quedó. Ahora ya ninguno de los dos abuelos trabaja remuneradamente, tan sólo perciben el subsidio de adulto mayor del Gobierno.

Cuando llegó el momento de mi partida, doña Chelo me acercó un rebozo y me dijo que me lo pusiera cubriendo mi cabeza. No entendí lo que me pedía hasta que me explicó que desde el 22 de julio se iba a cerrar la entrada al pueblo a todo tipo de vehículos para permitir organizar la feria de la fiesta patronal y por tanto la combi tomaba la carretera 575 que rodea al pueblo; así que ella me llevaría por medio del monte para enseñarme el camino por el que tenía que regresar al día siguiente y debía cubrirme porque había mucho animalito entre las plantas. Cuando estuve lista, salimos por el espacio techado al que llegué bajando por la vereda y empezamos a caminar hacia el monte en dirección opuesta del lugar por donde llegué. A unos cuantos metros, del lado izquierdo del camino pude observar un lavadero que tenía trastes sucios apilados y junto a éste un cerdo que veía apacible a un guajolote caminar alrededor de las gallinas. doña Chelo me explicó que cuida esos animales para la venta, y de allí reúne algo de dinero también.

Veinte metros más adelante apareció la famosa toma donde antes los habitantes de la cuadra se abastecían y acarreaban agua a sus casas, la de don Paulo. La toma fue la primera referencia. A partir de allí las referencias fueron plantas que debía recordar en el orden en el que las pasábamos, así: árbol de pimienta, arbustos de escoba²⁶, plantas de *exquihitl*, más

²⁶ Durante el recorrido hacia la carretera nos detuvimos en un arbusto de escoba y doña Chelo me enseñó a armar escobas como se hacía antes de que aparecieran las comerciales. Luego de verla a ella, fui a visitar a Alba, y durante el trayecto a la casa de Alba me encontré con una hermana de la abuela de Arturo y con una cuñada de Alba que estaban platicando en una tienda. Ellas se asombraron de que tuviera una escoba de arbusto de escoba y me preguntaron que dónde la había conseguido, a lo que respondí que en el terreno de don Paulo que está detrás de la casa de doña Chelo. Me comentaron que llevaban años sin ver el arbusto en el pueblo porque desde que llegaron las escobas que conocemos, las "*que te venden en la tienda*", el arbusto empezó a desaparecer. Según sus relatos, antes había en cada casa y en las banquetas.

arbustos de escoba, plantas de café y caña. Luego de esto ya vimos la carretera. El trayecto aproximado fue de quince minutos. Se aseguró de decirme que le pidiera al conductor de la combi que me bajara “*en la casa de los árboles de plátano luego de la curva*”. En cuanto me despedí de doña Chelo anoté el orden de las plantas para que pudiera regresar al siguiente día.

Imagen 8. *Arbusto de escoba.*



(Karol González, 2023)

Capítulo II – Fundamentos Teóricos, Epistemológicos y Ontológicos de la Investigación

Como es constatable en la mayoría de las tradiciones intelectuales de las ciencias sociales, los conceptos no son unidades constitutivas inmóviles, es decir, no puede asegurarse que un concepto sea unívoco. Todo lo contrario, los conceptos son polisémicos en medida que éstos tienen un carácter histórico que los expone irresolublemente al cambio y la disputa. Por lo general, la definición metodológica de un término con exactitud sólo es posible si se liga con un autor en particular, pues como hemos dicho, en el transcurso del tiempo se modifica debido a las diferentes aproximaciones que se han hecho sobre él. Sin embargo, estas diferentes aproximaciones no son solo diferentes pensamientos sobre éste, sino que implican un posicionamiento teórico-práctico acerca de él; de manera tal que si buscamos no sólo la definición del concepto en uno u otro autor, sino que nos aproximamos desde las diferentes perspectivas que lo han trabajado podemos tener una comprensión más perspicua de éste: nos develará las pugnas que existen en torno a su definición, explicitará los lugares desde los que se ha trabajado y pondrá de manifiesto las implicaciones que las distintas posiciones conllevan. Desde esta perspectiva abordaremos el concepto de forma-de-vida, el de cosmopolítica y el de cultura, en este mismo orden.

Para iniciar el capítulo, la estructura de la discusión del concepto de forma-de-vida es la siguiente: la vida en el pensamiento aristotélico, las implicaciones de ese pensamiento, la vida en el pensamiento de Plotino, las implicaciones de ese pensamiento, y finalmente, la definición e implicaciones del concepto en Agamben. Luego, la discusión del concepto de cosmopolítica tiene la siguiente estructura: definición del concepto, definición de la política razonable, señalamiento del concepto moderno de cultura como una metafísica del orden, el

problema de la política razonable, la política de hacer mundos y, finalmente, la cosmopolítica que se centra en la relación de mundos (*más que uno, pero menos que varios*). Después, se define el concepto de cultura que tomará este trabajo. Finalmente, se realiza una síntesis del capítulo y se señala la pertinencia de los fundamentos teóricos, epistemológicos y ontológicos que se toman como punto de partida para la etnografía de esta investigación.

I – Aristóteles

Nuestra revisión bibliográfica nos ha llevado a situar a Plotino (filósofo griego helenístico) como el primero en aproximarse al concepto de forma-de-vida. Nos acercaremos con mayor detalle al desarrollo que el autor hace más adelante, pues, es necesario primero comprender el contexto de la reflexión que lo dio como resultado: Plotino está enfrentándose a Aristóteles quien ha hecho una división analítico-política del concepto de vida entre *zoé* y *bíos*.

La dicotomía aristotélica entre *zoé/bíos* está en estrecha relación con esa otra de *vivir/vivir bien*, pero también, y especialmente, con *vida natural/vida políticamente calificada*. La articulación de estas dicotomías es lo que permite definir la esfera de la política. Así, cuando Aristóteles define a la *polis* como “una comunidad perfecta, que ha alcanzado el límite de la completa autarquía, nacida en vista del vivir, pero que existe en vista del vivir bien” (1998, p. 49), asienta para la historia de la política occidental el muy particular entrecruzamiento entre vida y vida políticamente calificada, porque la comunidad perfecta resulta de la articulación de dos comunidades; una comunidad del simple vivir y una comunidad política. “El umbral que marca el pasaje de una comunidad a la otra es la autarquía” (Agamben, 2017, p. 352).

Victor Goldschmidt, según Agamben, “demostró que ‘autarquía’ no es, en Aristóteles, un concepto jurídico ni económico ni político, sino biológico. Autárquica es la *polis* cuya población ha alcanzado la justa consistencia numérica” (Goldschmidt, 1984, como se citó en Agamben, 2017). Aristóteles es reiterativo con la definición casi en los mismos términos durante casi todo el tratado: “Comunidad de estirpes y poblados en una vida perfecta y autárquica” (1998, p. 178). Para avanzar en la conceptualización, sería pertinente preguntarnos ¿qué es una vida autárquica?

Aristóteles precisa el sentido en el que se debe entender el término en un pasaje del libro VII de la *Política* en donde asegura que si el tamaño de la *polis* es demasiado pequeño o excesivo, no conservará su propia potencia. Cuando tiene demasiados pocos habitantes no es autárquica; cuando tiene demasiados, será autárquica por las necesidades como lo hace una comunidad étnica [*éthnos*] pero no como una *polis*. El autor afirma que es difícil que allí pueda existir una comunidad política, arguye que “¿quién será el estratega de una multitud desmesurada? ¿y quién el heraldo, si no tiene la voz del Esténtor?” (Aristóteles, 1998, p. 412). El límite mejor de una *polis* es, entonces, “la medida mayor de la multitud respecto de la autarquía de la vida, que pueda abrazarse con una única mirada” (Aristóteles, 1998, p. 413).

En las líneas que Aristóteles nos brinda queda claro que el concepto de autarquía define simultáneamente la medida de la población y de la “vida”, además, el concepto mismo demarca que esa medida y esa vida permiten pasar el umbral de una simple vida biológica (*zoé*) o de una comunidad puramente étnica a una verdadera comunidad política. “La vida política es necesariamente una ‘vida autárquica’” (Agamben, 2017, p. 354.) Esto quiere decir que hay una vida que por sí sola es insuficiente para la política y que la posibilidad de que acceda a la comunidad política implica que debe volverse autárquica. La autarquía es,

entonces, un operador biopolítico “que permite o niega el pasaje desde la comunidad de vida hacia la comunidad política, de la simple *zoé* a la vida políticamente calificada (Agamben, 2017, p. 354.)

El desarrollo argumentativo de Aristóteles es aun sumamente contundente hasta este punto, pero debemos preguntarnos sobre las caras ocultas que un concepto tal como el de autarquía tiene. Principalmente, dentro de la *polis* hay vidas humanas que participan en la comunidad de *zoé*, pero que están excluidas de la comunidad política: esclavos y mujeres. En este sentido, la tesis de Goldschmidt debe puntualizarse al tener claro que sí “hay una vida que a pesar de poder alcanzar la autarquía biológica, es incapaz de acceder a la comunidad política y cuya existencia es, sin embargo, necesaria para la existencia de la ciudad” (Agamben, 2017, p. 354.). A pesar de esto, que no es poco importante, la tesis de Goldschmidt es pertinente en cuanto muestra que a través del concepto de autarquía la comunidad política conserva un carácter biológico. La autarquía es, entonces, “una signatura que manifiesta la presencia en la *polis* griega de un elemento genuinamente biopolítico” (Agamben, 2017, p. 355).

Hemos dicho hasta el momento que la autarquía es en parte un concepto biológico, que denomina la justa consistencia numérica de la población que posibilita su buen manejo; que define no sólo la medida de la población sino también de la “vida”; que puede definir tanto una como la otra porque funge como un umbral biopolítico de la simple vida natural (*zoé*) a una vida políticamente calificada (*bíos*) y finalmente, que estas características hacen de la vida autárquica una vida política. Conviene, entonces, para comprender la importancia de la reflexión que hemos llevado hasta aquí que profundicemos en la última de las características.

Para tal propósito -entender que la “vida autárquica” en Aristóteles implica más que la simple cantidad de hombres más conveniente en la *polis*- es apropiado acercarnos a un pasaje de la *Ética nicomáquea* en el cual Aristóteles se interroga sobre la felicidad como bien supremo del hombre. En este pasaje, afirma que “el bien perfecto parece ser autárquico” (Aristóteles, 1985, p. 140); dado que el hombre es por naturaleza un ser político, este bien no está referido respecto de un individuo que conduzca una vida solitaria sino respecto de los padres, los hijos, la mujer, los amigos y los conciudadanos. Define, puntualmente, autárquico “a aquel que convierte su vida de por sí en preferible y la que no necesita de nada. Y eso considera que es la felicidad” (Aristóteles, 1985, p. 141). Una vida autárquica, como la del hombre como animal político, “es, por lo tanto, una vida capaz de felicidad” (Agamben, 2017, p. 356). Es justamente aquí donde el concepto de autarquía excede el ámbito biológico para adquirir un significado indudablemente político.

Si se han seguido con atención las líneas anteriores se habrá notado que Aristóteles estrecha un nexo constitutivo entre vida autárquica, felicidad y política. Pero ¿cuál es ese nexo? Se explicita con mayor claridad cuando intenta definir, inmediatamente después de su interrogante sobre el bien supremo, la obra propia del hombre. Nos dice, pues, que no puede tratarse del simple vivir [*zen*]:

puesto que es común también a las plantas, mientras que aquí buscamos algo propio [*ídion*]. Debemos, pues, excluir la vida nutritiva y el crecimiento. Resta la vida sensitiva, pero esta es común al caballo y al buey y a todo animal. Sólo queda entonces la vida de acción [*praktiké*] de un ser dotado de *logos* [...] sostenemos por lo tanto que es propio del hombre una cierta vida [*zoén tina*], y esta es un ser en acto del alma y de las acciones acompañadas por el *logos*. (Aristóteles, como se citó en Agamben, 2017)

Podemos ver a través del anterior fragmento que el hombre, como todo animal, se diferencia de lo inanimado a través del vivir. Sin embargo, como Aristóteles deja claro en *Acerca del alma*, “vivir se dice de muchos modos” (Aristóteles, como se citó en Agamben, 2017). En principio, es evidente que los vegetales tienen un principio y una potencia tales que crecen y menguan, lo que permite aseverar que todas las especies de vegetales viven. Este principio puede ser separado de los otros, pero los otros no pueden serlo en los mortales. “Esto se hace evidente en el caso de las plantas en las que, efectivamente, no se da ninguna otra potencia del alma” (Aristóteles, 1978, p. 106). Nombra, pues, “potencia nutritiva” [*threptikón*] a esa parte del alma de la que también participan los vegetales; y es a través de ese principio que “el vivir (...) pertenece a los vivientes” (Aristóteles, 1978, p. 106). Pero aún no es por completo la vida propia del hombre la que referimos, tan sólo la primera y más común de las tres potencias o facultades del alma (nutrición, sensación, pensamiento), a lo que se refiere con el simple vivir [*zen*].

Se asumen, en este punto, tres elementos importantes en esta separación de la vida que Aristóteles hace para encontrar el vivir propio del hombre. Primero, la potencia nutritiva del alma pertenece a todos los vivientes en cuanto se constata el principio de la nutrición y el crecimiento. Segundo, al ser común a todos los vivientes y no propiamente humana esta potencia no es partícipe del *logos*, es decir, es irracional. Finalmente, el hombre político conoce que hay una potencia del alma -la nutritiva (o vegetativa)- “que no participa en absoluto de la razón y, al no ser por lo tanto verdaderamente humana, permanece excluida de la felicidad y de la virtud” (Agamben, 2017, p. 361).

Ahora bien, si la obra propia del hombre es una cierta vida asentada en las acciones acompañadas por el *logos*, y es característica inherente del hombre perseguir la felicidad como bien supremo, entonces, podemos entender que aunque el hombre es partícipe de la

potencia nutritiva del alma [zoé] ésta debe ser excluida de la vida autárquica. Pues “el alma nutritiva no contribuye a la felicidad” (Aristóteles, como se citó en Agamben, 2017), de otra manera habría comunidad política de plantas y animales lo que es a todas luces imposible en el pensamiento aristotélico. Este es el nexo constitutivo entre vida autárquica, felicidad y política: La vida autárquica, como la del hombre como animal político, es una vida capaz de felicidad; la felicidad como bien supremo del hombre se posibilita en cuanto éste vive una vida de acción acompañada por el *logos*.

De esta manera autárquico excede el ámbito biológico para insertarse en uno político pues significa “tanto ‘que ha alcanzado la justa medida’, como ‘políticamente calificado’. La *polis*, entonces, se constituye por un número adecuado de hombres que viviendo la vida del *logos* ya están políticamente calificados para poder alcanzar la felicidad. Esta cualificación manifiesta la presencia en la *polis* griega de un elemento genuinamente biopolítico: ciertas vidas son políticas y otras no.

Implicaciones de la Separación Aristotélica de Zoé y Bíos

Como hemos dicho en líneas anteriores, para Aristóteles, la *polis* se constituye por un número adecuado de hombres que viviendo la vida del *logos* ya están políticamente calificados para poder alcanzar la felicidad. Y es esa cualificación la que manifiesta la presencia en la *polis* griega del elemento biopolítico que permite que ciertas vidas sean políticas y otras no. Es la vida vegetativa la que primordial y apresuradamente se excluye de la vida política y por tanto de la felicidad; entonces, es menester preguntarnos qué implica esa exclusión en el mundo Occidental que habitamos.

En principio, ante un primer acercamiento, la separación entre *zoé* y *bíos* asegura que hay varias vidas. Lo importante aquí es que la *zoé* adquiere un carácter genérico, es decir, todo viviente la posee; además, esa particular vida se asume ya no como una vida de uno u

otro sino como *la vida*. Para intentar comprender con claridad a qué nos referimos con el carácter genérico de *la vida*, consideramos adecuada la reflexión de Ivan Illich (2008) en la que definió el concepto de vida moderno como un concepto “espectral”; y rastrea por primera vez la noción a la que se refiere en el pasaje del Evangelio en el cuál Jesús dice: “‘Yo soy la vida’. No ‘yo soy una vida’, sino más bien ‘Yo soy la vida’ *tout court*” (Illich, 2008, p. 616). *La vida* -como noción- haciéndose sólo una y compartida por cualquier viviente, dice Illich, puede ser ahora protegida de forma legal y profesional sólo mediante la asunción del discurso legal-médico-religioso-científico que la ha construido. Así, el carácter espectral proviene, entonces, de que *la vida* como una vida común a todos los vivientes “puede aplicarse del mismo modo a todo y a nada, como objeto sagrado y precioso de sus cuidados, algo que puede ser administrado y, al mismo tiempo, defendido y protegido” (Agamben, 2017, p. 361).

Al ser separada esa vida que todo ser comparte (*zoé*) de su forma (*bíos*) se posiciona como una vida universal, como una universalidad del vivir “*tout court*”. Y esta noción que puede ser aplicada del mismo modo a todo y a nada permite -a quienes han construido el discurso que la constituye como esa noción y no otra- administrarla, manipularla, defenderla, definirla y protegerla. Sería interesante profundizar en los mecanismos por los cuáles la noción de *la vida* se ha instaurado en nuestra cotidianidad, pero sobre todo, cómo se ha producido un sujeto que la asuma como su experiencia propia para ser partícipe de la sociedad (política-médica). Sin embargo, eso nos alejaría de nuestro propósito.

Basta aquí con enfatizar que la separación entre *zoé* y *bíos* no es una exclusión de una hacia la otra, sino más bien una articulación. Aristóteles realiza una separación analítica entre la vida vegetativa, la vida sensible y la vida intelectual para defender la idea de que para ser partícipe de la vida política -y por tanto de la felicidad- se debe tener la cualidad del *logos*. Pero en la vida política, como hemos demostrado anteriormente, el hombre no puede

dispensar de la vida vegetativa por completo, pues los hombres crecen y menguan también. Así, la importancia de la articulación entre vida natural y vida políticamente calificada que constituye la autarquía es la de dotar de carácter político a una vida que estaba desprovista de este en el inicio.

Podemos precisar ahora que la separación/articulación entre *zoé* y *bíos* no es un concepto natural ni transparente, es más bien una noción construida en el ejercicio analítico que permite justificar un modo de vida particular. En el caso de Aristóteles y su escuela, fungió como sustento para la primera exclusión de los esclavos y las mujeres de la vida política. Sin embargo, leídas estas páginas podemos preguntarnos por qué es importante hacer una revisión de un pensamiento clásico como éste, y la respuesta es clara: esta noción se posiciona “como fundamento de la política occidental” (Agamben, 2017, p. 364). La apreciación de Illich se vuelve reveladora aquí: *la vida* (*zoé*) separada de su forma ha sido - desde Aristóteles- un discurso construido y encarnado por las esferas legal, médica, religiosa y científica que ha permitido que la abstracción de la vida vegetativa de los cuerpos sea administrada.

Es posible ahora nombrar este proceso que construye la noción de *la vida* y la ejecuta hacia sus intereses más personales como la “máquina ontológico-biopolítica de Occidente” (Agamben, 2017, p. 364). Primero, se nombra máquina porque es un engranaje de diferentes elementos que pone en marcha una noción particular de *la vida*. Segundo, es ontológica en cuanto crea una imagen y cuerpo del ser particular necesario para su aparato teórico y como consecuencia su experiencia práctica. Tercero, es biopolítica porque mediante la exclusión/articulación de la vida natural dota sólo a ciertos cuerpos de una vida política. Finalmente, es una máquina ontológico-biopolítica porque “al dispositivo ontológico, que

articula y pone en movimiento al ser, le corresponde la máquina biopolítica, que articula y politiza la vida” (Agamben, 2017, p. 367).

Del funcionamiento de esta máquina de la política occidental podemos puntualizar algunas implicaciones importantes. En el inicio de su funcionamiento está la cualidad que permite a los hombres transitar de una simple vida natural a una vida políticamente calificada, a saber, el *logos*. Su importancia radica en que es el *logos* el que puede dividir eso que de otra manera no sería posible (vida nutritiva, sensitiva, intelectiva) y la consecuencia que esta división “lógica” produce sobre la vida es la de hacer posible su politización. La política, entonces, se presenta como lo que permite tratar a una vida humana como si la vida sensitiva e intelectiva fueran separables de la vegetativa. Y esa abstracción ahora ya plausible sirve como fundamento al poder soberano para configurar su propia unidad biopolítica.

Para comprender la importancia no sólo de releer a Aristóteles bajo esta mirada sino de lo que un pensamiento tal propicia es necesario que nos detengamos en la última afirmación: La operación que el *logos* permite, aquella que aísla una unidad abstracta y espectral de vida nutritiva *-la vida-*, sirve como fundamento al poder soberano para configurar su propia unidad biopolítica. Nos apoyamos para iniciar esta reflexión en Tiquun (2008), quienes aseguran que:

El gesto fundador del Estado moderno -es decir no el primero, sino el que reitera sin cesar- es la institución de esa escisión ficticia entre público y privado, entre política y moral. (...) Este movimiento de escisión entre libertad interior y sumisión exterior, entre interioridad moral y conducta política, corresponde a la institución *como tal* de la nuda vida. (p. 42)

La escisión ficticia a la que se están refiriendo es aquella que ya ha hecho Aristóteles, es decir, la vida natural y la vida políticamente calificada. Esta instituyó para la comunidad una

esfera política pública diferenciada y separada de una esfera privada y moral. Así, lo que llaman nuda vida, una vida desnuda, es pues una vida que está separada de su forma pero que, sobre todo, ha cedido a la esfera política -el Estado moderno- la obligación de protegerla como unidad viviente, y en el mismo gesto en el que presume su protección se expone constantemente a la muerte. Esta característica la retomaremos más adelante. Aquí, focalizaremos el hecho de que en la *polis* -la vida políticamente calificada- sólo viven aquellos que además de tener una vida común a todos los vivientes acceden a la vida del *logos*. Les permite el *logos*, pues, ser felices a unos cuantos hombres. Pero también les lega la responsabilidad de administrar la organización sociopolítica de los cuerpos vivientes no racionales. De esta manera, la escisión ficticia deja de un lado a todos los vivientes no racionales y del otro configura una esfera monopólica de la vida política.

Desde luego el monopolio de lo político no es por completo el monopolio de la violencia, éste no es sino el rasgo más constatable. El monopolio de lo político permite definir qué es la política, cuáles son sus cualidades, quiénes pueden participar de ella, cómo se piensa y organiza el territorio, más bien, “degradar la unidad diferenciada de un *mundo* en una *nación*, luego de esta nación en una *población* y un *territorio* (...) y finalmente, tras haber reducido la sociedad a una multitud descompuesta en sus átomos, presentarse como el artista que va a dar forma a su materia bruta” (Tiqun, 2008, p. 43). El monopolio de lo político es, así, la instauración ontológica-biopolítica de una vida como la vida más adecuada; no la única, sino la que permite a su unidad -ahora ya creada como es necesaria- ser protegida del peligro de su afuera. Y quien crea y organiza en el mismo gesto a esa unidad biopolítica es el Estado Moderno.

La separabilidad de la *zoé* como *la vida* le permitió a Aristóteles y le ha permitido al Estado moderno el monopolio de lo político, es decir, crear, administrar y defender su unidad

biopolítica. Nos queda, entonces, elucidar el punto más representativo de la implicación del pensamiento aristotélico en nuestros días: el poder soberano. Se define éste como poder de vida y de muerte en el sentido de *vitae necisque potestas*; es decir, el poder soberano -sea cual sea este en un momento histórico u otro- tiene la potestad legal, ética y política de dar legítimamente vida o muerte. Lo interesante es que la vida a la que está facultado de intervenir es la simple vida natural (*zoé*); en principio lo faculta el hecho de que el poder soberano es tal en cuanto ha sido ya cualificado como el organizador de lo político. Pero, además, trata a esa vida apolítica bajo la constante exposición a la muerte.

¿Qué es lo que puede y debe matar el poder soberano? Toda vida que sugiera un riesgo al orden, su orden sociopolítico. Ahora bien, si hemos visto que la vida natural no interfiere en la vida política, entonces, es otro tipo de vida que, a pesar de todos los esfuerzos por ocultarla, vive. Es una *bíos* distinta del poder soberano. Aquí, lo sustancialmente representativo es que para Aristóteles la vida es la declinación política del ser. Todo aquello que está en la esfera privada es administrado y cuidado por el poder soberano que es en sí mismo lo político, que necesita, además, como fundamento separar la vida natural para cualificarse como una vida política (*bíos*).

II – Plotino

Sin perder de vista las líneas anteriores, recordando que este filósofo es el primero en utilizar el concepto y que partimos de esta disputa entre él y Aristóteles para fundamentar el concepto y su importancia en la antropología sociocultural, entonces profundizamos aquí en la disertación sobre la vida para Plotino.

Plotino le atribuye al ser “el movimiento y la vida y el alma y el pensamiento, desde el momento en que no puede por cierto quedarse allí inmóvil, solemne y sagrado, sin vivir ni

pensar y sin inteligencia” (Platón, como se citó en Agamben, 2017). A diferencia de Aristóteles y Platón, quienes atribuían el pensamiento a la vida y concebían la vida del pensamiento como “propiedad específica del ser divino (y humano en la medida en la cual este es capaz de ‘hacerse eterno’)”, para Plotino -de manera radicalmente inversa- “no es el pensamiento, también, viviente, sino que la vida misma es, en todas sus formas (comprendidos los animales y las plantas) inmediatamente contemplación [*theoría*]” (Agamben, 2017, p. 385).

Esta manera de comprender la vida a la que nombramos como radicalmente inversa a Aristóteles y Platón, es tal, por la transformación explícita que hace de la concepción clásica de la *zoé*: atribuye la contemplación a todos los seres vivientes, es decir, enuncia la tesis de una naturaleza [*phýsis*] que genera y produce a través de la contemplación. De manera tal que esa naturaleza a la que llaman irracional y privada de representaciones tiene “en sí misma la contemplación y a través de ésta produce lo que produce” (Plotino, como se citó en Agamben, 2017). La primera consecuencia de ese carácter teórico o contemplativo de la *phýsis* es que se transforma la idea de vida natural [*zoé*], ya no es más un conjunto de funciones distintas (la vida psíquica, la vida sensible, la vida vegetativa) sino que acentúa un carácter unitario de todo fenómeno vital, así pues, la vida no es ni vegetativa, ni sensitiva ni psíquica sino más bien es *contemplación viviente*.

El argumento que Plotino usa como base para su postura encuentra refugio en el concepto estoico de vida lógica (animal lógico). En principio, este concepto fue desarrollado para caracterizar la vida propiamente humana y diferenciarla de la de otros vivientes; pero, además, para alejarse de la definición clásica del hombre como animal que tiene el *logos* a forma de agregado de las funciones vitales comunes a todos los animales y que en su carácter de agregado no altera dichas funciones vitales. El camino, entonces, que toman los estoicos

es el de impregnar el *logos* a toda la *phýsis* humana de manera tal que se transforma por completo, es decir, “que sus impulsos, sus deseos, sus sensaciones y sus pasiones se presentan como íntimamente lógicas” (Agamben, 2017, p. 386). Sin embargo, como hemos dicho, Plotino toma solo de base ese concepto de vida lógica para inmediatamente extenderlo a todos los vivientes y a todas las formas de vida sin distinción. Ahora “la vida misma es lógica y teórica, y se articula, disemina y diversifica según el carácter más o menos luminoso de la contemplación que le es propia” (Agamben, 2017, p. 386).

Ahora bien, teniendo en cuenta que Plotino hace una inversión radical del concepto de vida [*zoé*] y que, a su vez, lo hace proyectando a la vida misma el concepto estoico de vida lógica, es necesario detenernos en eso a lo que llama vida, mejor dicho, contemplación viviente:

La contemplación es un movimiento de la naturaleza hacia el alma y de esta al pensamiento, y las contemplaciones se vuelven cada vez más íntimas y unidas a quienes contemplan [...] Por consiguiente, es preciso que, en la contemplación, eso que es dos se convierta verdaderamente en uno: y esto es contemplación viviente [*teoría zósa*], no un objeto contemplado [*theórema*], como si fuera en otro. Lo que vive en otro no vive por sí mismo. Si lo contemplado [*theórema*] y lo pensado [*nóema*] están vivos, debe tratarse de una vida no vegetativa [*phytiké*] ni sensible [*aisthetiké*] ni psíquica. También las otras vidas son pensamientos [*noéseis*]: pero hay un pensamiento vegetativo, un pensamiento sensible y un pensamiento psíquico. ¿En qué sentido son pensamientos? En cuanto son *lógoi*, lenguajes. Y toda vida es un cierto pensamiento (...) Toda vida pertenece al género del pensamiento y es vida del pensamiento. (Plotino, como se citó en Agamben, 2017)

Se manifiesta en la cita anterior el nexo que Plotino establece entre contemplación, pensamiento y vida. La contemplación es un movimiento que desde la naturaleza se dirige al pensamiento, y hace que el que contempla se una indisociablemente a esa contemplación. Lo que anteriormente Aristóteles había separado, a saber, la vida natural y la cualidad del *logos*, aquí se aúnan en uno mismo: la vida del pensamiento es contemplación viviente. Lo que conlleva a que, si lo contemplado y lo pensado están vivos, no puede aislarse algo como una vida natural, una vida sensible o una vida psíquica, más bien, y sobre todo, la vida es vida de pensamiento. “Y si la vida más verdadera es la vida del pensamiento, entonces el pensamiento más verdadero vive y la contemplación y lo contemplado son un viviente y una vida y los dos son una cosa sola” (Plotino, como se citó en Agamben, 2017). En esta unidad dual de vida y pensamiento que se configura a través de la contemplación se constituye un *nuevo estatuto ontológico del viviente*, y el concepto central de esta nueva ontología es el de forma de vida.

Las implicaciones de esta nueva ontología serán discutidas a partir de la página cincuenta y siete (57), por el momento, es importante ubicar la discusión específica que Plotino establece con Aristóteles. Ésta inicia por el cuestionamiento de si, cuando ya se hicieron equivalentes el “vivir bien” con el ser felices (lo que declara Aristóteles como la finalidad de la *polis*), no se debería luego hacer partícipes de esto también a los seres vivientes distintos del hombre. Pues, si se niega la capacidad de vivir bien a los seres irracionales se ubica a la felicidad, tal vez sin percatarse de ello, en algo diferente de la vida. Por ejemplo, la felicidad está en la razón. Plotino, en cambio, sitúa la felicidad en la vida y se esfuerza por pensar un concepto de vida y de ser que abra paso a esa posibilidad. Si hiciéramos del término vida un sinónimo, dice Plotino, atribuiríamos a todos los vivientes la capacidad para la

felicidad y el vivir bien en acto a todos aquellos que poseen unidad e identidad, algo de lo que son capaces todos los vivientes. La vida, entonces:

sería así algo común [*koinón*], que tendría en potencia la misma capacidad respecto de la felicidad, desde el momento en el que ser felices consistiría en una *cierta vida*. Me parece por lo tanto, que incluso aquellos que ubican el ser felices en la vida racional y no en la vida común no se dan cuenta de que, de este modo, presuponen que el ser felices no es vida. Estaríamos constreñidos a decir que la potencia lógica, a la cual adhieren la felicidad, es una cualidad. Pero el sujeto es para ellos la vida lógica, y la felicidad consiste en todo esto, es decir, en otra forma de vida. (*Cursiva propria*) (Plotino, como se citó en Agamben, 2017)

La reinterpretación crítica que Plotino hace del concepto estoico de vida lógica como vida del pensamiento para constituir la vida común, y por tanto, a la felicidad como posibilidad de todo el que vive una cierta vida, configura así una *bio-ontología* en la cual la vida ya no es un sustrato indiferenciado al cual se le agregan cualidades sino “como un todo indivisible, que él define ‘forma de vida’” (Agamben, 2017, p. 390). El concepto de vida es, así, no un sinónimo sino un homónimo. Esto quiere decir que no hay una identificación del término y la definición que remiten a un referente común, sino que en cada forma de vida, la vida adquiere un sentido diverso según sea más o menos manifiesta, o más o menos luminosa. Esta es la diferencia radical con Aristóteles, su discusión, su crítica, y la transformación ontológica: hay, en efecto, en el concepto de vida, una sustancia común, pero no es un sujeto que se mantiene detrás y debajo de sus cualidades (vida natural a la cual se le agrega sensibilidad y raciocinio), “sino que es ya siempre homónimamente compartida en una pluralidad de formas de vida, en la cual la vida nunca es separable de su forma, sino que es,

antes bien, en cada ocasión su modo de ser, sin por esto dejar de ser una” (Agamben, 2017, p. 390).

Finalmente, la vida feliz se presenta como una vida que no posee su forma como una parte o cualidad agregada, sino que *es* esta forma. En esta dimensión, la oposición establecida por Aristóteles entre *bíos* y *zoé* pierde por completo su sentido en cuanto son una y la misma cosa, están diseminadas en acto y le permiten al viviente transmutar en el mismo ser esta forma de la vida.

Implicaciones del Concepto de Contemplación viviente

Si recordamos que Plotino está situando el concepto de contemplación viviente para extender la posibilidad de la felicidad a todo ser que vive, que esta vida feliz ya no es una vida que posee su forma como una parte o cualidad agregada sino que *es* esta forma, recordaremos también que la oposición que hace Aristóteles entre *bíos* y *zoé* pierde por completo su sentido en cuanto son para Plotino una y la misma cosa y le permiten al viviente transmutar en el mismo ser esta forma de la vida.

Así, Plotino puede escribir la implicación con mayor potencial del concepto, “autárquico es el *bíos* que tiene de tal modo la *zoé*” (Plotino, como se citó en Agamben, p. 391). Con dicha expresión reformula toda la ontología aristotélica bajo los mismos conceptos -*bíos* y *zoé*- que se contraen uno en el otro para desplazarse radicalmente de la política clásica. La política, entonces, deja de ser una vida natural que al convertirse en autárquica -lógica- se traspasa a la vida políticamente calificada; es “político sólo cierto modo de vivir la *zoé*, política es la forma de vida como tal” (Agamben, 2017, p. 392). La apuesta es que pueda darse un modo de vida (*bíos*) que se define sólo a través de su especial e inseparable unión con la *zoé* y no tiene otro contenido que esta; y de manera recíproca que se dé una *zoé* que

no es sino su forma. Es una propuesta que se dirige a la politización de la vida como tal y que defiende también el espacio para las múltiples posibilidades de ser forma.

Sólo a esta transfiguración entre *bíos* y *zoé* le competen los atributos de la vida política. No es posible entonces, en el pensamiento de Plotino, que se tenga un *bíos* político si se tiene a su *zoé* como una parte, como algo separable, como vida desnuda *-nuda vida-*; tiene un *bíos* político aquel que es su *zoé*, es integralmente *forma-de-vida*.

III – Forma-de-vida Agamben

“A una redefinición de la vida necesariamente le sigue una redefinición de la política”.

(Agamben, 2017, p. 366)

El camino que hemos transitado hasta aquí nos ha dado a grandes rasgos las batallas que enfrenta y las posturas que posibilita el concepto de forma de vida. Ha sido pertinente, sobre todo, para comprender las implicaciones en el modo de vida que uno u otro pensamiento conlleva. A partir de esto definiremos el concepto de forma-de-vida que guía esta investigación desde el autor que ha llevado este concepto al análisis de la organización sociopolítica de la vida, Giorgio Agamben.

La investigación que Agamben hizo y que refleja a lo largo de los tomos de *Homo Sacer* parte de la explicación de cómo comprendemos la vida, para luego saber cómo se organiza. Esta investigación inició con la constatación de que los griegos no tenían un único término para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Existían para ellos dos términos que son aquellos a los que hemos hecho alusión a lo largo de estas páginas: *zoé* y *bíos*. En la indagación de estos términos encuentra que su escisión se plasmó principalmente en la obra aristotélica, y que sus fines son más bien analítico-políticos. Al

comprender las implicaciones que esta separación trajo para la organización social de Occidente, a saber, la agrupación de la humanidad por la mera vida biológica a merced de un aparato estatal que la administra sin atención a las diferentes formas que en esa *unidad sociopolítica* habitan, Agamben (2017) contrapone y desarrolla el concepto de forma-de-vida:

Con el término forma-de-vida entendemos en cambio una vida que nunca puede ser separada de su forma, una vida en la cual nunca es posible aislar y mantener desunida algo así como una vida desnuda. Una vida, que no puede ser separada de su forma, es una vida para la cual, en su modo de vivir, se trata del vivir mismo y, en su vivir, se trata ante todo de su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida —la vida humana- en la que los modos individuales, los actos y los procesos del vivir nunca son simplemente *hechos*, sino siempre y ante *todo posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Y la potencia, -en cuanto no es otra cosa que la esencia o naturaleza- de cada ser, puede ser suspendida y contemplada, pero nunca absolutamente dividida del acto. El hábito de una potencia es el uso habitual de ella y la forma-de- vida es este uso (pp. 371-372)

De la anterior definición, que parece ante la primera lectura mucho más compleja de lo que es, podemos separar para fines analíticos tres características: La primera, no existe un sustrato común en la humanidad, no hay cuerpos en general, sino que la manera de vivir que está íntimamente ligada a la producción de un cuerpo singular no pueden ser separadas entre sí. La segunda, la vida no es una característica inmóvil, una humanidad biológica dada, nunca son simplemente hechos; sino siempre y ante *todo posibilidades* de vida, siempre y ante todo potencia. Esto significa que aquello que llamamos forma-de-vida es una vida en la cual el acontecimiento de la antropogénesis -el devenir humano del hombre- está todavía en curso;

La tercera, habitar una potencia es usarla habitualmente, este uso es la forma-de-vida, es decir, habitar una forma-de-vida es habitar la posibilidad de que la vida devenga constantemente.

Desde esta perspectiva podemos comprender que la forma del vivir humano nunca se prescribe biológicamente ni tampoco se fija por una necesidad, sino que siempre conserva, “por consuetudinaria, repetida y socialmente obligatoria que sea, el carácter de una posibilidad real, es decir, siempre pone en juego el vivir mismo” (Agamben, Giorgio, 2017, p. 372) (Agamben, 2017, p. 372). No se puede asociar, entonces, una potencia a tal o cual sujeto que él puede poner en acto por sus deseos; más bien, la forma-de-vida es un ser de potencia que coincide con un sujeto. Por esta razón, “el hombre es el único ser en cuyo vivir se trata siempre de la felicidad, cuya vida es irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Pero esto constituye inmediatamente la forma-de-vida como vida política” (Agamben, 2017, p. 372).

En la misma línea que Plotino, Agamben toma distancia de Aristóteles al encontrar su pensamiento como el fundamento del poder político occidental; en especial, por las implicaciones que eso conlleva para nuestras existencias. Ya hemos discutido con soltura dichas implicaciones, entonces, aquí puntualizaremos tres de éstas que constituyen el cuerpo temático-argumentativo del cuál se aleja el concepto de forma-de-vida agambeniano. Sobre todo aquellas donde toman encuentro esos pensamientos: primero, donde el poder político que conocemos se basa en la separación de una esfera de la vida (*zoé*) del contexto de las formas-de-vida; segundo, donde se hace hincapié en que *la vida* separada de su forma es una noción construida por un discurso-práctico legal, médico, político y religioso; tercero, donde la legitimación de la construcción de la unidad sociopolítica a partir de la separación de la *zoé* atribuye el monopolio de lo político al Estado moderno y con ello define el poder

soberano. Ese poder absoluto y perpetuo que define al poder estatal se funda, pues, en la vida desnuda, “que es conservada y protegida únicamente en la medida en que se somete al derecho de vida y de muerte del soberano (o de la ley)” (Agamben, 2017, p. 374). Así, la potestad de decisión del soberano en cada ocasión es el estado de excepción.

Ahora bien, como Benjamin afirmó al inicio de la tesis VIII en su reflexión *Sobre el concepto de historia*, “la tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” (Benjamin, 1940), es decir, el poder absoluto es perpetuo. Así, pues, *la vida*, en el estado de excepción vuelto normal, es la vida desnuda que escinde perpetuamente las formas de vida de su cohesión en formas-de-vida. El fundamento, ese gesto fundador al que alude Tiqqun, es el principio de la reproducción del Estado Moderno: es su pensamiento para mantener el control del poder soberano. El núcleo de la discusión está, entonces, en la tesis de Foucault “según la cual ‘hoy lo que está en juego es la vida’ y, por ello, la política se ha vuelto biopolítica” (Agamben, 2017, p. 376). La noción de *la vida* ya desmantelada de su objetividad conceptual deja entrever que el Estado Moderno opera biopolíticamente sobre sus ciudadanos para hacer que la escisión de la vida biológica (*zoé*) logre constituir “las formas de vida reales literalmente en formas de *supervivencia*” (Agamben, 2017, p. 376).

Escapar de esta trampa tanto en la teoría como en la práctica no es tarea sencilla, pero entrevemos una salida al asumir una vida política que no permita que el vivir sea minimizado a la simple sobrevivencia biológica, por el contrario, que sea elevado a la defensa de la imposibilidad de la escisión originaria. Pues,

sólo si en mis vivencias y en mis entendidos, se trata del vivir y del entender mismo -es decir, si hay, en este sentido, pensamiento-, entonces una forma de vida puede

devenir, en su misa facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la cual nunca es posible aislar algo semejante a una vida desnuda. (Agamben, 2017, p. 378)

IV – Cosmopolítica

Durante las últimas veinte páginas hemos transitado un camino de delimitación conceptual, epistemológica y ontológica de la ‘forma-de-vida’; guiados, principalmente, por tres filósofos: Aristóteles, Plotino y Agamben. En este camino hemos detallado discusiones que parecen alejarse por completo del interés principal de esta investigación, incluso, de los lineamientos de la disciplina propia en la que la investigación se inscribe. Sin embargo, basta recordar los puntos más característicos de dichas discusiones para puntualizar su relevancia y visibilizar la importancia de su estudio.

Primero, la apuesta de Plotino es que pueda darse un modo de vida (*bíos*) que se define sólo a través de su especial e inseparable unión con la *zoé*; y de manera recíproca que se dé una *zoé* que no es sino su forma. Es una propuesta, como hemos dicho, que se dirige a la politización de la vida como tal y que defiende también el espacio para las múltiples posibilidades de ser forma. Asimismo, el concepto de forma-de-vida agambeniano permite comprender que no existe un sustrato común universal en la humanidad y que las personas significan sus vidas en un proceso de continua potencia, es decir, de *posibilidades*. Segundo, el concepto de forma-de-vida, sobre todo, pone de manifiesto que el pensamiento en el cual la vida es sólo *la vida* -como en Aristóteles- opera para perpetuar el poder soberano sea cual sea en un momento histórico bajo la instauración constante de un estado de excepción que posibilita la conjuración de otras vidas que no son *la vida*.

Esta discusión es, principalmente, la que genera un campo de conexión temática con la antropología; especialmente, con las propuestas de la cosmopolítica. Pues, alejadas del

cosmopolitanismo kantiano en el cual se identifica el logro de un universalismo no conflictivo, la perspectiva cosmopolítica toma como punto de partida la diferencia cualitativa en los modos de existencia y las prácticas de conocimiento asociados a ellos. Dicho de otra manera,

parte de la constatación de ontologías plurales sobre las que se plantea una pregunta política, la de sus modos de coexistencia, asumiendo que las diferencias nunca pueden ser del todo pacificadas. Es esa pregunta la que se conforma metodológicamente como el ejercicio de una puesta en relación, esto es, un relativismo metodológico comprometido no tanto con la relatividad de la verdad como con la *centralidad de la relación* (Cañedo, 2013, p. 10). *Cursiva propia.*

El relativismo metodológico al que hace referencia Monserrat Cañedo se vincula directamente a la práctica etnográfica, pues permite la comprensión de una forma de vida diferente, que señala, por encuentro, las limitaciones, contradicciones, asimetrías de poder, cercanías o lejanías de las categorías propias, reflexiones que se convierten en el reto base de la propuesta cosmopolítica: el de cómo articular un estudio en movimiento sobre la coexistencia de ontologías múltiples, sin pisar el terreno pantanoso en el cual las diferencias se anulan para alcanzar una homogeneidad -que es la otra cara de la hegemonía-.

Hasta el momento hemos señalado con ligereza los puntos de encuentro entre la perspectiva cosmopolítica y las reflexiones en torno al concepto de forma-de-vida. Sin embargo, nos parece pertinente profundizar en el desarrollo conceptual de la cosmopolítica misma para vislumbrar con detalle tanto los encuentros mencionados como las potencialidades de este enfoque. Para esta tarea seguiremos la misma línea metodológica propuesta al inicio de este capítulo, no sólo definir el concepto en uno u otro autor, sino poner

en diálogo las diferentes posturas que lo han trabajado para obtener una comprensión más perspicua de éste.

Definición del concepto de cosmopolítica

El concepto fue propuesto inicialmente por la filósofa belga Isabelle Stengers; ella relata que se le ocurrió el término cuando se halló a sí misma en el riesgo de transformar una práctica particular en una clave universal neutra; fundamento que la aleja por completo del cosmopolitanismo kantiano, según el cual un cosmopolita es quien se niega a las alianzas segmentarias y abraza el mundo común (el cosmos) para solucionar, así, las diferencias entre humanos. En esta concepción, “el cosmos es trascendente y no requiere discusión. Lo que se debate son las diferentes visiones que, dadas sus lealtades a sus culturas y tradiciones, los humanos tienen sobre el cosmos” (Blaser, 2018, p. 118). Por el contrario, Stengers entiende que el riesgo con el cosmopolitanismo es que se asume un cosmos unificado *-un* mundo, y prefiere declarar que lo que realmente habitamos es un pluriverso.

En el intento por conferir a la política una significación lo suficientemente abstracta para alejarse del cosmopolitanismo, la autora retorna a la pregunta de la política moderna: “¿quién puede hablar de qué, quién puede ser el portavoz de qué, representar qué?” (Stengers, 2014, p. 20). Y resuelve articular la política al término cosmos. En la cosmopolítica, entonces, el cosmos designa

lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos (Stengers, 2014, p. 21).

La intención, pues, es articular la forma de hacer política a los mundos múltiples y singulares que la construyen. Pero no en el sentido de reconocer la diferencia de perspectiva del mundo, sino la divergencia de los mundos mismos. El antropólogo francés Bruno Latour sintetiza con asombrosa habilidad lo que Stengers logró con el concepto de cosmopolítica, dice: “cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos” (Latour, 2014, p. 48). Así, el término *cosmos* se opone a la tendencia de que política sólo signifique el dar-y-tomar en un grupo humano exclusivo (como en la *polis* griega según Aristóteles), y por su parte, el término *política* se opone a la tendencia de que el cosmos esté configurado por una cantidad de entidades aprobadas (el mundo objetivo).

Concebida así, la cosmopolítica entreteje dos tópicos importantes de resaltar: por un lado, la agencia como un atributo en vidas heterogéneas, múltiples y singulares de la que participan humanos y no humanos. Por el otro, la alteridad no como una relación entre culturas sino como una relación entre múltiples ontologías. Ambos tópicos, que se relacionan con uno de los términos de la cosmopolítica, son pensados por Stengers y Latour en función de la resolución de conflictos entre mundos distintos para la construcción del mundo común. El problema principal con esta postura es, como lo señala Blaser, que en muchos conflictos entre ontologías no puede darse una resolución final en un mundo común, lo que nos fuerza a seguir pensando los dos componentes de la cosmopolítica en tensión.

Blaser (2018), desde su trinchera antropológica, toma el concepto de estos autores no con la intención de rechazar o apoyar sus posturas, sino para ver qué elementos del concepto son útiles para abordar el conflicto “como un problema político-conceptual y [ver] en qué puntos la etnografía sugiere que hay una necesidad de expandir el concepto” (p.121). A partir de ello sostiene que la orientación que Stengers y Latour hacen de la cosmopolítica hacia el mundo común limita la capacidad del concepto para dar solución a los conflictos entre

alteridades, aunque simultáneamente, ofrece una manera potente de “comprender ese tipo de conflictos que evita los problemas de lo que llama la ‘política razonable’” (Blaser, 2018, p. 120). Por ahora, nos basta saber que el problema con la política razonable es que

al definir por adelantado qué tipo de diferencias están en juego en estos conflictos (...) refuerza un estado de cosas en el cual algunas preocupaciones (presentadas como ‘perspectivas’) pueden ser marginadas porque (...) son consideradas irreales, y por lo tanto, irracionales o irrelevantes (Blaser, 2018, p. 120).

Es, a partir de la postura de Blaser, que nos acercaremos a los dos tópicos que entreteje la cosmopolítica. Para ello seguiremos esta ruta: primero, vamos a desentrañar la definición de la política razonable. Segundo, se profundizará en el origen del concepto de cultura y sus implicaciones metodológicas y prácticas. Luego, introduciremos el problema de la política razonable.

La política razonable

Lo que Blaser llama la política razonable nos sitúa en la inmediatez de la práctica etnográfica, a saber, cómo investigar fenómenos que al investigador le resultan contrafácticos, es decir, fenómenos que no suceden en el universo posiblemente observable por el investigador, pero que de cualquier manera ocurren. El autor utiliza el ejemplo en el cual el grupo etnolingüístico de los nuer declara que los mellizos son pájaros, pero el investigador sabe que son humanos. La habitual resolución de este problema dice, entrena explicar cómo y por qué los nuer pueden pensar que los hermanos mellizos son pájaros. Pero, es justo en la solución habitual donde se expresa el problema de la política razonable, pues, como Martin Holbraad revela (Holbraad como se citó en Blaser, 2018, p. 121) el investigador supone que existen diferentes representaciones culturales de “mellizos”, pero lo que es debido indagar es por qué a partir de la realidad (que los mellizos son hermanos humanos) los nuer producen

representaciones culturales tan *ajenas*, cómo lo hacen y cómo funcionan para sí (que los mellizos son pájaros). Lo que está en juego desde la perspectiva cosmopolítica, en cambio, es el hecho de que ciertas vidas son consideradas posibles mientras otras no (los mellizos son humanos, no pájaros); y el elemento que permite juzgar a una vida como tal es la visibilización de los procedimientos de la política razonable.

La base sobre la cual se mueve la política razonable está en la ya presentada separación mitológica entre naturaleza y cultura, aquella misma que sin sorpresa para el lector de esta tesis el concepto de cosmopolítica intenta superar. La manera en la que lo intenta es, específicamente, a través de la consideración de aquellos tópicos que entreteje la cosmopolítica que mencionamos antes: la afirmación de que la agencia es atribuida también a seres no humanos y la asunción de la alteridad como diferentes ontologías y no como diferentes culturas.

Por un lado, la antropóloga peruana, Marisol de la Cadena (2010), ha argumentado que este tipo de conflictos ponen de manifiesto el desafío conceptual para la política clásica en el momento mismo en el que la presencia de personas no humanas deslegitima “la separación entre ‘Naturaleza’ y ‘Humanidad’ sobre la que se ha basado históricamente la teoría política que ‘nuestro mundo’ asume” (p. 342). Por otro lado, el antropólogo Mario Blaser (2018) ha sostenido que al usar el concepto de cultura para “otorgar poder” a aquellos que ponen en primer plano las personas no humanas (tradiciones, creencias, etc.) se trata el conflicto como epistemológico, es decir, como conflictos “entre perspectivas del mundo” (una perspectiva ve humanos mellizos y la otra ve pájaros). Al acercarse a este tipo de conflictos desde el carácter epistemológico se “reinstala y refuerza los supuestos ontológicos implícitos en la “constitución moderna” (es decir, la división naturaleza/cultura y los binarios

que le siguen en cascada)” (Blaser, 2018, p. 122). La alternativa que propone el autor es la de trasladar el trato de conflictos epistemológicos a *conflictos ontológicos*.

¿Cómo opera entonces la política razonable? Opera sobre la base de transformar las diferencias en “diferencias sobre perspectivas del mundo”. Las implicaciones de este proceder son básicamente dos, que serán reconocidas por el lector: primera, este ordenamiento “hace posible considerar ciertas perspectivas irrelevantes y, en consecuencia, descartables o, peor, destruibles” (Povinelli como se citó en Blaser, 2018, p. 122). Segunda, el poder de la política razonable reside en su capacidad de establecer los términos de su contestación como “un asunto de perspectivas compitiendo por su facticidad” (Blaser, 2018, p. 122), pues, la epistemología occidental que se ha trabajado y defendido durante la historia deriva de la noción de que el conocimiento es una relación entre un mundo objetivo que es inmutable, que está allí afuera y sus representaciones.

Para comprender a profundidad el fundamento ontológico de la operatividad de la política razonable es indispensable que lo investiguemos como tal y no como una epistemología. Para este propósito nos es útil investigar sobre la relación antitética que le da origen: naturaleza/cultura.

La cultura como metafísica del orden

“La idea de que somos sirvientes involuntarios de nuestras predisposiciones animales es una ilusión, también originada en la cultura.”

(Sahlins, 2008, p. 10)

Cuando intentamos definir el concepto de cultura es irremediable relacionarlo con ello que se ha constituido como su antítesis, a saber, la naturaleza. Este binarismo ha estado presente en el pensamiento incluso antes de que los filósofos de la Ilustración profundizaran en las

“leyes de la naturaleza” para explicar eso que fue llamado el “Nuevo Mundo”; nos situamos, entonces, en la Antigua Grecia en el período entre 460 y 404 a. c. cuando Tucídides escribió la *Historia de la guerra del Peloponeso*. La importancia de esta obra radica en que posicionó en el imaginario narrativo la noción de la naturaleza humana avariciosa, codiciosa e incontrolable por sí misma como una verdad. Además, hizo de esta naturaleza humana presocial y egoísta un sustrato humano común, es decir, todos los hombres son naturalmente ello.

Ahora bien, para comprender la discusión que se ha gestado durante siglos entre naturaleza (humana) y cultura es importante conocer el contexto en el que Tucídides escribió su obra. Dado el espacio que tenemos sintetizaremos con mucho esfuerzo parte del relato del autor: se trata del levantamiento de “unos cuantos” contra la “mayoría” en Cócira, en específico, la clase privilegiada quiso establecer un régimen oligárquico aliándose con Esparta para destruir el gobierno democrático del pueblo y poner fin a la lealtad de Cócira con la ciudad de Atenas. En una serie de violentos conflictos ambos grupos fueron vencedores, las muertes y los sacrilegios contra la ley y la religión se recrudecieron cuando los atenienses intervinieron a favor del pueblo y los espartanos a favor de los oligarcas. El final llegó cuando la armada ateniense acordonó la ciudad y como resultado la facción oligárquica fue masacrada a manos de una multitud sin control. Tucídides hace énfasis en que durante el período que los atenienses permanecieron con el acordonamiento los córciros masacraron a sus conciudadanos que consideraban enemigos bajo el cargo imputado de intento de derrocar la democracia. Sin embargo, muchos hombres aprovecharon para asesinar a otros por motivos personales. Dice, entre todo, que “la muerte se abatía de diversas formas; y, como pasa por lo general en momentos como éstos, no había parte a la que la violencia no

llegara” (Tucídides, como se citó en Sahlins, 2008). Los momentos a los que se refiere Tucídides son los períodos de guerra civil, de *stasis*.

Al parecer la guerra civil en Córquira fue más violenta que cualquier otra previa, pero a su vez, inauguró varios enfrentamientos violentos en el contexto de las guerras del Peloponeso. Este contexto es importante porque la atención de Tucídides se centra en los conflictos de poder que se suscitaron en muchas ciudades por el enfrentamiento entre espartanos (del lado de los oligarcas) y atenienses (del lado del pueblo); la preocupación estaba (desde su posición de militar participante de la guerra por Atenas e historiador de los hechos en los que combatía), entonces, en la explicación de las causas que desintegraban la sociedad civil y causaban tanto terror y angustia. Su explicación fue la peste que se propagaba rápidamente entre ciudades, esa peste, por supuesto, era la de la naturaleza humana. A su juicio, “la causa de todos estos males -decía- era el deseo de poder que surge de la codicia y la ambición, y de estas pasiones se derivaba la violencia de las partes en combate” (Tucídides, como se citó en Sahlins, 2008). La causa de todo era, finalmente, la naturaleza humana: esa que siempre se rebela contra la ley y manifiesta irrespeto por la justicia; esa misma que se muestra enemiga de toda superioridad.

La cultura hace su aparición triunfal en este punto, pues, desde Tucídides hasta nuestros tiempos occidentales se ha recreado una obsesión por la idea de que si la naturaleza humana -tan vil, codiciosa, individual y egoísta- no es gobernada de alguna manera, “reducirá a la sociedad a la anarquía” (Sahlins, 2008, p. 11). Los dos polos opuestos de cultura (sociedad) y naturaleza fueron establecidos desde la filosofía hasta nuestra práctica cotidiana a través de las pugnas sobre el mejor sistema de gobierno. Aquí se fundamenta el dualismo que impregna las ontologías de las ciencias sociales, puntualmente, en el pensamiento

occidental: “la naturaleza humana presocial, antisocial, que los sistemas culturales de igualdad y jerarquía se esfuerzan por controlar” (Sahlins, 2008, p. 29).

Es importante para esta investigación que se reitere que dicha oposición está más allá de la política, es como la nombra Sahlins una metafísica del orden. Se puede encontrar en diversos registros culturales desde la materia, la estructura del cosmos, la medicina sobre el cuerpo y las disposiciones armoniosas de las ciudades. Pero ¿qué es una metafísica del orden? Nos referimos a una singular estructura ontológica, en este caso, una en la cual es mandatorio realizar una transformación desde los elementos individuales naturales hacia un colectivo de gobierno estable, ya sea mediante un poder externo que defiende el orden de los rebeldes o mediante elementos que adoptan los individuos para controlarse entre sí. De lo contrario, al no realizar esta transformación, se expone *la vida* a una constante amenaza de muerte.

Tiqqun ha rastreado en la historia esta metafísica del orden en las religiones para explicar su paso hacia el Estado Moderno. Como ejemplo de ello, se encuentra la postura de Santo Tomás de Aquino en su tratado sobre la realeza en donde asegura que la monarquía (manifestación del orden) estaba presente por doquier en la Tierra, bajo el argumento de que cuando las cosas se organizan en una unidad siempre hay algo que gobierna sobre el resto:

Todos los cuerpos del cosmos están gobernados por un cuerpo celestial primario; todos los cuerpos terrenales están gobernados por criaturas racionales; en el hombre, el cuerpo está gobernado por el alma; en el alma, los apetitos irascibles y concupiscentes están gobernados por la razón; mientras que, dentro del cuerpo, los miembros están gobernados por la cabeza o por el corazón: por lo tanto, es cierto que *en cada multitud debe haber un principio gobernante*. Y habiendo advertido algunos párrafos después que incluso las abejas tienen un rey, santo Tomás concluyó que toda multiplicidad se deriva de la unidad. (Sahlins, 2008, p. 45)

Esta postura configura una cosmología que liga la necesidad de frenar la naturaleza humana a un principio de gobierno ordenador que se basa en la derivación de los Muchos inferiores a partir del Uno superior. Y es justamente esta cosmología la que propicia que el Estado Moderno torne caducas las religiones “porque toma el relevo en la cabecera del más atávico fantasma de la metafísica, el del Uno” (Tiqqun, 2008, p. 36). En adelante, ese Uno, que constituye la unidad sociopolítica estable, debe ser defendido y restablecido con todas las fuerzas²⁷. Los medios que pondrá a disposición el Estado Moderno para asegurar la supervivencia del orden, dice Tiqqun, son la policía y la publicidad, y éstos se encargarán de vigilar que el orden sea orden, en especial, un orden *público*. A partir de esto, “todos los argumentos que hará valer en su favor se reducirán finalmente a éste: ‘Fuera de mí, el desorden’” (Tiqqun, 2008, p. 36).

Hemos visto hasta aquí que el concepto de cultura habita una antítesis con el de naturaleza, que la cultura es aquello que se liga a la construcción de un gobierno social y colectivo sobre los incontrolables instintos naturales egoístas del hombre que no le permiten vivir, pero sobre todo, que dicha oposición se manifiesta como una metafísica del orden que ha transitado durante milenios en el pensamiento occidental. A partir de esto, es necesario que hagamos énfasis que dicha metafísica del orden se asocia a la discusión con las que abrimos estas páginas sobre la escisión aristotélica entre *zoé* y *bíos* (vida natural y vida política) en la cual tanto Plotino e Illich como Agamben insisten en que es sólo una postura que justifica la concentración monopólica del poder en *la vida*, en un cierto tipo de vida. Esta particular metafísica del orden posibilita acciones, siempre, a partir de un contexto

²⁷ El poder soberano al que hemos hecho alusión en páginas anteriores es la base de la reconstrucción constante de la Unidad: la separación analítica de la vida vegetativa (*zoé*) puesta bajo el derecho constante y cotidiano de vida o muerte del soberano.

inmediato: por ejemplo, el de John Adams, dice Sahlins, “era participar en una rebelión contra la corona británica (...) el absolutismo de Hobbes estaba condicionado por los ataques a las prerrogativas de la realeza” (2008, p. 17), que luego de la experiencia de *hybris* parlamentaria y el regicidio de Carlos I asentaban su postura donde aseguraba que era más sabio un rey.

Puede saltar a la vista de quien sigue con atención esta discusión que la metafísica del orden que se funda en la separación entre naturaleza y cultura posibilita diferentes regímenes de control político; es decir, que tanto Aristóteles y Adams como Hobbes proponen diferentes formas de gobierno político sobre la naturaleza humana a partir de la misma premisa. Este hecho resulta importante en medida en que visibiliza el éxito de la reproducción de esta metafísica. Profundicemos este punto con Tucídides.

En la *Historia de las guerras del Peloponeso* podemos encontrar permutaciones entre la naturaleza siniestra y la cultura frágil. Muchas de estas posibles combinaciones se contradecían entre sí; por ejemplo, Tucídides nombró al deseo natural de poder en la revolución en Cócira como ‘*el enemigo de toda superioridad*’, pero en el imperialismo ateniense (del cual hacía parte) lo asoció a la motivación positiva de éste. Así, “la naturaleza humana ora crea la cultura, ora la destroza.” (Sahlins, 2008, p. 34). Todo, asegura Sahlins, es naturaleza humana. Ésta es una historiografía que nunca pierde, “en la cual es propio de la naturaleza humana actuar en contra de la naturaleza humana [...] con lo que se la convierte en el campeón de peso completo de la historia mundial” (2008, p. 34). Lo verdaderamente revelador en las contradicciones que Tucídides se sumerge, es el hecho de que la metafísica del orden juega para uno u otro como el principio justificador de una forma de gobierno que concentra el poder de forma monopólica, pero que, además, lo logra construyendo toda una

dimensión biológica natural de la vida que sólo es vivible en la medida en que la acción cultural/política del hombre la haga posible.

Llamamos la atención aquí sobre la particularidad a veces olvidada de que en este planteamiento la naturaleza no tiene sujeto y, en consecuencia, en los humanos señala los aspectos conductuales de los que no son responsables: “los impulsos involuntarios e inherentes a la constitución del hombre” (Sahlins, 2008, p. 33)²⁸. La función occidental de la naturaleza humana es, pues, como dice Sahlins, “una excusa para prácticas culturales éticamente problemáticas” (2008, p. 33) como la subordinación de mujeres y esclavos, la tributación económica al rey y el ascenso del capitalismo. La estrategia ya está elucidada: la culpabilidad de estas acciones negativas se atribuye a la inherencia natural de los sujetos y con ello se pone fuera de toda responsabilidad de la acción humana, especialmente de aquellos que se benefician de estas acciones.

El problema de la política razonable

La oposición Naturaleza/Cultura, como hemos visto, es una que se enmarca en los esquemas ontológicos, es, pues, una metafísica del orden. En esta metafísica, la naturaleza humana es inmutablemente negativa; la cultura, por su parte, es el sistema de organización de un mundo que gobierne y encause la naturaleza humana para conseguir la vida en colectivo. La principal consecuencia es, a su vez, la concentración monopólica del poder político; que no sólo toma el mando administrativo sino que define qué tipo de vida es una vida como tal. Pero, sobre todo, es importante recordar que en esta metafísica del orden la naturaleza no tiene sujeto. La acción es, por lo tanto, propia del hombre que se relaciona con un mundo que está allí.

²⁸ Esta característica del pensamiento occidental se distancia de otros pueblos que viven en mundos por completo subjetivos (el sol, la luna, las plantas, los animales y personas no-humanas), aspecto que atenderemos más adelante.

Con esta síntesis sobre el desarrollo conceptual de Sahlins, podemos comprender que el fundamento ontológico de la operatividad de la política razonable es la asunción de la metafísica del orden tal cual la hemos estudiado.

Ahora, después de haber transitado este camino, es apropiado preguntarnos ¿cómo el monopolio de lo político puede definir qué tipo de vida es una vida como tal? Anteriormente hemos señalado que las implicaciones de la operatividad de la política razonable son, principalmente, dos: por un lado, considerar ciertas perspectivas irrelevantes y, por este hecho, destruibles. Por otro lado, concentrar su fuerza en establecer los términos en los que cualquier demanda contra sí sea planteada como un asunto de perspectivas sobre el mundo compitiendo por su facticidad. Es, justamente, en la segunda implicación que señalamos donde se encuentra la respuesta a nuestra pregunta. Tomamos el ejemplo de Blaser (2018) para introducir la discusión.

El antropólogo se enfrenta a un conflicto entre el gobierno provincial de Terranova y Labrador y la nación innu. En enero de 2013, el gobierno ha decidió prohibir la caza de caribú (renos) durante cinco años, a razón de que numerosos estudios mostraran que la población de la manada del río George había mermado vertiginosamente de 800.000 individuos en 1990 a 27.000 en 2012. Sin estar seguro de las causas, “el gobierno provincial entendía que la continua captura de caribúes (<el recurso>) no era sostenible, incluso para la comunidades indígenas innu e inuit que viven en Labrador” (Blaser, 2018, p. 117). Por su parte, el Gran Jefe de la nación innu, Prote Poker, declaró que la prohibición de caza era injustificable porque constituía una amenaza para su manera de vivir, pues, el caribú es el principal alimento de esta población. Más aún, el rechazo a la medida del gobierno estaba basado en las proclamaciones de cazadores y ancianos expertos que aseguraban que

la caída de la población de la manada era un síntoma del deterioro de la relación entre los innu y *Kanipinikassikueu*, el <señor> o <espíritu guardián> de los *atîku* (la palabra que los innu usan para referirse a los que los eurocanadienses llaman caribú) (Blaser, 2018, p. 117).

La relación estable con *Kanipinikassikueu* se mantiene siguiendo adecuadamente los protocolos de caza (reparto de carne del *atîku*, uso y descarte de los huesos, entre otras), así, se asegura que él continúe entregando animales, es decir, bendiciendo a los innu. Por lo tanto, no poder cazar para los innu significa que es imposible reparar la relación con *atîku* y su espíritu guardián. En resumen, para el gobierno provincial cazar significa la desaparición del caribú y para los innu “el no poder cazar siguiendo sus propios protocolos casi seguramente significaría la desaparición del *atîku*” (Blaser, 2018, p. 118).

El primer acercamiento desde la política razonable es predecible: la creencia cultural de los innu atribuye agencia al espíritu guardián de los *atîku* y por ello se esfuerzan por conservar la caza. Es un asunto a todas luces irracional, pues, el caribú es sólo una especie de mamífero artiodáctilo de la familia *Cervidae*. Sin embargo, la política razonable plantea otro problema fundamental para quienes deseamos escapar de sus redes, y es justamente aquél que responde a la pregunta que guía esta reflexión, a saber, cómo se pueden enunciar las diferencias en conflicto si se desea que esas diversidades “*hagan una diferencia en la manera en que se da cuenta de ellas*” (Blaser, 2018, p. 123). En otras palabras, cómo pueden enunciarse las diferentes formas de vida en conflicto sin que éstas pierdan las diferencias que constituyen su diversidad.

Desde la política razonables esto no es posible, pues, la diversidad no es constitutiva del mundo. Las diferentes perspectivas, recordaremos, son diferencias epistemológicas sobre un mundo que no cambia. En este horizonte de sentido, los términos en los que se trata el

conflicto también son inmutables y aplicables, entonces, universalmente. La trampa está en que ese mundo fáctico es una metafísica del orden, cuidada y nutrida por el poder soberano, que asume “que ha agotado todas las categorías de la diferencia (como cultura, clase, género, raza, sexualidad, etc.)” (Blaser, 2018, p. 123). Así, la categoría que define el conflicto al que se enfrenta Blaser es siempre el control de un recurso, incluso cuando los inu aleguen lo contrario. Así es *la vida*.

La política de hacer mundos

Para acercarse a otra forma política, una que se aleje del presupuesto en el cual las categorías de los desacuerdos son fácilmente reconocibles, el antropólogo Mario Blaser (2018) propone *la política como indicador*. En esta propuesta “la naturaleza (y la existencia) misma de las diferencias puede ser lo que esté en juego y sea constitutivo de los desacuerdos” (p. 124). Si retomamos el conflicto al que se enfrenta Blaser desde esta perspectiva, entonces, podemos poner de manifiesto las distintas categorías desde las cuales los investigadores se acercan. Por ejemplo, algunos pueden sostener que es un conflicto de <clase> sobre el control del recurso; allí, la diferencia es quién es el propietario y quién toma el control del recurso. Pero, puede haber otros investigadores que ven el conflicto como uno <cultural> que se asienta sobre conocimientos rivales; allí, la diferencia se basa en quién entiende correctamente el problema.

En ambos casos, el conflicto se desarrolla de manera diferente a partir del *tipo de desacuerdo* que se plantea, es decir, del tipo de categoría que defina el conflicto. Por ello, ante la tarea propia del antropólogo, el autor nos recuerda que es importante, en *principio*, “permanecer tan agnóstico como sea posible sobre qué tipos de diferencia podrían constituir lo político en una situación dada” (Blaser, 2018, p. 124). Que las diferencias en juego sean unas, depende de que el investigador las articule y haga visibles en el planteamiento del

conflicto propio; por supuesto, estas diferencias se revelan a partir de la práctica etnográfica. De no atender las singularidades propias de cada actor en juego del conflicto y de establecer desde el principio qué tipos de diferencias son las que están en juego, se terminaría jugando desde la política razonable.

La cosmopolítica toma como base, a diferencia de la política razonable, algunas versiones material-semióticas de los Estudios de la Ciencia y la Tecnología que le ofrecen un camino para abordar la necesidad analítica de mantenerse escéptico sobre las categorías que establecen el tipo de desacuerdo en un conflicto. Dado el espacio que tenemos, no profundizaremos mucho en estas versiones²⁹. Basta con señalar dos aspectos: primero, su investigación se centra en el proceso mediante el cual un <asunto o problema de interés> (MoC – Matter of Concern) se estabiliza en una <cuestión de hecho> (MoF – Matter of fact). Un asunto de interés está presente en un <ensamble> siempre heterogéneo de actantes, luego, para constituirse en una cuestión de hecho se implica en un proceso de “singularización de la multiplicidad y la beligerancia de la asamblea/ensamble” (Blaser, 2018, p. 125); es decir, se establece un conflicto en el ensamble sobre el asunto de interés mediante el cual se logran acuerdos -no siempre pacíficos- para estabilizarlo/visibilizarlo en una cuestión de hecho. Veamos el ejemplo de Latour (1993) para comprender la definición que adelantamos hasta ahora:

antes de que todo fuera articulado exitosamente en el hecho <microbio>, lo que tenemos es un <asunto o problema de interés> (MoC). Este es un asunto o preocupación que (por decirlo de alguna manera) reúne un <ensamble> compuesto

²⁹ Si se desea profundizar en este tema se puede consultar: Latour, Bruno. (1993). *The pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

por Pasteur y sus colaboradores, por los higienistas sociales y sus detractores, por la levadura, etc. (Latour citado por Blaser, 2018, p. 125).

Es importante puntualizar que aunque hablemos de una entidad estabilizada, la cuestión de hecho es siempre una multiplicidad, como vemos en el ejemplo de Latour; pero, también, como las palabras de Annemarie Mol (2002) y Marilyn Strathern (2004) demuestran, una multiplicidad no implica muchas unidades, sino más de uno pero menos que varios. Además, que la trayectoria que acabamos de presentar puede ser reversible, pues, un hecho estabilizado puede volver nuevamente a ser un problema, “haciendo entonces visible la presencia de la totalidad del ensamble que lo constituye” (Blaser, 2018, p. 125).

Este primer aspecto de los estudios intenta mostrar la beligerancia de un ensamble, el proceso conflictivo que atraviesa y el establecimiento del acuerdo como una cuestión de hecho. También, hace hincapié en que este proceso es reversible, es decir, las cuestiones de hecho no son verdades universales que están en un mundo ahí afuera, antes bien, son procesos de negociación semiótica sobre la realidad que con el transcurso del tiempo pueden modificarse. Esto nos lleva al segundo aspecto de estos estudios, el punto principal, creo, que es que al mostrar el proceso mediante el cual un asunto de interés se constituye en un asunto de hecho no se rechaza la realidad otra, sino que se exaltan los procesos por los cuales se vuelven reales “por medio de entretejidos de múltiples preocupaciones; esto, asimismo, involucra cómo las cosas se *desrealizan* cuando sus ensambles se dispersan o se tornan polémicos” (Blaser, 2018, p. 125).

Este planteamiento desactiva la premisa básica de la política razonable, a saber, un mundo factual allá afuera existente que está organizado a partir de perspectivas jerárquicas reales o irreales que capacita al poder soberano -sea cual sea este en un momento histórico- para decidir quién y qué puede ser parte de lo político en función de su adherencia al mundo

factual que se presume objetivo. Por el contrario, el materialismo-semiótico que hemos trabajado hasta aquí se basa en la propuesta de una política de *hacer mundos*, una política que se preocupa por los procesos mediante los cuales un mundo deviene existente, los procesos mediante los cuales las categorías que definen el tipo de conflicto se establecen. La política, entonces, se transforma y en su mismo cambio resuelve la preocupación inicial de Stengers: quién, qué y cómo se hace parte de la política. A partir de este enfoque, la política se desplaza a la construcción de cosmos interrelacionados y avanza hacia la ya sabida intención de Latour y Stengers de construir un mundo común.

La centralidad en la relación de mundos: más que uno pero menos que varios

La aportación de los estudios material-semióticos es sorprendente. Sin embargo, ya hemos dado atisbos sobre la diferencia que Mario Blaser tiene con éstos, a saber, la preocupación del antropólogo por la idea de que, después de la visibilización de todo el proceso mediante el cual se hacen mundos, se transite hacia un mundo común estabilizado. Esta distancia está soportada por varios elementos, por ahora profundizaremos en uno que trae al panorama María Puig de la Bellasca (2011). La autora se centra en las < cuestiones o asuntos de cuidado > en las que se reconoce que en mundos estratificados “las preocupaciones invisibilizadas no devienen visibles por seguir las preocupaciones articuladas y ensambladas que componen una cosa, ni la generación de atención ocurre por contar los participantes presentes en un asunto” (p. 94). La cuestión es, entonces, que en el mundo estratificado no todo se vuelve un asunto de interés incluso cuando los actores están presentes en el conflicto. Se requiere sumar, asimismo, un punto de vista crítico que haga visibles los asuntos < ausentes >; estas ausencias en el asunto de interés pueden “fomentar nuevos lazos y cuidados hacia los participantes y las preocupaciones hasta ahora ausentes” (Blaser, 2018, p. 126).

Retomemos el ejemplo del conflicto al que se enfrenta Blaser para comprender mejor a qué se refiere De la Bellasca. Por un lado, el gobierno provincial quiere cuidar a la manada de caribúes y por ello prohíbe la caza. Por otro lado, la nación innu quiere cuidar su relación con el espíritu guardián de atíku, *Kanipinikassikueu*, y por ello se oponen a la caza. Según la perspectiva de los estudios material-semióticos la estabilización del conflicto surgiría cuando el gobierno provincial y la nación innu lleguen a un acuerdo sobre lo que están tratando de proteger. Ese sería el mundo común.

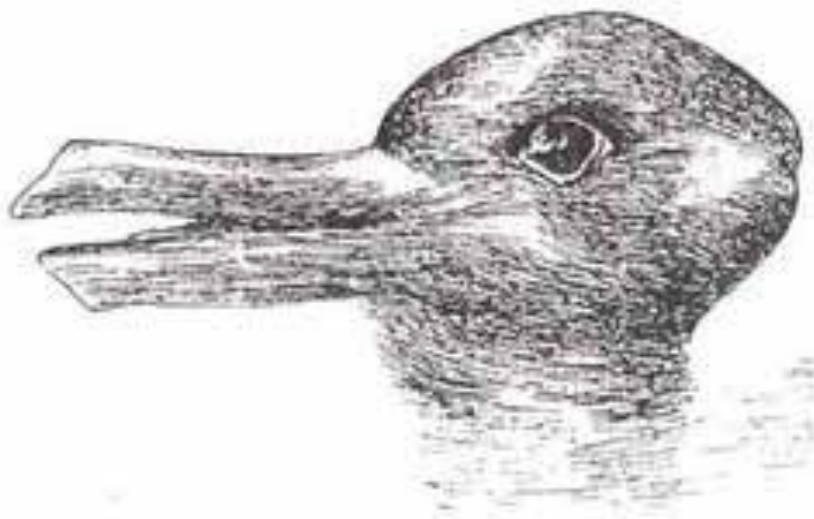
Durante el transcurso del conflicto, se realizaron encuentros entre la nación y el gobierno provincial. Además, se solicitaron varias investigaciones que intentaran explicar la disminución de caribúes en la zona del río George. El resultado final fue, predeciblemente, el asentamiento de la prohibición de la caza. Sin perder de vista que ambos grupos intentaban cuidar a su manera la población de la manada, debemos preguntarnos con especificidad ¿qué cosa estaba tratando de cuidar cada grupo? La respuesta es sencilla pero pone en evidencia una conflictividad. El gobierno trataba de cuidar al caribú, la nación innu al atíku. El conflicto reside en que por más esfuerzos que ambos grupos hicieran para asentar un asunto de interés en una cuestión de hecho no sería posible en ninguna instancia acordar sobre la naturaleza de la cosa en cuestión, pues las continuas pláticas e informes pusieron en evidencia que “los atíku eran muy diferentes de lo que los biólogos y los eurocanadienses llamarían una <especie animal>” (Blaser, 2018, p. 128); es decir, el mundo común no es posible en este caso. Pero, entonces, ¿hay posibilidad de cuidar los asuntos de cada grupo sin llegar a un acuerdo común que elimine la diferencia de uno u otro grupo? Sí, la hay, pero requiere de un esfuerzo que rebasa las intenciones de la política razonable, requiere pensar el conflicto desde el horizonte de sentido de la cosmopolítica que propone Blaser.

En primer lugar, es necesario insistir en el hecho de que aunque atíku y caribú sean diferentes no implica que no haya conexiones entre ellos. Por ejemplo, en el intento por monitorear a las especies de caribúes y así justificar la necesidad de la prohibición de la caza, el gobierno provincial autorizó la instalación de collares GPS que transmitían las señales al Ministerio de Medio Ambiente de Quebec y se proyectaban mapas disponibles online sobre la posición y trayecto de la manada. La conexión aquí es que los innu utilizaban la información de los mapas online para localizar a los atíku y cazarlos; mientras que los biólogos y administradores de la reserva dependían del apoyo de los innu para instalar los collares en los caribúes.

Esta conexión no cancela la diferencia entre sí. Pero ¿cómo se puede comprender la diferencia sin recurrir a asumirlas como perspectivas diferentes sobre una misma cosa? Una vez más, la cosmopolítica nos ofrece un camino: “Atíku/Caribú es múltiple; es más que uno pero meno que varios” (Blaser, 2018, p. 131). Sin embargo, la diferencia entre la perspectiva de Blaser con el materialismo-semiótico es que, para los segundos, el asunto es siempre resultado estabilizado de un ensamble beligerante, es decir, la controversia llega a un acuerdo sobre la <cosa>, sobre el asunto.

Pero el antropólogo dice que el significado de la multiplicidad como *más que uno pero menos que varios* puede evocarse mejor por la siguiente imagen:

Imagen 9. Representación gráfica de la multiplicidad como *más que uno pero menos que varios*



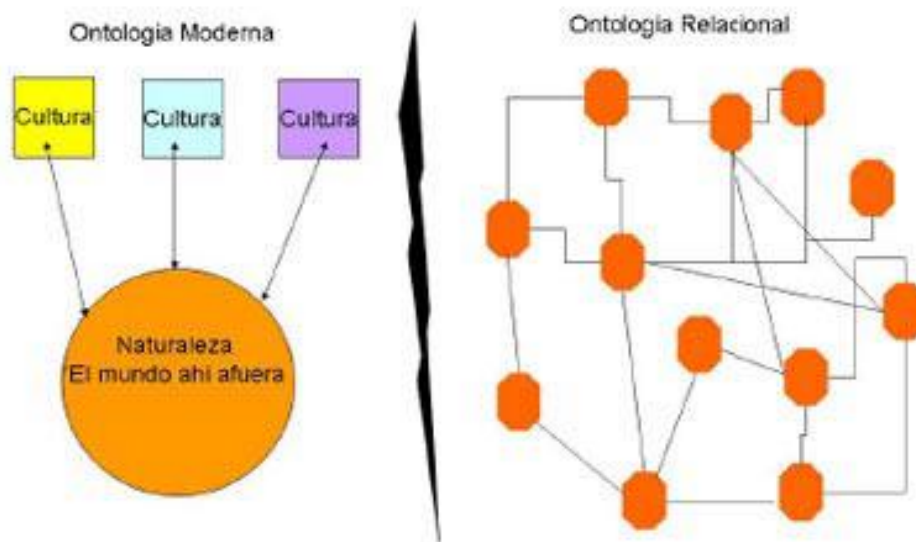
Tomado de Blaser, 2018, p. 132

Vemos un pájaro que mira a la izquierda y un conejo que mira a la derecha: más que uno, pero menos que dos. Es a la vez un pájaro y un conejo, no son dos unidades, pero tampoco es sólo una forma en el dibujo. En el caso en el que la toma se ampliara y viéramos que los cuerpos no se superponen tan contornadamente como sus cabezas, podríamos “comprender la idea de que podría haber una co-ocurrencia parcial de las entidades, pero la diferencia no se cancela” (Blaser, 2018, p. 131). Así el atíku y el caribú son un asunto que respeta la diferencia y procura cuidado a sus participantes en el momento en el que es atíku/caribú.

Ahora bien, no es ninguna sorpresa que algo como atíku/caribú sea difícil en la práctica; no por la imposibilidad de su existencia en el conflicto, sino porque el caribú está ligado a la estructura ontológica-operativa del Estado Moderno basada en la política razonable y eso le provee medios superiores de administración en el conflicto. Sin embargo, lo verdaderamente enriquecedor de la cosmopolítica que trabaja Blaser es que se pone de

manifiesto las diferencias entre las ontologías moderna y relacional que dan base a cada lado del conflicto (ver figura 1), pero, también, demuestra las implicaciones para cada grupo desde cada lado.

Esquema 1. *Representación gráfica de la diferencia entre ontología moderna y ontología relacional.*



Tomado de Blaser y De la Cadena, 2009, p. 7.

Sobre todo, la afirmación con mayor potencial es que la categoría que puede definir el conflicto puede tomar cuidado por todos los mundos involucrados siempre y cuando mantenga las diferencias desde la ontología relacional, es decir, cuando se entienda que “lo que está en juego no es sólo la multiplicidad ontológica, sino también múltiples formas de hacer mundos” (Blaser, 2018, p. 138); lo que importa en la política de hacer mundos es centrarse en construir una relación que cuide de todas las partes. Lo que implica asumir, también, es que a veces las diferentes formas de hacer mundo, lo que es en términos

conceptuales para este trabajo las diferentes formas-de-vida, pueden coexistir y a veces sólo se interrumpen y se merman.

V - Cultura

¿Qué posibilidades tendría la cultura si sólo fuera un conjunto de asuntos locales, variables, de creencias y costumbres, en comparación con las predisposiciones conductuales que estaban arraigadas en la especie y en los imperativos de cada individuo?
(Sahlins, 2008, p. 30)

No hay tan perverso en la naturaleza como nuestra idea de la naturaleza humana.

Es fruto de nuestra imaginación cultural
(Sahlins, 2008, p 69)

Si se nos pregunta, por lo tanto: ¿dónde se puede encontrar el estado de naturaleza?, podríamos responder: está aquí; y no importa si lo decimos en la isla de Gran Bretaña, en el Cabo de Buena Esperanza o en el Estrecho de Magallanes.
(Sahlins, 2008, p. 76)

Todos nuestros esfuerzos por condensar las discusiones que hasta aquí hemos adelantado nos sirven de sustento para al fin responder a una pregunta central en esta investigación, a saber, qué es cultura. La premisa desde la cual iniciaremos la anhelada respuesta es la siguiente: Como herederos de John Locke, para nosotros el conocimiento proviene de la experiencia sensorial de los acontecimientos en un mundo físico. Para los dunn-eza, los acontecimientos

proviene del conocimiento que se tiene de éstos mediante los sueños, mitos y demás. (Sahlins, 2008, p. 65)

Es sencillo notar que la dirección entre conocimiento y acontecimiento es inversa entre ambas posturas, es decir, inician y terminan en el lugar opuesto. Para la tradición occidental el conocimiento proviene de la experiencia, y por el contrario, para el grupo etnolingüístico del norte de Alberta (Canadá) la experiencia proviene del conocimiento. Esto no es algo que debamos tomar a la ligera, pues, implica un desplazamiento ontológico de magnitudes asombrosas. Profundicemos en lo que significa para los *dunne-za* esa afirmación. Si ya está dicho que las personas humanas están en contacto constantemente con estas personas no humanas, nos queda señalar que todas las personas “hacen continuamente que el mundo *sea* mediante los mitos, los sueños y las visiones que comparten entre sí” (Riddington, como se citó en Sahlins, 2008); y esos mitos, sueños y visiones son fuentes fundamentales de conocimiento.

Por ejemplo, la práctica cazadora nos puede dar atisbos sobre esta experiencia. Tim Ingold, según Sahlins, asegura que “la caza misma llega a ser vista, no como una manipulación técnica del mundo natural sino como una especie de diálogo interpersonal, integral para el proceso conjunto de la vida social” (Ingold, como se citó en Sahlins, 2008) en el cual la relación social se lleva a cabo con respeto, reciprocidad, seducción, sacrificio, compasión y varios términos intermedios. La dinámica de la relación social inicia desde que los pueblos cazadores sueñan con conquistas sexuales, lo cual significan como un futuro éxito de la caza: el conocimiento viene antes de la experiencia, es decir, la práctica de la caza sólo puede darse de esta manera y no de otra porque los términos han sido configurados de antemano por la cultura y expresados antes de la experiencia en esa singular relación social interpersonal.

La magnitud del desplazamiento es apabullante, parece, entonces, que el *nomos* y la *physis* hubieran cambiado de posiciones de manera que nos permitan decir que “la humanidad es el estado original, a partir del cual se produjeron y diferenciaron las formas naturales” (Sahlins, 2008, 69). Aparece, bajo este horizonte de sentido, la evidencia de que lo que comparten los seres vivos es la humanidad y no la cualidad del hombre racional como especie. Pero, sobre todo, que esa *humanidad* se expresa corporalmente de maneras distintas dependiendo del contexto significativo en el que se inserte. Antes de adelantar la estructura argumentativa, quisiéramos hacer notar la resonancia que un pensamiento como el de Sahlins y Descola tienen de la idea plotiniana que dota de *contemplación viviente* al ser y que se expresa en diferentes pensamientos dependiendo de su grado de luminosidad.

Sea visto desde uno, otro o todos, lo que está en juego es la valiosa pregunta de ¿cómo nos añadimos sustancia? Desde la tradición occidental la sustancia de nuestros impulsos es inherente a la naturaleza humana, y como consecuencia la socialización de la infancia debe ser propuesta desde la represión y la sublimación de esos impulsos egoístas para la idealizada convivencia social. Sin embargo, el desplazamiento ontológico que referimos nos ofrece otra respuesta de la mano de Marilyn Strathern cuando comenta que “la sociedad (...) no es un conjunto de controles de y contra el individuo; los logros humanos no culminan en la cultura” (Strathern, como se citó en Sahlins, 2008), es decir, que la idea de que la crianza de un niño se basa en domesticar sus predisposiciones bestiales antisociales es poco apropiada más allá de la cultura occidental. Por el contrario, “la opinión promedio de la humanidad es que la sociabilidad es la condición humana normal” (Sahlins, 2008, p. 71). La definición de la persona se logra, así, a través de las múltiples interacciones sociales que se despliegan en la reciprocidad e interdependencia.

Para muchas poblaciones no occidentales que Sahlins retoma en su libro, los niños son humanidad *en trance de ser*; a diferencia total de nuestra forma, en la cual la animalidad innata del niño debe ser superada. Desde la primera perspectiva, “los niños nacen humanos (...) su maduración consiste en la adquisición de la capacidad mental de asumir relaciones sociales propias” (Sahlins, 2008, p. 72). Como evidencia etnográfica de esta premisa podemos leer a Velázquez (2018), quien estudia la construcción de la persona nahua en la Sierra Nororiental de Puebla, México. La autora nos comparte que para los nahuas es una labor cotidiana y colectiva “que busca <mostrar> al infante que las personas se necesitan unas a otras” (p. 20). Además,

Este punto clave de la transmisión cultural ocurre cuando él “entiende” su naturaleza como un ser interdependiente, y realiza un reconocimiento doble: por un lado, comprende que él mismo es producto del esfuerzo conjunto que, motivado por el cariño, ha realizado el grupo social al que pertenece, lo cual es la base del respeto hacia los demás y, por otro, reconoce su propia capacidad de actuar, como una forma de expresar sus sentimientos a los demás, lo que constituye la base del respeto hacia sí mismo. (p. 21)

Encontramos explícito en el anterior ejemplo el hecho de que *la vida* es más bien una vida que se añade sustancia significativamente y expresa su singularidad a partir de las formas culturales de socialización en una población determinada. La consecuencia de este planteamiento es que “las necesidades biológicas dependen de lógicas significativas” (Sahlins, 2008, p. 74). Para muchos pueblos del mundo, que Sahlins refiere en este libro, opera una idea similar aunque no se formule en las mismas palabras: el inicio de la existencia es un *llegar a ser* que se basa en la capacidad de socialización que le permite llevar a cabo un proyecto cultural y no otro a un ser. Es más bien “*un llegar a ser* en vez de un ser constituido desde siempre” (Sahlins, 2008, p. 75).

Es a partir de estas reflexiones que Sahlins logra decir que la cultura es la naturaleza humana, propuesta con la que estamos de acuerdo. Estoy convencida de que la inversión de los términos no implica sólo la dirección del movimiento de uno hacia otro, sino que también hay una resignificación de los conceptos en ese desplazamiento; es decir, la naturaleza humana para el autor no es un instinto innato negativo del ser que determina la vida como *la vida* sino la instancia inicial desde la que todo ser viviente comparte una potencia humana, y por su lado, la cultura no es aquello que limita y guía los instintos negativos del individuo para que éste pueda vivir en sociedad, sino que la cultura, las formas culturales para ser más exactos, son conjuntos de experiencias significativas que a través de la socialización producen una singular vida y no otra, un singular cuerpo y no otro. Así, el comer, el mirar, el oler, el caminar, el enojo, el compañerismo... en fin, cualesquiera actividad corporal es singular en una población, los matices de la acción “se presentan bajo una definición simbólica y, por lo tanto, bajo un orden cultural” (Sahlins, 2008, p. 77). Ésta es la experiencia de la comunidad que instaura un sentido común, aquella de la que nos habla Tiqqun. Pues, como Viveiros de Castro (2007) asegura, “los cuerpos son creados por las relaciones sociales, no las relaciones sociales por los cuerpos” (p. 247).

Pareciera que hay una transfiguración en los términos tal cual se han explicado, que la antítesis que se presentaba como insoluble se ha diluido en ella misma para proponernos una posibilidad de ser en la cual la vida singular no tiene otro contenido que esa propia vida singular. La cultura entendida de esta manera pone en el centro de su reflexión la necesidad de que “nazcamos con <almas acusas> que esperan el momento de manifestar nuestra humanidad para bien o para mal en las experiencias significativas de una forma de vida particular” (Sahlins, 2008, p. 78).

Insta decir que, aunque hemos tomado postura por la contracción de la antítesis entre naturaleza y cultura para permitirnos explorar los caminos del *llegar a ser* en vez de ser constituidos desde siempre, y sobre todo, las implicaciones de socialización transpersonal que operan en ese camino a partir de las <almas acusadas> (de la potencia de la humanidad de cada ser viviente).

VI - Síntesis del capítulo y pertinencia de los fundamentos teóricos, epistemológicos y ontológicos abordados.

Llegados a este punto es necesario sintetizar las discusiones de este capítulo para aclarar la interrelación de sus partes, pero, además, para puntualizar la pertinencia de estos fundamentos ontológicos y marco teórico para esta investigación. La síntesis tiene la siguiente ruta: discusión y conceptualización de la forma-de-vida, discusión y conceptualización de la cosmopolítica, conceptualización de cultura y pertinencia para la investigación en curso.

I

Más de veinte páginas de este capítulo se centran en la discusión que entablamos entre Aristóteles, Plotino y Agamben sobre el concepto de vida. Los aspectos más relevantes de esta discusión son: primero, para Plotino la apuesta es que pueda darse un modo de vida (*bíos*) que se defina sólo a través de singular e inseparable unión con la (*zoé*). Esta apuesta se dirige a la politización de la vida como tal y a la defensa del espacio político para las múltiples posibilidades de ser forma. Segundo, el concepto de forma-de-vida que plantea Agamben permite comprender que no existe un sustrato común universal en la humanidad y que las personas significan sus vidas desde la potencia, es decir, desde la posibilidad de ser. Tercero, el mismo concepto de forma-de-vida pone de manifiesto que el pensamiento en el

cual la vida sólo es *la vida* -como en Aristóteles- opera para perpetuar el poder soberano que instaure un estado de excepción constante para salvaguardar *la vida*.

II

Todo el apartado de cosmopolítica está orientado a explicar dos argumentos: primero, la forma de hacer política occidental se basa en la política razonable, que opera bajo el supuesto ontológico de colocar la facticidad del mundo objetivo en lo que es verdaderamente una metafísica del orden; esto implica que todas las formas-de-vida que no usan esta metafísica del orden son sólo perspectivas distintas sobre el mundo real (perspectivas pintorescamente culturales). Allí reside la capacidad del poder soberano para desecharlas. La manera en la que las diferentes formas-de-vida son producidas como perspectivas es a través de la definición anterior -objetiva- de las categorías que definen el tipo de desacuerdo. Por lo general, estas perspectivas son aisladas desde que ponen de manifiesto una relación con el mundo que lo dota de agencia (animismo).

Segundo, la salida que se propone a esta trampa es la política de hacer mundos, la cosmopolítica. Parte desde los análisis material-semióticos y se aparta hacia la consigna de *menos que uno, pero menos que varios*. La intención es evitar constituir una categoría que medie la relación entre formas-de-vida que anule las diferencias de las partes, y con ello, el cuidado mismo de sus vidas. Lo que está en juego, entonces, no sólo es la reivindicación de la multiplicidad ontológica, sino también la consolidación de la práctica en la cual se asuma que esta multiplicidad ontológica presupone una multiplicidad de formas de hacer mundo.

III

Las últimas páginas intentan definir el concepto de cultura que atraviesa toda la investigación, alejándose por completo de la ontología occidental/moderna (Aristóteles y política razonable). Las formas culturales, entonces, son conjuntos de experiencias

significativas que a través de la socialización producen una singular vida y no otra, un singular cuerpo y no otro. La postura se centra en diluir la antítesis moderna de naturaleza/cultura que, como se vio durante todo el capítulo, trae implicaciones peligrosas para las formas-de-vida que no viven a través de esta; se centra, así, en reflexionar sobre la necesidad de que un cuerpo que nace es potente, es acuoso en tanto espera adquirir sustancia singular por medio de experiencias significativas de una forma-de-vida particular.

IV

La definición de cultura por la que tomamos partido, aquella que contrae la antítesis naturaleza/cultura, nos permite explorar los caminos del *llegar a ser* en vez de ser constituidos desde siempre. Mismo propósito que tenemos al situarnos desde el horizonte de sentido de la cosmopolítica basada en la política de hacer mundos, pues, el desplazamiento ontológico desde lo moderno hacia lo relacional nos permite asumir la contingencia de los mundos y de las formas políticas de los mundos. Finalmente, ante la necesidad de ser agnóstico sobre el otro, es decir, no definirlo de antemano con las propias categorías del investigador para no eliminar su propia diferencia, el concepto de forma-de-vida nos permite conocer con precaución el contenido de una vida que fue tan ajena a mí hasta el momento en que inicié el trabajo de campo etnográfico. A partir de estas puntualizaciones nos sumergiremos en el sistema alimenticio de la forma-de-vida que habitan ciertas personas en Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan.

Capítulo III – Régimen alimenticio de la forma-de-vida que las personas experimentan en Santiago Yancuictlalpan

El objetivo de este capítulo es caracterizar el régimen alimenticio de la forma-de-vida que las personas experimentan en Santiago Yancuictlalpan, para identificar las singularidades que lo constituyen como un régimen alimenticio y no otro. Con este fin, iniciamos el capítulo señalando la relación que existe entre la forma-de-vida y el régimen alimenticio. Luego, entre anotaciones etnográficas de otros autores y propias, caracterizamos ontológicamente al régimen alimenticio en Santiago Yancuictlalpan. A partir de ésta caracterización definimos el concepto de la experiencia de la *comunidad* que rige en este trabajo. Comprendiendo la importancia del sentido que dota las acciones de los cuerpos de significado, describimos el régimen alimenticio en Santiago Yancuictlalpan en función de tres procesos: producción, preparación y consumo de los alimentos. Finalmente, sintetizamos la intencionalidad de la alimentación en Santiago Yancuictlalpan.

Imagen 10. Preparación de platillo tradicional “exquihitl” con la familia Mendoza.

†



Arriba a la derecha se ve la semilla recolectada, abajo de ésta la semilla limpia y a la izquierda se ve la cáscara que se le quita. (Karol González, 2023)

Forma-de-vida y régimen alimenticio

Miércoles 02 de agosto de 2023

Hoy preparamos Mole con doña Dalia. Fue una jornada extenuante, porque como ella me dijo “no es difícil preparar mole, es talachoso. Son muchos pasitos por separado”. Su cocina me encanta, es acogedora. Pero cuando llegamos a utilizar el fogón de leña me siento asfixiada, no hay verdadera ventilación para el humo. Pasamos más de tres horas en su cocina. Desde la primera vez que cocinamos juntas ella me dio tareas, no dejó que sólo observara. Con el paso del tiempo me ha dado mayores responsabilidades, eso me alienta. La tarea con mayor rigor hoy fue asar los chiles. El proceso es maravilloso -me llena de vida ver su cara de felicidad cuando me da sus propios consejos sobre la cocina-, se debe encalar el comal, hacer que arda la leña con intensidad para que se seque. Abrir y limpiar los chiles para que puedan colocarse planos sobre el comal. Ponerlos, observarlos, escucharlos, darles vuelta, oler el cambio. Sobre todo, revisar las ámpulas que se les hacen para retirarlos del fuego (anotaré la receta por completo en el recetario, en la noche, cuando haya dormido un poco). Pero cómo arde, eh. La garganta, los ojos, mi piel se irritó. No le dije nada, pero cuando ya estábamos preparando la pasta de mole fuimos a la vitrina del comedor y me puso en las manos una “pomada secreta” que ella prepara con las flores de su rancho. Luego comimos lo que preparamos con su esposo, todos sentados a la mesa. No quería comer mole, pero no es opción rechazar la comida que las personas te ofrecen porque sí se sienten bien rudo (*profundizar por qué). Mucho menos, rechazar la comida que acaban de preparar contigo por tu expresa petición. Caray, llevo dos semanas, desde la inauguración de la fiesta patronal del pueblo, que he comido mole más de dos veces al día. En cada casa que visito, incluso cuando solo paso a saludar desde la puerta, me han ofrecido mole. Sé que es parte de mi compromiso con el trabajo de campo, más bien, con todas las personas que me dejan platicar con ellas, pero mi cuerpo ya no aguanta más. Me tomaré lo que queda de la semana para estar en este refugio en el que me encuentro, este cuartico donde me quieren tanto. Mi estómago no puede digerir más chile. Me duele. Ni el caldo de pollo lo aguanta. Deseo profundamente que se acaben las fiestas para que el mole no sea de todos los días. Sí les he

१६

dicho que ando enferma de la panza por comer tanto mole. Se han reído de mí, no me creen del todo. Dicen que es sólo chilito y cosas buenas. Que la solución es no dejar de comer, aunque sea poquito. Poquito mole y más arroz, terminan diciendo (...).

Fragmento de diario de campo.

El tema de esta investigación es la alimentación cotidiana en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan. ¿A qué me refiero con alimentación cotidiana? Al proceso implicado en “alimentarnos” con regularidad. ¿Qué regularidad? Depende. ¿Cómo nos alimentamos? Depende. Depende de quiénes, depende de dónde. Es decir, depende de un cómo situado. Cuando nos enfrentamos a la tarea de comprender un régimen alimenticio, atender el cómo situado es fundamental. La importancia radica en rastrear cuál es esa relación significativa que une a las personas que habitan una forma-de-vida con su alimentación, es decir, por qué esa cualesquiera alimentación es una y no otra en el momento histórico en la que nos acercamos a ella.

El problema principal de no situar un régimen alimenticio en una forma-de-vida singular radica en que se abre la posibilidad de estandarizar la alimentación para los cuerpos universales y jerarquizar las variables alimenticias dependiendo de la forma aceptada por el sentido común de lo bueno y lo malo. Este problema es el que encarna la política razonable, aquella que el horizonte de sentido de la cosmopolítica y el concepto de forma-de-vida intentan superar. De esta manera, no estamos de acuerdo con las corrientes de la antropología de la alimentación que operan bajo esta ontología, a saber, la de corte nutricional.

Los estudios de antropología de la alimentación con tendencia nutricionista describen los componentes de la alimentación de diferentes grupos sociales en relación con el estado nutricional de sus integrantes. La razón por la que estos estudios proliferaron para principios del siglo XX en el estado mexicano está en relación directa con instituciones indigenistas y

proyecto políticos -incluso en el régimen del porfiriato- para mejorar la dieta de estas poblaciones.

Bertrán Vilà (2010) asegura que “el primer antropólogo mexicano con formación universitaria formal que tuvo interés en el asunto fue Manuel Gamio” (p. 391). Él consideraba que los indígenas no tenían cubiertas sus necesidades biológicas porque su dieta estaba basada en maíz, chiles y frijol. Estas circunstancias las relacionó, además, con que impedían el desarrollo del México posrevolucionario. Gran parte de la obra de Gamio se publicó en la revista América Indígena del Instituto Indigenista Interamericano, con cuyos integrantes compartía la preocupación de la alimentación como un paradigma de desarrollo.

Por su parte, con un enfoque similar, Aguirre Beltrán (1986) propone estrategias para combatir la desnutrición indígena a partir del estudio de su dieta; pues “la dieta es un producto cultural compuesto de un complejo encadenamiento de alimentos relacionados entre sí, en forma tal que el aumento o disminución de alguno de ellos, o el cambio por otro, afectan el aprovechamiento del resto” (Ortiz et al, 2005, p. 21). La aportación clave de la obra de Aguirre Beltrán es el giro que se le da al aspecto nutricional, pues ya no está inserto en una lógica de desarrollo estatal, sino que propone que es estrictamente necesario realizar estudios de tipo ecológico, biológico y cultural para construir programas de política pública que funcionen en metas progresivas. Además de, claro, realizar reformas agrarias en el país.

En épocas más recientes el enfoque sigue siendo nutrido por diferentes autores, en especial, por Miriam Bertrán Vilà. Sus principales campos de interés son: la relación entre los fenómenos alimentarios contemporáneos y la condición corporal de obesidad; la contradicciones de la situación nutricional en una sociedad de consumo masivo que se evocan en el ideal cultural de delgadez. Tanto en su artículo del 2010 Acercamiento Antropológico de la Alimentación y Salud en México como en el libro que compila junto a Pedro Arroyo

Antropología y Nutrición, queda claro que la intención de la autora es “coadyuvar al entendimiento del fenómeno alimentario con el fin de mejorar la alimentación y el bienestar de la población” (Bertrán y Arroyo, 2006).

El punto principal de separación es que no consideramos al cuerpo humano como un cuerpo universal, es decir, como si cada cuerpo requiriera lo mismo en términos alimenticios, ese cuerpo humano objetivamente universal que diferentes culturas alimentan de maneras distintas. En nuestro caso, en la misma línea que Viveiros de Castro, los cuerpos son producidos por la forma-de-vida singular que habitan; en este caso, por un régimen alimenticio singular. Desde este enfoque es posible comprender por qué a ciertos cuerpos el consumo frecuente de mole no les produce un malestar estomacal como lo hizo conmigo. El detalle que no podemos olvidar aquí es que la explicación que buscamos no sólo está en la dimensión más material del cuerpo, sino en la dimensión simbólica que determina, a su vez, los aspectos materiales.

Para no perder de vista el detalle anterior, se hace vinculante que operativicemos el concepto de forma-de-vida, pues, como hemos visto es el eje rector de esta investigación. Para este propósito, recurrimos a la definición del concepto del Comité Invisible en el cual toda forma-de-vida es una potencia singular (que en el vivir se juega el vivir mismo, es una vida política), que a partir de la socialización de las formas culturales propias vive. Esta potencia se caracteriza por poseer tres dimensiones, y dice el Comité, que la condición de su crecimiento (como potencia, es decir, como forma-de-vida que se construye a través del tiempo) radica en tener las tres juntas. Las dimensiones son “la espiritual, que puede tomar una forma teórica, literaria, artística o metafísica; la guerrera, que está orientada al ataque o a la autodefensa; la de la riqueza, que radica en la abundancia de medios materiales y lugares” (2014, p. 139). A lo largo de este capítulo nos enfocaremos en la dimensión espiritual y la

dimensión de la riqueza, la dimensión guerrera será abordada en el capítulo cuatro. No queremos decir que estas dimensiones están separadas en la práctica, eso no es posible; más bien, hemos tomado la decisión de presentarlas por separado para clarificar la presentación de la información.

Características ontológicas del régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan

El cuestionamiento del que partimos para caracterizar la dimensión espiritual de la forma-de-vida, que las personas con las que nos relacionamos en Yancuic habitan, es aquel que se resaltó en el fragmento del diario de campo del 2 de agosto de 2023: ¿por qué las personas que te ofrecen comida cuando estás en su casa, en su fiesta, en su pueblo, se indisponen si la rechazas? Dar respuesta a esta pregunta nos obligará a navegar por diferentes singularidades de la forma-de-vida que tomarán algunas páginas. Sin embargo, empezamos por aquello que llamamos formas culturales, es decir, los conjuntos de experiencias significativas que a través de la socialización producen una singular vida y no otra, un singular cuerpo y no otro. Nos adentraremos, entonces, en una ontología diametralmente distinta de la moderna a partir de la reflexión etnográfica en otros autores para, inmediatamente después, situarla en Santiago Yancuictlalpan.

Otras concepciones y prácticas del orden, la vida y el ser

“Y si ‘yo soy otro’, entonces el otro
es también mi propio propósito”
(Sahlins, 2008, p. 39)

“Las personas humanas no son colocadas por encima ni en
contra de un contexto material de naturaleza inerte,
sino que son una especie de personas
en una red de personas recíprocas”
(Sahlins, 2008, p. 63)

Para nuestra fortuna la idea de la naturaleza humana y su pretendida universalidad no ha sido más que una muy singular experiencia de las poblaciones del mundo, como hemos dicho ya, lo es de los pensamientos occidentales. Pero hay una vasta literatura antropológica que documenta concepciones diametralmente opuestas, específicamente, la literatura de la comunidad de parentesco en poblaciones indígenas. El argumento que guía la primera característica de estas experiencias se basa en la obligación familiar, ya que implica concepciones de la condición humana impensables para occidente que podemos expresar en la siguiente pregunta: “¿qué significa el ‘interés propio’ cuando los seres y los intereses son relaciones transpersonales, más que predicados de individuos? (Sahlins, 2008, p. 36).

Para responder a esta pregunta Sahlins (2008) recopila informes etnográficos sobre distintos grupos etnolingüísticos que le proporcionan definiciones del “individuo” tales como la de Roger Bastide en África que asegura que “éste no existe excepto en la medida en la que está <afuera> y es <diferente> de sí mismo” (Bastide en Sahlins, p. 39); o como el que documenta McKim Marriott en la India en el cual parece que “en general en el sur de Asia se piensa que las personas son <dividuales> o divisibles” (Marriott en Sahlins, p. 39) en la medida en que absorben influencias materiales heterogéneas para luego dar de sí también partículas de su propia sustancia, y así, “pueden reproducir en otros algo de la naturaleza de las personas de quienes ellas mismas se han originado” (Marriott en Sahlins, p. 39); también la de Marilyn Strathern donde comenta que en los pueblos de Nueva Guinea “ninguna capacidad de acción o intencionalidad es una simple expresión de la individualidad, ya que el ser del otro es una condición interna de la actividad de cada uno” (Strathern, como se citó en Sahlins, 2008); finalmente, la de Anne Becker recopilada en las Islas Fiji que afirma que el cuerpo no es una posesión privada del individuo porque “un cuerpo es responsabilidad de

la microcomunidad que lo alimenta y lo cuida; por consiguiente, darle forma es competencia de la comunidad, más que del yo” (Becker, como se citó en Sahlins, 2008).

La utilidad de estas definiciones radica en que son evidencia de formas distintas de existir, de comprender la vida y el ser. En general, “en las relaciones de parentesco otros se vuelven predicados de la propia existencia y viceversa” (Sahlins, 2008, p. 39). Aquí hay que aclarar que no se intercambian puntos de vista en las relaciones sociales referidas, es más bien una integración de la relación que acarrea una participación del otro en el propio ser de uno, de modo tal que la persona individual es sede de múltiples yos.

Después de acercarnos a estas concepciones es tarea sencilla argumentar en contra de la pretendida naturalidad del interés individual que encarna la naturaleza humana, pues:

si el yo, el cuerpo, la experiencia, el placer, el dolor, la acción y la intencionalidad, e incluso la misma muerte, son relaciones transpersonales en tantas sociedades, y muy probablemente lo han sido a lo largo de incontables años de historia humana, el concepto inherentemente occidental de la naturaleza animal del hombre como algo regido por el interés propio resulta una ilusión de proporciones antropológicas a escala mundial. (Sahlins, 2008, p. 41)

Finalmente, la segunda característica de las experiencias que se alejan de las concepciones y prácticas occidentales sobre el orden, la vida y el ser es lo que Philippe Descola (2001) define como animismo. Este concepto está enfrentándose directamente a la atribución de objetividad sobre la *naturaleza* que se constituyó en Aristóteles, cuando la clasifica como irracional, y que ha pasado por diferentes formas expresivas; sin embargo, todas estas formas se sitúan del lado de la naturaleza inherente, aquella que no tiene sujeto. Y ya hemos visto qué implica asumir esta postura.

El animismo se basa en el tipo de relaciones interpersonales que acabamos de tratar, pero suma una dimensión que es impensable en occidente: le otorga humanidad al entorno que no es de la especie humana. Así, las plantas, animales, cuerpos acuáticos, formaciones montañosas, entre otros muchos, son seres: “personas con los atributos de la humanidad” (Sahlins, 2008, p. 63); y al igual que los seres humanos estas otras personas también tienen alma y con ello tienen conciencia, movilidad y emotividad, pero sobre todo, se dotan de capacidad para comunicarse significativamente entre sí y con la gente. Así, en los sistemas anímicos, humanos y no humanos, poseen en el interior una misma naturaleza: “animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos (...) en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres” (Descola, s.f., p. 90)

Concepciones y prácticas del orden, la vida y el ser santiagueño

La ontología propia de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan se manifiesta en acciones cotidianas que ellos llevan a cabo, se evidencia en el cómo actúan en una situación propia. Para acercarnos a algunas de sus características, presentamos al lector dos fragmentos de mi diario de campo que nos indican cuáles son los preceptos que guían la acción de estas personas. Es mandatorio recordar que, aunque la mayoría de la población con la que trabajé es mestiza, están inmersos en una larga tradición indígena nahua.

Miércoles 12 julio de 2023

Hoy cocinamos mole con Alba. Llevábamos tiempo tratando de acordar una cita para prepararlo porque ella cocina en grandes cantidades y lo guarda, entonces, estuve esperando como tres semanas a que ella lo necesitara. Al final, cocinamos más de 15 kilos de pasta de mole porque unos turistas le habían pedido para comprarle unos kilos y ella también quería para su casa. Me citó a las 6 p.m., y cuando llegué estaba en la mesa de la



cocina de su madre limpiando los chiles. Me dijo que ella lo hacía para que no me lastimara yo las manos (...), desde el principio me dijo que a ella le gustaba prepararlo en la noche o en la madrugada para que sus familiares no estuvieran pasando a interrumpirla. Me di cuenta de que tardaría allí. (...) Cuando faltaban 10 minutos para los 8 p.m., me dijo que me limpiara, que íbamos a ir a un rosario. Yo le expresé que no sabía cómo comportarme en uno, pero me tranquilizó diciendo que sólo me quedara callada. La notaba inquieta, pero no entendía la razón. Le pregunté directamente y me dijo que había calculado mal los tiempos: aún nos faltaba freír el plátano, poner el chipotle y el jitomate, incorporar las especias y el chocolate. Debía llevar la mezcla al molino que lo cerraban a las nueve porque mañana van a pasar temprano los turistas por su pasta de mole. Pero, no podía faltar al rosario porque ella era la que lo rezaba. Era el rosario de tres años de un hombre que había sido presidente municipal del pueblo, del que Alba había sido secretaria antes de ser ella misma presidenta municipal. Llevan una buena relación con su familia, en especial con sus hijos.

Al final, subimos desde su casa hasta casi la entrada del pueblo al rosario. Antes de ir a la casa donde iba a ser el rosario, pasamos a decirle a la señora del molino que nos esperara unos diez minutos después de su hora de cierre, para que le lleváramos la pasta. Ella aceptó. Alba rezó con rapidez, comimos con rapidez y nos despedimos con rapidez. Bajamos caminando muy rápido hasta su casa, ya eran las 8:50 p.m., freímos el plátano y pusimos todo junto en el bote de pintura que usa para hacer el mole. El resto de los ingredientes los integraríamos después. Subimos la mezcla al coche cuando eran las 9:05 p.m., ella manejó muy rápido para que alcanzáramos a llegar. Me dio miedo, porque las curvas de la carretera a esa hora son muy oscuras y están estrechas. Después de estar muy a prisa, llegamos a tiempo con la señora del molino (...).

Fragmento de diario de campo

Lunes 31 julio de 2023

El huapango sí que es una actividad social importante para la región. Me han contado muchas historias dónde un matrimonio inició su relación en los bailes, es como que está permitido la interacción social sin el juicio y los compromisos que trae en la vida cotidiana. Ayer fuimos al huapango de Santiago, el grande, por el que hubo mucho alboroto porque se pensaba que el presidente municipal iba a arruinarlo al no entregar la remodelación del

१६
१६

auditorio a tiempo. (...) durante toda la noche hubo personas pasando con cajas para pedir cooperación para un joven que estaba enfermo, simultáneamente, los presentadores del huapango voceaban que la cooperación era para el joven Daniel, hijo de la señora Berta. No sabía quién era hasta que hoy fui con doña Dalia a cocinar pipián verde. Me dijo que era una buena mujer, Berta, y que le habían pasado muchas desgracias con sus hijos. Me contó que hace unos años, cuando ya estaba anocheciendo, empezaron a vocear por los altavoces del pueblo que tres muchachos estaban desaparecidos. Uno de esos muchachos era hijo de la señora Berta. Resultó que se habían ido a nadar y se habían ahogado, los encontraron a todos río abajo. Cuando me contó la historia la noté triste. Me dijo que ahora Daniel no la había armado. Fue una enfermedad fulminante. Decidimos cocinar lo que teníamos planeado. Me dijo que mañana se harán todas las ceremonias, ella va a ir mañana a ayudar a preparar el mole para el velorio. Vi que tiene en la mesa del comedor un bolsa con jitomate, arroz, frijol, azúcar (...) Cuando terminé de cocinar con doña Dalia fui a visitar a Alba, había quedado de recoger una muestra de pie de máquina para hacer dobladillo que le voy a ayudar a conseguir. Hablé de muchas cosas con ella, ya nos llevamos muy bien, pero también me contó de la muerte de Daniel. Me dijo que su papá era compadre de Berta, y que por eso le habían pedido que fuera Madrina de Cruz. Ser madrina de cruz implica comprar la cruz que se pondrá en el panteón y acompañar a la familia en el rosario desde el velorio. También va a rezar en el rosario de Daniel (...)

Fragmento de diario de campo.

Las dos situaciones que acabamos de presentar exponen tres características importantes de la dimensión espiritual, metafísica, ontológica, de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan: el sistema de compadrazgo, el ser interdependiente e interconectado, la cualidad de ser buena persona.

Primero, la petición que le hicieron a Alba de ser madrina de cruz se la hicieron porque su padre era compadre de la madre del joven difunto. A primera vista, no hay una relación directa. Sin embargo, como pude constatar en muchas otras situaciones en el pueblo, el sistema de compadrazgo trasciende a las personas directamente involucradas, es, más bien,

un vínculo que une a las familias de esas personas. Este sistema se establece en dos tipos de ceremonias, las de fe (bautizo, confirmación, matrimonio y defunción) y las escolares (grados académicos obtenidos). Las responsabilidades que adquiere el compadre o la comadre dependen de la petición expresa de quienes van a ser apadrinados. El punto que me interesa señalar aquí es que el vínculo que genera este sistema no sólo se mantiene en el tiempo con otras personas de la familia -como señalé anteriormente-, sino que adquiere un carácter vinculante. Los padrinos y las madrinas no pueden negarse ante las peticiones que se les reclaman. Esto pudiera parecer inequitativo si se contempla en una sola situación, pues, sólo algunas personas reciben y las otras ofrecen; sin embargo, con una mirada ampliada del conjunto de las relaciones sociales que se establecen en el pueblo puede vislumbrarse que en algún momento todos reciben y ofrecen. Lo que nos lleva a la segunda característica.

Segundo, mi convivencia en el pueblo estuvo guiada por las mujeres con las que trabajé cocinando. Pero, en poco tiempo de habitar Santiago me vi envuelta en distintas ceremonias, tanto religiosas y sociales como familiares. Por ejemplo, en el rosario de tres años del expresidente municipal. En aquella ocasión le pregunté a Alba si era mandatorio que asistiera, antes de conocer que ella iba a rezar, y me dijo que sí: *“son parte de mi familia, conozco a los chicos desde que nacieron e hicimos muchas cosas por el pueblo con su papá”*. Cuando me contó que ella iba a rezar le pregunté por el procedimiento que tenían para elegir a las personas que rezaban los rosarios, pues, que cómo decidían a quién invitar. Me dijo que algunas mujeres son reconocidas por conocer los rosarios en lugares alejados y las mandan a llamar; en otras ocasiones, acuden a familiares o personas cercanas al difunto que saben que rezan y se lo piden. De cualquier manera, a ninguna mujer le pagan por ello, es *“el apoyo que nos damos entre nosotros”*. Con la misma intención, le pregunté a doña Dalia si era necesario que fuera a cocinar para el velorio con la señora Berta. Me respondió con severidad que sí:

“*aquí nos ayudamos entre todas. En veces le toca a ella, ya me va a tocar a mí*”. Es la misma disposición que noté en las personas que asistieron al huapango y cooperaban en las cajas para Daniel.

Surgía para mí, entonces, un contraste con mi experiencia de vida que no lograba comprender del todo: cada que ocurre un evento (sea religioso o social) las personas saben que deben apoyar a quien lo requiera, pero no hacerlo con cualquier excusa de por medio rompe el vínculo de apoyo hacia esa persona. Las actividades que se deben realizar se dividen por género, en esta división, las mujeres se encargan de la cocina y la atención a los visitantes. Los hombres, casi siempre, son los que proveen fuerza y movilidad. Así, en medio de ceremonias de muchos tipos, puede encarnar lo que Velázquez (2018) caracteriza como la persona nahua, es decir, “como un ser interdependiente (...) donde la interdependencia se expresa en la forma de solicitar y dar ‘ayuda’ a otros, mediante el intercambio de trabajo y los productos de éste” (p. 16).

Podría citar muchas situaciones en las que vi expresada ésta muy singular relación que dota de sentido la vida de una persona en Santiago. Pero considero que con las que he expuesto es suficiente para que el lector pueda acercarse a esta característica. Sin embargo, quisiera puntualizar un último detalle a partir de una entrevista a doña Eulalia el 15 de diciembre de 2023. La entrevista estaba dirigida a comprender las decisiones que ella y su hija, Marcela, tomaron para celebrar la fiesta de la Virgen de Juquila. En particular, las decisiones culinarias y de servicio en su casa. Mi intención era recopilar datos que no había podido obtener en el inicio de la preparación de los *mixiotes*, pues, yo me incorporé cuando se armaron. Platicamos sobre temas variados, pero llamaron mi atención -fuera de las decisiones culinarias- dos:

Entrevista a doña Eulalia: viernes 15 de diciembre de 2024

†

Este año mi niña dio todo para que la fiesta se hiciera en grande, los siguientes dos años será más modesta. Ella le avisó a la Virgen que sólo podía darle una fiesta grande. Sí se van a hacer, esa fue la promesa. (...) aunque no sería posible sin la ayuda de la familia de mi cuñado, su esposa y sus hijas -con las que cocinaste ahí en el patio-, también trajeron de sus trabajadoras para que nos ayudaran a servir. Igual con tu ayuda que Gracias a Dios hemos tenido, él nos manda personas buenas. Yo estoy muy contenta porque sé que mi niña es una buena mujer, por eso recibe tantas bendiciones de Dios y tanto cariño de todos.

Por un lado, hay que recordar que Marcela se hizo de la mayordomía de la Virgen de Juquila porque ella le ayudó con un diagnóstico médico. El compromiso con la iglesia y la fe de esta familia es acérrimo, por lo que las he visto en repetidas ocasiones contribuir de manera material o con apoyo a actividades ceremoniales de la iglesia. Sin embargo, el vínculo que vi en ellas con esta fiesta fue distinto. Las palabras de doña Eulalia me dieron el indicio de lo que estaba buscando: “esa fue la promesa”. La fiesta se hizo en grande porque Marcela debía retribuir lo que la Virgen ya le había otorgado; se había forjado, mediante la promesa, un vínculo de reciprocidad.

Por otro lado, la fiesta no expresaba, entonces, sólo agradecimiento, devoción y fe, sino que expresaba un vínculo afectivo entre Marcela, doña Eulalia y la Virgencita de Juquila. Lo que evidencia para esta investigación, entre muchos otros ejemplos, es que “el amor y el respeto no pueden existir como sentimientos afectivos en abstracto; se tienen que expresar al nutrir una relación de intercambio mutuo de trabajo y bienes” (Good, 2005, p. 95). De esta manera, cuando nos referimos a que la interdependencia se expresa en la forma de solicitar

y dar ‘ayuda’ a otros mediante el intercambio de trabajo y sus subsecuente productos, también estamos incluyendo que se intercambian sentimientos de amor y respeto.

Finalmente, la tercera característica que queremos señalar sobre la dimensión espiritual, metafísica, ontológica, de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan es la cualidad de ser buena persona. En uno de los fragmentos del diario de campo que se integró, doña Dalia se refiere a la señora Berta como una buena mujer. En otras ocasiones, doña Eulalia se refiere a Alba como una buena cristiana. La asociación, transcurrido el camino hasta aquí, es sencilla: tanto Berta como Alba son mujeres que constantemente participan de las actividades religiosas y sociales del pueblo, es decir, se ponen a disposición del otro.

Estas tres características que hemos nombrado hasta el momento de la dimensión espiritual de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan rigen todas las actividades en que se encuentran inmersos. Por esta razón, pedimos al lector de estas páginas que las lleve consigo en lo que resta del texto, pues, así, podrá ir dando forma capa a capa al régimen alimenticio que nos interesa.

La experiencia de la comunidad

En sí mismas, las formas-de-vida no pueden ser dichas, descritas, solamente mostradas, nombradas; por tanto, en un contexto necesariamente singular. Su juego, en cambio, obedece a estrictos determinismos significantes. Si son pensados, estos determinismos se convierten en *reglas*, susceptibles entonces de enmiendas. Cada secuencia de este juego está delimitada, en cada una de sus extremidades, por un evento. El evento saca al juego de sí mismo, hace un pliegue en él, suspende los determinismos pasados, augurando otros, después de los cuáles exige ser interpretado.
(Tiqqun, 2008, p. 15)

Habiendo ya caracterizado de manera general la dimensión espiritual de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, podemos seguir a la descripción de las características más importantes de la dimensión de la riqueza. Para ello, es necesario comprender con anterioridad de qué manera se liga una dimensión con la otra. Para tal propósito, nos preguntamos qué es la *comunidad* para esta investigación.

Iniciamos con la aseveración de que “cuando dos cuerpos afectados, en cierto lugar, en un cierto momento, por la misma forma-de-vida, se encuentran, tienen la experiencia de un pacto objetivo, anterior a toda decisión. Esta experiencia es la experiencia de la *comunidad*” (Tiqqun, 2008, p. 19). La principal implicación de esta afirmación es que, al entender *comunidad* como una experiencia, no hay tal sino en las relaciones singulares; es decir, que “no se da nunca *la* comunidad, se da *comunidad* que circula” (Tiqqun, 2008, p. 20). El concepto, entonces, no puede nombrar a un conjunto de cuerpos aislados de su mundo, más bien, y sobre todo, a una cierta experiencia singular de las relaciones entre esos cuerpos, y de esos cuerpos con su mundo.

La distancia que marca epistemológicamente este acercamiento al concepto respecto del que hace la política clásica es ampliamente descrito por Roberto Esposito en su libro del 2009 *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*. En éste, define a la comunidad para introducir a su opuesto: la lógica inmunitaria, que para él caracteriza la modernidad occidental. Nos dice:

El término *munus*, del cual procede el de *communitas*, en su significado convergente de ley y de don, de ley *del* don, rompe desde el comienzo el nudo que todo el neocomunitarismo contemporáneo ha estrechado entre comunidad y *propio*, ligándola así a otro sentido. Si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia afuera de sí mismo, de forma

que lo expone al contacto, e incluso al contagio con el otro (...) ¿Qué otra cosa es lo <<común>> sino la falta de <<propio>>, esto es, lo no propio y lo inapropiable? Precisamente éste es el significado que etimológicamente se inscribe en el *munus*, del cual deriva la *communitas* y que lleva dentro como su propio no pertenecerse. (Esposito, 2009)

Al describir la comunidad etimológicamente como derivación del término *munus*, de la ley de la comunidad como un dar-con-otros, de la inexistencia de la propiedad, Esposito está caracterizando el significado que se desvaneció con la Modernidad y la filosofía política (a la que se asocia la pretendida universalidad de la humanidad). Así, si la comunidad es siempre de otros y nunca de sí, su presencia está constitutivamente habitada por una ausencia, es decir, no es una cosa. La ausencia, nos dice Esposito, esa nada, “no es en suma la condición o resultado de la comunidad, sino más bien su único modo de ser”. Esto significa que no es un ente, ni un sujeto colectivo, ni un conjunto de sujetos, es, unívocamente “la relación que les hace ya no ser tales sujetos individuales” porque interrumpe su identidad con una experiencia que les atraviesa modificándolos: “el <<con>>, el <<entre>>, el umbral sobre el cual se entrecruzan, en un contacto que les vincula a los otros en la medida en que los separa de sí mismos” (Esposito, 2009). La comunidad es el afuera de un *sí mismos* que no es apropiable, que no nos pertenece y que no es realizable como fin.

Si los miembros de la comunidad ya no son *sí mismos* propietarios, y están vinculados a la misma ley *entre* y *con*, “a la misma obligación o don de dar –que son los significados de *munus*- entonces *immunis* es, por el contrario, aquello que está exento o exonerado, que no tiene obligación respecto al otro (...) la *immunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que sustrae a la condición común, es el intento de reconstruir la identidad individual en una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento

externo que venga a amenazarla” (Esposito, 2009). Así, posicionados desde este horizonte de sentido, es imposible pensar en algo como la comunidad humana. En principio, no son individuos que comparten una identidad fija común; tampoco unos que sólo comparten un territorio específico, mucho menos, que tienen una naturaleza humana totalizadora que los agrupa.

Dichas características que hemos señalado de las que se aleja la experiencia de la comunidad -tanto en Tiquun como en Esposito- evocan la discusión principal del concepto de forma-de-vida que hemos trabajado en el capítulo anterior. En específico, cuando Aristóteles afirma que hay una vida común a todos los vivientes, la vida vegetativa, dota a todo el género humano de una cualidad compartida que los hace pertenecer al conjunto de los vivientes. Y, como hemos visto, estos enunciados que se atribuyen con ligereza a todos los vivientes enmascaran el procedimiento mediante el cual se configura una cierta vida política como la única. Una única vida política que tiene implicaciones de *vida y muerte* para quienes no participan de ella, una, a su vez, en la cual toda vida distinta no posee la posibilidad de la felicidad. Así, el procedimiento de asignación de la comunidad a un territorio definido, al que sólo pueden pertenecer seres que cumplan con las características que se han establecido en esa comunidad aquella para la longevidad y que procuran una estabilidad del sistema político, es indudablemente político. Su intención, como el juego del poder en el que hemos insistido, es conjurar todo lo que está fuera del orden mediante la negación de la existencia de la posibilidad en la cual las formas-de-vida singulares se gestan en el devenir humano.

La potencialidad del concepto de *comunidad* que se toma en este trabajo radica, pues, en que podemos observar, comprender y describir las relaciones socioculturales desde su propio determinismo significante. Además, se extienden la gama de dichas actividades al

comprenderlas como distintas formas-de-vida interrelacionadas; ciertos cuerpos van juntos, es decir, hay entre ellos comunidad, otros se repelen, se descomponen, desentonan. No hay ya comunidades nacionales, o comunidades humanas que partan de significados a priori por sus condiciones naturales, sino que hay múltiples formas-de-vida que experimentan *comunidad* en sus diferentes grados y particularidades relacionándose entre sí. En este punto es imperante hacer dos aclaraciones: primero, la posibilidad de acercarnos a las relaciones socioculturales desde su propio determinismo significante no implica la incomprensión de que cada una de ellas se construye en la ineludible relación con otras formas-de-vida. Segundo, que en el transcurso histórico del mundo podemos rastrear las asimetrías de poder que entre unas y otras formas-de-vida existen, a tal punto que se ha configurado una forma-de-vida como la neutral y aparentemente más viable: la del Estado Moderno. Además, que al ser esta una que se ha procurado por distintos medios el control de las poblaciones es ella misma la forma-de-vida con la que, primariamente, otras se median a sí mismas. Profundizaremos en esta cuestión en el último apartado de este capítulo. Por ahora, insta regresar a la cualificación de lo que llamamos la experiencia de *comunidad*.

Tal como Plotino se pregunta a sí mismo: si ya se hicieron equivalente el “vivir bien” con el ser felices, entonces, ¿no se debería luego hacer partícipes de esto también a los seres vivientes distintos del ser humano? para inmediatamente responderse que sí; nosotros nos preguntamos, si la forma-de-vida implica que no hay vida que aísle a su forma política de su condición biológica y que esto incluya la posibilidad de que ciertas formas-de-vida vivan junto con seres irracionales, entonces, ¿qué elementos hacen parte de la experiencia de *comunidad* que tienen las formas-de-vida? Asimismo respondemos que, bajo la premisa de que el devenir y habitar la forma-de-vida es una constante posibilidad que se expresa en un carácter más o menos luminoso, “en la comunidad de cada forma-de-vida tienen cabida

también comunidades de cosas y de gestos, comunidades de hábitos y de afectos, una comunidad de pensamientos” (Tiqqun, 2008, p. 21).

Luego de ello, nos preguntamos ¿qué diferencia a las comunidades de cosas, de gestos, de hábitos, de afectos y de pensamiento en una forma-de-vida de otras posibles formas? El sentido que instaura un común. El *sentido* es el elemento de lo común en cuanto ante un evento suscitado *se* percibe de la misma manera a las cosas, los gestos, los hábitos, los afectos y los pensamientos. “De esta manera cuando un cuerpo dice ‘yo’, en realidad dice ‘nosotros’” (Tiqqun, 2008, p. 22). Y ese gesto y enunciado que están dotados de un sentido común recorta en la masa genérica de los cuerpos una comunidad *determinada*, da paso a la experiencia de *comunidad* de una forma-de-vida y no de otra.

En la misma línea que las formas culturales, la experiencia de *comunidad* parte de seres acuosos que esperan dotarse de formas significativas que lo hagan entonar y desentonar con unos u otros. Estas formas significativas dotan a cosas, gestos, hábitos y afectos de *sentido*, es decir, los dota de un *sentido* que es común. Pero, no es el ‘sentido común’ de la política razonable. Por el contrario, el *sentido* instaura una forma común de actuar ante una situación para una forma-de-vida singular y no para otra. Ésta es una de las principales relaciones entre la dimensión espiritual y la de la riqueza: a partir de una ontología singular surge una experiencia de la *comunidad* singular, y con ello, una forma singular de habitar el espacio y de ocupar los medios materiales.

En el siguiente apartado, describiremos las singularidades del régimen alimenticio en la forma-de-vida que habitan en Santiago Yancuictlalpan tomando en cuenta ambas dimensiones (espiritual y la de la riqueza). Aunque para quien haya seguido estas líneas con atención la posibilidad de separar estas dimensiones sea inexistente, es mandatorio anotar que no es posible en este punto que nos acerquemos a los medios materiales de una forma-

de-vida sin comprender que estos no son seres objetivos de un mundo dado, en cambio, son formas significadas a través del uso propio que le da la forma-de-vida. Uso, a su vez, que proviene de la ontología que habita.

Régimen alimenticio en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago

Yancuictlalpan

Toda la información que se presenta en este apartado fue recabada a través de sesiones de cocina durante el período de campo con cuatro hogares familiares de Santiago Yancuictlalpan, además de las invitaciones programadas o espontáneas a comer en diferentes lugares del pueblo. El primero, la familia Flórez, es un hogar nuclear. Son una pareja de esposos que viven solos en su casa. Don Benigno tiene más de 65 años y recibe subsidio de adulto mayor; por su parte, doña Dalia tiene 55 años. El segundo, la familia Mendoza, es un hogar monoparental. Viven doña Eulalia y Marcela en la misma casa.

El tercero, la familia Popoca, es un hogar ampliado que convive bajo el mismo techo. Lo compone un hogar nuclear (una pareja de esposos que supera cada uno los 70 años³⁰), sus dos hijas, sus cuatro nietos, y su bisnieto. El cuarto, la familia Santángel, es un hogar ampliado que en el mismo solar tiene dos casas separadas, pero que se interconectan por el medio de la propiedad. En la casa principal vive la abuela y su hijo menor, aunque está dispuesta para recibir a una hija que vive en Puebla y asiste a las ceremonias del pueblo. Por su parte, en la casa que se ha extendido vive un hogar nuclear de cinco personas quienes son la pareja de esposos (la mujer es hija de la abuela de la casa principal y tiene 54 años) y tres hijos; este hogar es el único que cuenta con dos espacios de cocina diferentes, es decir, que

³⁰ Cuando realicé el trabajo de campo todas las personas que nombro vivían en la casa. Sin embargo, con profunda tristeza de todos quienes lo conocimos, don Chucho murió a finales de octubre de 2024.

cada casa tiene su propia cocina con su propio fogón (la casa de Alba no tiene fogón de leña, pero sí estufa de gas). Sin embargo, la dinámica entre los hogares hace que se cocine para todos en una u otra casa.

La división sexual del trabajo es común a todos los hogares: las mujeres son responsables de alimentar al grupo familiar y los hombres se encargan de traer el alimento a casa, ya sea por trabajo asalariado o por trabajo en el rancho. En el caso del hogar monoparental la madre asume ambas responsabilidades, y enseña a su hija las formas elementales de la cocina para recibir apoyo.

Todos los grupos familiares reciben -al menos una persona- el apoyo gubernamental de adultos mayores que no supera los \$2.400 pesos mexicanos al mes, algunas veces esa cantidad es bimestral. Aunque ese es un ingreso fijo, las condiciones socioeconómicas de cada grupo varían en función de qué otros ingresos se añaden a ese. Así, la familia Popoca, “al ser uno de los más grandes y con menos personas que trabajan activamente es el que presenta condiciones de pobreza más visibles, lo cual influye directamente en su dieta” (González, 2023, p. 20). Las tres familias restantes, tienen recursos socioeconómicos para decidir qué alimentos comprar cuando lo deseen, al menos, tienen la posibilidad de tener alternativas alimenticias. Además, tienen dietas más variadas en cuanto a la inclusión de frutas, verduras, cárnicos, lácteos, semillas comestibles y leguminosas.

En la misma línea que estas características, hemos rastreado puntos comunes que comparten todos los hogares con los que trabajamos y que constituyen su régimen alimenticio. Estas características están divididas en tres procesos principales de la alimentación: producción, preparación y consumo. A continuación profundizamos en ellos.

Producción del alimento en Santiago Yancuictlapan

De los cuatro grupos familiares, las familias Popoca y Mendoza no cuentan con ranchos que ocupen para cultivo ni de subsistencia ni de comercio. Ambos hogares usan una pequeña parte del terreno donde se encuentra su casa, el traspatio, para cultivar³¹. La familia Mendoza utiliza su traspatio para sembrar, principalmente, flores exóticas (el gusto de la madre); pero, también tienen un árbol de carambolo y otros árboles frutales. La familia Popoca, por su parte, siembra un poco de maíz, frijol y calabaza porque no tienen mucho espacio. Los otros hogares tienen situaciones parecidas en tanto que siembran alimentos de consumo propio y algunos para la venta (como la pimienta y el limón), pero tanto la familia Flórez como la Santángel tienen ranchitos propios para eso.

A pesar de que las familias tengan cultivos de subsistencia, todas ellas recurren a la compra en el mercado de Cuetzalan de los domingos para las frutas, verduras y leguminosas. Por lo general, la carne de cerdo y de res la compran en la tienda de Moisés (que se encuentra en la esquina de la calle que va directo a la iglesia), la carne de pollo la adquieren de personas que cuidan a sus gallinas en casas (como doña Chelo) o del puesto que se coloca en los arcos de la presidencia municipal. Las mujeres, como hemos dicho, son quienes se encargan de esto.

Durante mi estancia en el pueblo pude atisbar que muchos de los productos que circulan los trae y los comercia “la cooperativa”. Por ejemplo, el jueves 24 de agosto de 2023 cociné tayoyos con doña Dalia. Ese día, me sorprendí genuinamente cuando terminamos los tayoyos y no eran azules. Le pregunté y me dijo que la masa la había traído de la tortillería, que era blanca. Que para que sean azules el maíz debe ser azul. Al rato, fui a visitar a doña

³¹ La familia Mendoza tiene algunos terrenos pequeños en otras comunidades que, por el momento, no utilizan para nada.

Chelo -ya que es vecina cercana de doña Dalia- y le compartí tayoyos de los que había hecho con doña Dalia. Le comenté que yo pensaba que serían azules porque los que vendían en Cuetzalan eran así, y que me imaginaba que se ponían así por los ingredientes que se añadían a la mezcla. Ella se rio. Añadió que era difícil de conseguir el maíz azul, que la única opción que ella podría darme sería ir a ver si “la cooperativa” estaba abierta para que pudiera comprarlo.

A lo que se refería doña Chelo con “la cooperativa” es la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske*, cooperativa que cobró una importancia no contemplada en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que se habita en Santiago Yancuictlalpan.

Instituciones Involucradas en el Régimen Alimenticio de Santiago Yancuictlalpan.

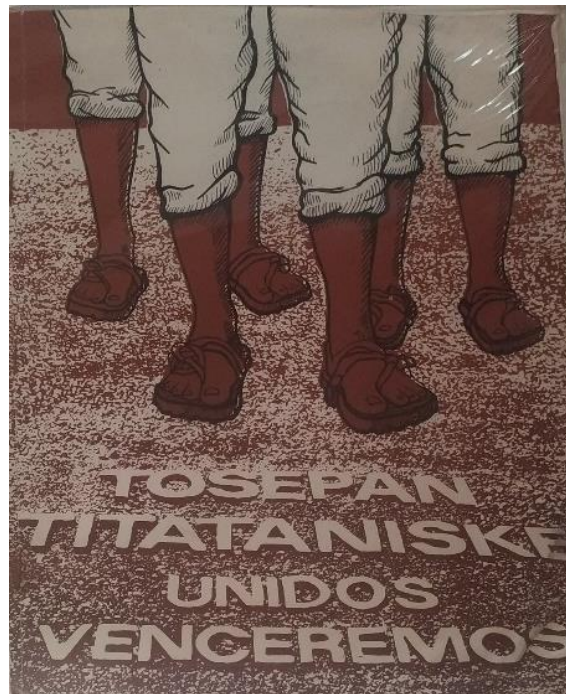
Debido a la afirmación que doña Chelo hizo, aquella en la que involucraba a la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske en la comercialización de alimentos, se hizo mandatorio que me acercara a instituciones de amplio alcance que influían directamente en la producción del alimento en Santiago Yancuictlalpan. En mi investigación, salieron a la luz dos instituciones: la cooperativa y la Secretaría de Bienestar del Gobierno de México a través del Programa “Sembrando Vida”. A continuación, describiremos cada una de estas instituciones para comprender su influencia en el régimen alimenticio.

Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske: tisepanohtokakan itech se yeknemilis.

“Debemos vivir según nuestros principios como pueblo *masewal* para que éstos nos guíen en todo momento hasta lograr que por ellos nos identifiquen en nuestro caminar”
(Códice *Masewal*, 2017, p. 18)

Expresé, ante las personas con las que me relacionaba a diario, mi intención de comprender el funcionamiento de la cooperativa, especialmente, en lo que respectaba a los alimentos. Así, pude conseguir algunas entrevistas³² y material bibliográfico que da sustento a este apartado.

Imagen 11. Portada del libro *Tosepan Titataniske. Unidos Venceremos*



Nota: Fotografía tomada en mi trabajo de campo.

Para comprender el papel que juega la cooperativa en Yancuictlalpan creemos conveniente acercarnos al hecho que dio origen a su formación. Así, que citamos la historia que la propia cooperativa cuenta sobre su creación en el libro *Tosepan Titataniske. Unidos Venceremos*. Este libro fue publicado por la Unidad Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana – UAM. El libro no tiene fecha de publicación o impresión, pero en la guarda

³² Las personas a las que entrevisté fueron a aquellas que habían mencionado algo sobre la cooperativa o tenían algún material gráfico en sus casa que denotaba una afiliación.

frontal tiene una dedicatoria intelegible fechada al 24 de abril de 1997, lo que lo ubica a casi veinte años de la creación de la cooperativa.

En el libro podemos leer³³:

<i>Itecha 1976 itech in xolal de Cuetzalan se kikouaya semi patiyoj taol, et uan tsopelik.</i>	En 1976 en la región de Cuetzalan se compraban muy caros maíz, frijol y azúcar.
<i>Se omen saj chankayetonij kisenkuiaj tein tiktakiltiaj, cafe uan pimienta.</i>	Pocas familias acaparaban nuestro café y pimienta.
<i>Se omen saj mauiltiyaj ika inintekiuj in tetekitilianij.</i>	Unos cuantos abusaban del trabajo de los pobres.
<i>Ika in, kuoujtajtekini, tetekitilianij, nanajmej tein kalijtik tekiti, tepanchiuani uan tokniuani tein kinimpoloo...</i>	Ante esto, campesinos pobres, jornaleros, amas de casa, Albañiles y gente necesitada...
<i>Timonechikojkej itech cooperativas para titakouaskej tepitsin tatsinkistok, se tatakiltis kachi kuali uan miak...</i>	Nos organizamos en cooperativas para comprar más barato, producir más y mejor...
<i>Maj timatikan ika in koyomej, maj kachi kuali se mosempaleui maj se mosepanixpetani...</i>	Acabar con los coyotes, defendernos mejor, educarnos juntos...
<i>Maj se Kitemo Nepaleuil, maj se kieualti miak taman tekit.</i>	Conseguir financiamiento, crear fuentes de trabajo, etc...
(...)	(...)
<i>Para tiktsintokaskej ika chipauak tein toaxka, itech xiuit 1980 timoiykuilojkej ika in tokait "sepantekitini tatakiltianij Tosepan titataniskej".</i>	Para exigir legalmente nuestros derechos, en 1980 nos registramos como cooperativa agropecuaria regional "Tosepan Titataniske"
<i>Tipeujteujkej timonechikoaj: tikselijkej tein touantiskej tokniuani tein se tanemilil saj kipiayaj.</i>	Teniendo como principios básicos: aceptación como socios a gente con intereses comunes.
<i>Taixejekolis uan taixeuilis tonojmaj tejuan saj.</i>	Independencia religiosa y de cualquier política partidista.
<i>Katin eski taneltokalis uan katin eski motataninij ika siujtekit.</i>	Elección de candidatos y nombramiento de nuestros representantes.
<i>Taixtalilis ika tein eski Tayekanani uan tanauatilis de tein techya liliskej kasa.</i>	

³³ Para leer el libro completo ver Anexo 1.

<i>Taxejselolis ika chiualismej tein ixnestok saj tachijchiualis uan tayekkaualis ika totonaltekiuj.</i>	Distribución de labores en comisiones de trabajo y especializadas. Elaboración y aprobación de nuestros programas de trabajo.
<i>Tikchiuaj nechikolis itech toxolaluan kakaxtolika para tikitaskkej teisa tein techpoloa.</i>	Realizamos asambleas comunitarias quincenales para analizar nuestras necesidades. (...)
<i>Ika Tipeujkej tiknamakaj niman kuoujtsapot uan xokot.</i>	Comenzamos a vender directamente mamey y naranja.
<i>Tiknamakatokej tokuoujtakilouj, pimienta uan cafe.</i>	Estamos exportando nuestros productos, pimienta y café.
<i>In tonechikol kiixmattokej totayekankauan uan kipaleuij.</i>	Institucionalmente es reconocida y apoyada nuestra cooperativa. (...)
<i>Tiksentokatij tikpiyatij miak kuejmol pero tikmattokej que tinochin uan tisenyetokej amo akin uelis techtanis.</i>	Seguiremos teniendo muchos problemas pero sabemos que unidos y organizados seremos invencibles.
<i>“Tosepan Titataniskej”</i>	<i>“Tosepan Titataniske”</i>

Si el lector recuerda la información que se dio sobre el asentamiento de Santiago Yancuictlalpan en el capítulo I, entonces, recordará que se señaló que la población indígena había sido desplazada hacia las comunidades de la periferia del pueblo por familias comerciantes españolas e italianas. Este hecho toma importancia porque fue un fenómeno que no sólo pasó en Yancuic, sino que era un procedimiento de acaparamiento de tierras que se extendía a lo largo de la región. Sin la propiedad de las tierras, los indígenas se convirtieron en peones o jornaleros de las familias con grandes extensiones de tierra cultivada de café. La situación generalizada llevó a que se formara la unión de cooperativas.

Ahora, la *Tosepan* ha crecido mucho, “en 1977 éramos unos cuantos, en 2018 tenemos 36 mil socias y socios, agrupados en 430 cooperativas de otras tantas comunidades ubicadas en 29 municipios de la sierra nororiental de Puebla y otros tres de Veracruz” (Unión

de Cooperativas Tosepan y Circo Maya, 2018, p. 47). Pero no sólo ha crecido en afiliados, sino que se ha diversificado en nueve cooperativas y tres asociaciones civiles:

Tabla 1. *Diversificación de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske*

<i>Tosepan Titataniske.</i> Unidos Venceremos.	1977. Se creó para mejorar la producción del café, la pimienta, la milpa y los traspatis.
<i>Maseual Xicaualis.</i> Fuerza Indígena.	1997. Se fundó para tener mejores precios mediante el acopio, la transformación y la comercialización del café, la pimienta y la miel.
<i>Tosepantomin.</i> Dinero de todos.	1998. Da servicios de ahorro, préstamos, seguros de vida, cambio de remesas, pago de teléfono y energía eléctrica.
<i>Yeknemilis.</i> Vida Buena.	2002. Asociación civil que ofrece servicios de asistencia técnica y capacitación a las otras cooperativas.
<i>Kaltaixpetaniloan.</i> La casa donde se abre el espíritu.	2003. Centro de Formación para educar y capacitar a los actuales y futuros cooperativistas. Lo nombran el corazón de la organización.
<i>Tosepan Kali.</i> Nuestra casa.	2004. Ofrece servicios de ecoturismo y hospedaje a cooperativistas y turistas.
<i>Tichanchiuaj.</i> Juntos construimos nuestras casas.	2006. Originada en el Programa de Vivienda Sustentable. Rehabilita o construye hogares dignos, acogedores y sustentables.
<i>Tosepan Kalnemachtiloan.</i> La escuela de todos.	2006. Proyecto educativo que cuenta con preescolar, primaria, secundaria y una escuela de música.
<i>Tosepan Ojtatsentekitinij.</i> Juntos trabajamos el bambú.	2008. Se dedica a la producción, tratamiento y transformación del bambú.
<i>Tosepan Siuamej.</i> Mujeres unidas.	2009. Proyectos productivos de mujeres.
<i>Tosepan Pajti.</i> Salud es vida para todos.	2009. Su objetivo es cuidar la salud.
<i>Tosepan Limakxtux.</i> Nuestro universo.	2012. Radio.

Elaboración propia a partir de la información obtenida del libro: Unión de Cooperativas Tosepan y Circo Maya. (2018).

La importancia tanto de la historia de la *Tosepan*, designación popular a la Unión de Cooperativas en la región, como de sus diversificaciones se encuentra en el objetivo que

persiguen actualmente: *tisepanohtakakan itech se yeknemilis* (caminar juntos en la vida buena). En el Plan de vida que traza la *Tosepan* a causa de la celebración de sus 40 años, el *Códice Masewal*, se entrevistan a ancianos y ancianas *masewal* sobre diferentes cuestiones.

En la parte I (p. 19), le preguntan a un anciano qué es el *yeknemilis*. Él responde:

<p>Itech yin masewal xolalmeh timoyek wikah wan tihsen tekutih timosenpalewiah yewah tech yolchicawah. Noh tik welitah timoh paktiskeh, timoilwitiah wan tikin takachiwah taneltokalis wan ijkon amoh tiyolmowih wan tomosenyolchikawah. Yewah tech chiwah tih tamantikeh ikah oksekin xolalmeh. Nikan taltikpak nochih mohpatatiw wan tewan noh tihmopatatiowih sayoh mah amoh tikelkawakan tomasewalyot ¿Keniw kachikualih tinemiskeh yin xiwmeh tein tipanotokeh XXI, kemeh wehkawtanemilil, kemeh masewalmeh, tein kitakachiwah taltikpak ikah tomasewalnemilis ohkah timokawashkeh mah tech senkwih koyotanemilil?</p>	<p>Somos un pueblo armonioso donde cuidar la vida en comunidad es nuestra principal fuerza. Somos un pueblo alegre, sin miedos y de gran fortaleza espiritual. Eso es lo que nos hace ser <i>masewal</i> y nos hace diferentes. Las cosas cambian y nosotros también, ¿qué significa vivir en el siglo XXI, según el <i>wehkawhtamachilis</i> o costumbre <i>masewal</i>, que rige nuestro caminar en el territorio ancestral <i>masewal: tomasewaltepé</i>, para seguir conduciéndonos hacia nuestra forma de vida <i>keniw</i> <i>tomasewalnemilis</i>, con autonomía y libre determinación?</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

La respuesta del anciano atestigua la base de la *Tosepan*, vivir como *Masewal* en su propio territorio, es decir, cuidar la vida de su comunidad con fuerza. Para construir las líneas

estratégicas del Plan de Vida, la *Tosepan* determina 10 ejes temáticos³⁴ que son la base de la *yeknemilis*, que son, a su vez, las temáticas que trabajan las diferentes diversificaciones. Es el eje 7 el que nos interesa particularmente: soberanía y seguridad alimentaria.

En la descripción de este eje encontramos que la *yeknemilis* contempla nueve características a tomar en cuenta con los programas: derecho a definir y diseñar las políticas para el cuidado, producción, distribución y consumo de sus alimentos; procuración de que los alimentos sean producidos en la región para garantizar una alimentación sana; promoción de estrategias de producción agroecológicas que excluyen los agroquímicos del proceso e integran la diversificación del cultivo por parcela; fortalecer la producción de café y pimienta orgánica para venderlos en mercados de comercio justo; fortalecer la producción de miel, cera, polen y propóleo de sus abejas sin aguijón (*pisilnekme* o abeja melipona); conservar la cultura alimentaria que heredaron de sus abuelas; intercambio de productos de la sierra en tianguis locales y regionales; fomentar el cultivo de alimentos, *Pisilnekme*, plantas medicinales, frutales y ornamentales en el traspatio de las casas; conservar las ferias anuales donde las familias de la región presentan sus platillos e intercambian semillas.

En estas características podemos rastrear dos intereses que se entremezclan: conservar la cultura alimenticia *masewal* que se ha heredado por tradición y fortalecer redes mercantiles de productos locales y agroecológicos (miel, café y pimienta). Estos dos intereses se manifiestan en las dos influencias fuertes que la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske* tiene en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en

³⁴ Derechos territoriales y culturales *masewal – tutunaku*; Identidad cultural y cuidado de nuestras lenguas; Educación identitaria, comunicación y la vida buena (*yeknemilis/xa tlan latamat*); Buen gobierno y gobernanza *masewal*; Autonomía financiera y economía solidaria *yeknemilis*; El cuidado de la tierra y el agua: gestión biocultural del territorio; Soberanía y seguridad alimentaria; Pueblo y entorno sano: la promoción de la salud y alimentación comunitaria; Autonomía energética; Hogar y vivienda digna *masewal*.

Santiago Yancuictlalpan: por un lado, los procesos formativos que financian la conservación de recetas, semillas y alimentos de la región se realizan de manera mensual con los afiliados a la cooperativa. Estas reuniones se llevan a cabo en el salón que está cerca de la entrada del pueblo (ver imagen 6) y allí se dictan diferentes tipos de talleres. Por ejemplo, para signar la participación de la institución en el pueblo, la primera receta que Alba compartió conmigo fue la “pomada para escabiasis o granos (heridas)” que le enseñaron en un taller mensual de la *Tosepan*. Los ingredientes para esta receta son nueve plantas que se consiguen en la región y cera puerca de abeja melipona³⁵.

Imagen 12. Fachada del salón de la Tosepan en Santiago Yancuictlalpan.



(Karol González, 2023)

Por otro lado, el uso del suelo para el cultivo de productos agroecológicos que puedan comercializarse en mercados justos hace que personas afiliadas utilicen sus ranchos o

³⁵ Hierba de cáncer, árnica, balletilla, hierba de golpe, sauco, yodillo, florifundio, albaca, aceite y 100 g Cera puerca (la cera puerca es la cera que, después de castrar la miel de la abeja melipona, se pone a hervir en agua y se cuele en repetidas veces).

traspacios para sembrar productos que puedan comercializarse. Ante la mirada de gestión de empleo esto no tiene ninguna desventaja, sin embargo, el uso del suelo en grandes extensiones para el cultivo hace que la relación con el territorio propio sea más comercial que de auto subsistencia y eso cambia los alimentos que las familias introducen en su dieta.

Programa Sembrando Vida.

“El programa, busca atender dos problemáticas:
la pobreza rural y la degradación ambiental.
De esta manera, sus objetivos son rescatar al campo,
reactivar la economía local y la regeneración
del tejido social en las comunidades”

Secretaría de Bienestar, 2020.

Durante mi estancia de campo vi numerosas campañas informativas sobre el programa *Sembrando Vida*, en algunas ocasiones asistí para comprender mejor por qué estaba teniendo el auge que podía observar. En mis primeras asistencias, y con mi poco o nulo conocimiento sobre los procesos de cultivo, escuchaba una iniciativa que podía beneficiar a la población: financiamiento para un proyecto productivo a mediana o gran escala de productos locales con una buena comercialización.

Imagen 13. Síntesis del programa del Gobierno de México Sembrando Vida



Nota: infografía tomada de la página de la Secretaría del Bienestar (2020).
<https://www.gob.mx/bienestar/acciones-y-programas/programa-sembrando-vida>

Conocí a un par de apicultores y a muchos hombres que trabajaban sus ranchos, procuré acercarme a ellos para preguntarles su opinión sobre el programa. Entrevisté primero a un apicultor, el jueves 17 de agosto de 2023, que es amigo de la familia Santángel, él es cuetzalteca y tiene su producción de miel en los terrenos de su familia. Joel me dijo:

Entrevista a Joel: jueves 17 de agosto de 2023

Yo me metí en el programa porque te dan un buen dinero. Era trabajo estable. Pero ahora creo que no fue una decisión (...) el gobierno te pide resultados marcados por los tiempos institucionales y no permite cambios en la producción, pero no tienen en cuenta las dificultades que el clima de la sierra trae para el cultivo. Hace unos meses perdí más de la mitad de las cajas de abejas por una plaga de hormigas que no pude matar a tiempo. Haz de cuenta que subí a ver las abejas el jueves y cuando regresé

el martes ya se habían ido la mitad de cajas que te digo. Orita estoy endrogado porque no puedo darles lo que me piden.

Uno de los problemas, entonces, que no sólo Joel sino otros hombres también me manifestaron es que “te atas” a los tiempos del gobierno y el cultivo no siempre es estable. En el caso de Joel, él tiene que resolver su situación con el programa. Pero los otros hombres que no entraron al programa mostraron recelo porque muchas de las personas que conocían que ya habían entrado estaban en la misma situación. Alba me dijo sobre el mismo tema “*ese es el problema de atarte al gobierno*”.

Por otro lado, existe una problemática mayor, que en los hombres que trabajan los ranchos en Santiago es muy plausible: se promueve el monocultivo. En una plática con Yahui, hermano menor de Alba, le pregunté la razón por la que no asociaba la producción de pimienta que tiene en el rancho familiar al programa. Tenía dos razones: la primera, el ritmo de trabajo aumentaría para cumplir con la producción solicitada y el trabajo en el rancho para él no es su principal actividad; la segunda, tendría que modificar el cultivo de su terreno para que sólo fuera pimienta. Respecto de la segunda, profundizó afirmando que “*si sólo vendiera pimienta al programa no tendría otras frutas que el rancho nos da (...) sale mejor vender el excedente de cosas que no comemos a los restaurantes del centro de Cuetzalan*”.

Además de estas razones, después de las pláticas con estos hombres, me surgió otra inquietud que les comenté, a saber, que la transformación del uso del suelo a monocultivos fuera desplazando paulatinamente otros cultivos que no son comercialmente rentables. Esta situación fue constantemente relatada cuando, sobre todo, ancianos y ancianas me hablaban sobre el auge del café. Doña Ofelia manifestó en alguna plática que antes, cuando ella era niña, el mamey y el mango se caían al piso y se echaban a perder de tanto que había; pero



que desde que se empezó a vender bien el café, la pimienta y el limón muchas personas habían quitado de sus terrenos los árboles frutales para sembrar estas especies.

En resumen, el programa de *Sembrando Vida* se expone como una salida a la pobreza y la regeneración ambiental en las regiones rurales; pero, al menos en Santiago, las reservas por sus consecuencias son apabullantes.

Preparación del alimento en Santiago Yancuictlalpan

Se encontraron puntos comunes que comparten todos los hogares en los que se trabajó en cuatro elementos del proceso de preparación de los alimentos: ingredientes, herramientas, técnicas y procesos de preparación. Estos elementos, al igual que las características de la producción, están sumergidos en la dimensión espiritual y de la riqueza de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan.

Estos puntos comunes fueron construidos a partir de la sistematización de veinticinco (25) recetas diferentes de platillos de comida cotidiana que cociné con las mujeres en el pueblo³⁶. Muchos de ellos, los preparamos con diferentes mujeres pero incluí sólo una entrada a la sistematización.

Ingredientes.

Los ingredientes fueron seleccionados por la frecuencia de uso en los hogares a partir de la sistematización de las recetas. La información se presenta en la siguiente tabla:

³⁶ Para ver el listado de recetas sistematizadas revisar el Anexo 2.

Tabla 2. *Ingredientes con más frecuencia de uso*

Ingredientes	Comida
Maíz	Tortilla - Atole
Cerdo o Pollo	Guisado de alguna salsa con la carne
Jitomate	Insumo salsa
Chile*	Insumo salsa o solo para comer a mordidas
Ajonjolí	Base de <i>Pipian</i> **
Frijoles	Frijoles caldosos o refritos que acompañan todas las comidas
Manteca de cerdo	Insumo para freír más frecuente
Aceite	Insumo para freír menos frecuente
Café	Bebida

*Los chiles más consumidos en la región son el chile ancho (chile base del mole), chile verde (también conocido como serrano) y el chile seco (también conocido como chipotle o *chilpochtli*-por su nombre en náhuatl que significa chile ahumado).

**El *Pipián* es un platillo frecuentemente consumido en la población de Santiago Yancuictlalpan en su comida cotidiana. Es, esencialmente, una salsa de ajonjolí tostado, chile verde y agua. Sin embargo, no es el único platillo en el que se ocupa el ajonjolí; todo lo contrario, el ajonjolí es un ingrediente que se consume casi a diario en diferentes presentaciones.

Fuente: Elaboración propia a partir de la información recolectada en el trabajo de campo.

Además de los alimentos más consumidos, hay una característica común en la selección de los ingredientes para utilizar en los platillos: la calidad. Con esto me refiero a que los grupos domésticos, los compadres y los vecinos se aseguran de que sus alimentos tengan una buena calidad para que el platillo dote de fuerza a los comensales (profundizaremos esta relación en el apartado de *Intencionalidad de la alimentación en Santiago Yancuictlalpan*). Puede entenderse por “buena calidad” a los alimentos que estén “frescos”, es decir, que no haya pasado tanto tiempo desde su producción hasta su consumo. Pero también, se considera un

buen alimento a aquellos que cumplen la característica que noté mientras cocinaba Dulce de Calabaza Madura con doña Dalia, pero que reafirmé con todas las otras familias.

Imagen 14. *Calabaza madura o Calabaza de Castilla*



(Karol González, 2023)

Desde días anteriores a la preparación, doña Dalia me encargó comprar la calabaza para la receta. El día de mercado en la cabecera municipal de Cuetzalan es el domingo y por compromisos que había adquirido desde antes no pude asistir para comprar las calabazas. Sin embargo, en la mañana en que nos citamos para cocinar yo me dirigí a la tienda del pueblo de su yerno, que está cerca a su casa, y compré 1 kg de calabazas. El tendero, a quien ya conocía por el tiempo que llevaba allí y que, además, sabía que cocinaba con su suegra recurrentemente, me preguntó qué cocinaríamos ese día, a lo que yo le respondí que dulce de calabaza. Él se rio discretamente y me dijo que el dulce de calabaza no se preparaba con las calabazas que yo estaba comprando. Me invitó a salir de la tienda y me enseñó una planta

trepadora, enredadera, en un terreno vacío que está junto a su tienda y me dijo que el fruto de esa planta es la calabaza para el dulce. Que las calabacitas que yo estaba comprando nacían de un arbusto y esas se comen sólo en salado. A pesar del evidente error que había cometido compré las calabacitas y fui a casa de doña Dalia. Cuando saqué mis calabacitas ella y su esposo, don Benigno, también se rieron del error. Ese día preparamos calabacitas saladas y pospusimos el dulce de calabaza. doña Dalia se ofreció a encontrar la calabaza para estar segura de que compraría la adecuada, pero añadió, “*está mejor que no la trajeras del mercado, mejor se la compro a Moisés que tiene en su rancho*”³⁷.

Imagen 15. Totalidad de ingredientes del Dulce de calabaza madura en la olla



(Karol González, 2023)

³⁷ Parte de esta experiencia se resuelve hacia un camino en el que no deseo profundizar ahorita mismo, pero que será importante en el capítulo cuatro. Por lo tanto, la dejaré escrita aquí para que se lea con continuidad y la abordaremos más adelante: Cuando llegó el día de la preparación, ahora sí, doña Dalia me enseñó la calabaza y sonreí con alegría, pues, rápidamente comprendí cuál había sido el error. Le dije -para dar a entender el motivo de mi risa-: “Eso es una ahuyama, no una calabaza”. Y continúe explicando que en el lugar en el que crecí a eso que estábamos viendo se le llamaba ahuyama y era una verdura que se comía en salado. Y que yo sólo conocía un tipo de calabaza. Desde entonces, en el pueblo me reconocen por ser “*la joven que quería hacer dulce de calabaza con calabacitas*” o “*la de las calabazas*”.

Cuando llegó el día de la preparación, como es costumbre de doña Dalia, dispusimos todos los ingredientes sobre la barra. Frente a nosotras estaban la calabaza de castilla, guayabas, cáscaras de naranja, piezas de piloncillo, clavo y canela. Me pidió que lavara con agua y jabón las guayabas mientras ella abría a machetazos la calabaza. Seguimos todos los pasos de su receta. Al terminar de agregar los ingredientes a la olla sólo queda esperar, por lo que fue oportuno para mí preguntarle por qué no había lavado la calabaza con agua y jabón como lo hacíamos con la mayoría de los ingredientes que utilizábamos en las preparaciones. Me dijo:

Fragmento de plática grabada el lunes 26 de septiembre de 2023.

“sólo necesitamos lavar con agua y jabón cuando lo compramos en la tienda o en el mercado, porque no sabemos que traen y hay que sacarles lo sucio. Pero yo conozco a mi compadre Moisés y trabaja bien en su rancho. Es como si la trajéramos de nuestro rancho, ahí sólo le pasaría agua para sacarle la tierrilla. Así le hice en la mañana a la que me trajo Moisés, para apurarle”

१९

A partir de que doña Dalia me dijo esto, revisé mis notas en el recetario que llevaba para ver si este gesto se repetía. Para mi sorpresa, había pasado por alto que muchas veces había sucedido con otras mujeres y con doña Dalia misma. Por ejemplo, en alguna ocasión, mientras cocinábamos huevitos en salsa roja, platicaba con doña Uri (diminutivo de Urania) y otros familiares que estaban presentes en la casa donde me hospedaba sobre si era mejor la manteca de cerdo o el aceite; entre muchos argumentos de ida y vuelta, doña Uri dio uno fulminante: “yo no sé de dónde viene el aceite. En cambio, yo veo al puerco. Lo alimento, le hablo, lo quiero. Yo sé que es bueno porque yo lo he cuidado”.

Se considera, entonces, un buen alimento a aquel en el que se conoce el proceso por el cuál fue producido y cumple con los criterios sociales de cuidado.

Herramientas.

Las herramientas más utilizadas en las preparaciones de los platillos se relacionan directamente con seis funciones básicas que se realizan en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan. La información se presenta en la siguiente tabla.

Tabla 3. *Herramientas con más frecuencia de uso*

Función	Herramienta
Moler	Metate
	Licuada
	“Multipractic”*
	Molino industrial **
Hacer tortillas	Manos
	Tortillerías industriales***
Cocción - calor	Estufa de gas
	Fogón de leña
	Microondas
	Cafetera
Cocción - contenedor	Cazuelas de barro
	Ollas de aluminio
	Sartenes de teflón
Revolver	Cucharones de aluminio
	Palas de madera
Colar	Coladores de plástico
	Coladores de metal

*Licuadora de inmersión.

**Establecimientos que brindan el servicio a cambio del pago por kilo

*** Establecimientos que venden tortilla hecha

Fuente: Elaboración propia a partir de la información recolectada en el trabajo de campo.

Además de esta información, es importante resaltar que cada una de las mujeres tiene herramientas de único uso para una actividad particular, es decir, aunque puedan usarse con otros propósitos ellas -o desde tiempo antes sus bisabuelas, abuelas o madres- han decidido que sólo se utilizaran para una actividad. Las razones por las que deciden el uso son variadas. Algunas de ellas son por pertinencia de cocción (como las cazuelas de barro para freír el mole, pues evitan que se queme o se pegue), practicidad (como la licuadora para moler que ahorra el tiempo y esfuerzo del metate), tradición (como la jarra de barro en casa de Alba que usan para hervir el agua) y lazos afectivos específicos (como la escobilla que usa doña Dalia para encalar el comal que ya está gastada, pero la sigue usando porque se la regaló una sobrina que hace mucho tiempo no ve). Cuando digo lazos afectivos específicos no quiero obviar el hecho de que existen vínculos afectivos a sus herramientas de diferentes tipos, sino que quiero puntualizar que ciertas herramientas no son sustituidas por el lazo afectivo específico. Por ejemplo, doña Dalia tiene un multipractic que le regaló su hija para que no batallara moliendo. Existe un vínculo afectivo al multipractic, pero en algunas ocasiones doña Dalia prefiere usar la licuadora o mandar las preparaciones al molino.

Técnicas.

Las técnicas para transformar los insumos en alimentos son cuatro: freír, tostar, moler y hervir.

Procesos de preparación.

Los procesos de preparación se refieren a los procedimientos detallados, a sus reglas específicas, los momentos del día de hacerlo, entre otros. En este punto difieren entre hogares familiares de manera considerable. Aún así, se han rastreado cinco características comunes en todas las familias con las que trabajé durante mi trabajo de campo.

Primero, todas hacen elecciones sobre los buenos ingredientes para incorporarlos a sus platillos. Segundo, las reglas específicas que siguen (herramientas, pasos, tipo de fogón, tiempos de cocción) están ligadas a las recetas que cada una tiene que, por lo general, se las han enseñado sus abuelas, suegras o madres. Tercero, todas a su manera, es decir, dependiendo de qué preferencia religiosa tienen, encomiendan las preparaciones antes de iniciarlas a algún santo.

Imagen 16. *Elementos en la cocina de Doña Ofelia para cocinar tortillas a mano*



(Karol González, 2023)

Cuarto, todas las mujeres son rigurosas al seguir la receta porque lo ligan al sabor de su casa. Esto es importante, porque aunque muchas de ellas preparan los mismos platillos su sabor cambia y procuran con ahínco mantener el sabor propio de su casa. Cinco, todas las características anteriores se vuelven más rigurosas cuando la preparación está haciéndose por un evento ceremonial importante que involucra a sus familiares, vecinos, amigos o personas



cercanas que vienen de fuera. Algunos de estos eventos en los que pude participar fueron cumpleaños, fiesta patronal, velorios y el día de Todos los Santos.

En la imagen 10 podemos observar la preparación de tortillas azules hechas a mano que acompañaron el mole de Alba. Ese día toda su familia se reunía en casa porque empezaba la fiesta patronal del pueblo. Hijos, hijas, hermanas, compadres, primos, todos iban a llegar a comer. Desde días atrás, Alba me había invitado a comer con ellos. Así que me ofrecí a ayudarle en lo que necesitara, y me pidió que la acompañara a llevar el maíz azul nixtamalizado al molino. Le pregunté por qué era maíz azul ahora y no blanco como en otras ocasiones, me dijo que *“era mejor comer mole así”*. Además, hay tres elementos en la fotografía que son importantes: el cuenco donde se colocan las tortillas que ya están listas, el soporte de metal donde está puesto el comal y la jarra de barro que está justo detrás del comal (que se usa en casa de Alba desde que su bisabuela estaba viva). Todas estas herramientas de cocina han sido heredadas por generaciones en la familia Santángel y se utilizan con un único propósito, a saber, depositar las tortillas, soportar el comal y hervir agua -respectivamente. Finalmente, cuando Alba puso a cocinar la primera tortilla sobre el comal cerró los ojos y pronunció en un tono medio *“en el nombre de Dios”*.

Formas de consumo en Santiago Yancuictlalpan

Se rastrearon tres características importantes en el consumo de alimentos de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan: la primera, la mujer encargada de preparar los alimentos llama a los demás comensales a la mesa y sirve los platos cuando ya están presentes, pues es necesario que el alimento esté caliente cuando se le vaya a comer. La segunda, las mujeres encargadas de la cocina se sirven de últimas y se sientan en un lugar de la mesa que les permita moverse continuamente a la cocina porque deben proporcionar las tortillas calientes a los comensales durante todo el momento del consumo. La tercera, los

elementos necesarios para adecuar la mesa para el momento del consumo son servilleta de tela (para guardar el calor de las tortillas que salen del comal), vasos para el agua de sabor y salsa (chile con jitomate y ajo). No se requieren de manera obligatoria los cubiertos ni las servilletas de papel porque los comensales usan la tortilla para llevar el alimento del plato a la boca, y para limpiarse las manos y los labios si es necesario.

Intencionalidad de la alimentación en Santiago Yancuictlalpan

Antes de ir a trabajo de campo, realicé un protocolo donde organizaba mi investigación. Parte de este fue buscar antecedentes de investigaciones que tuvieran el mismo tema que estaba interesada en investigar, entre un universo absorbente de literatura encontré las investigaciones de antropología de la alimentación que Catherine Good y Yuribia Velázquez han realizado en poblaciones indígenas nahuas. Good ha trabajado en el Estado de Guerrero; Velázquez, por su parte, trabajó en la Sierra Norte de Puebla. Aunque sus locaciones son distintas, sus hallazgos son concordantes, así que decidí informarme sobre el tipo de población con la que iba a trabajar a partir de sus investigaciones³⁸.

Partiendo desde el tema de esta investigación que es la alimentación cotidiana en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, me dirigí, entonces, ya no sólo a comprender cómo funcionaba el régimen alimenticio, sino que problematicé el propósito analítico de la investigación en el papel que juega un régimen alimenticio singular -que ha sido producido históricamente por una forma-de-vida singular- en la reproducción social de la forma-de-vida que lo habita.

³⁸ Debo resaltar el hecho de que mi investigación sobre el tipo de población con el que iba a trabajar fue hecha con precaución de no convertir la información aprendida en un modelo de vida que tendría que encontrar. Es decir, intenté nutrirme de experiencias previas para guiar mi investigación, pero me alejé de la tendencia de crear un prototipo de relación social y de persona que debieran ser los nahuas. Sin embargo, durante el transcurso de mi trabajo de campo agradecí haberme acercado a los trabajos de Yuribia Velázquez y Catherine Good con rigurosidad, pues, me aclararon muchos de los fenómenos que no lograba entender.

Yuribia Velázquez (2011, p. 229) ha demostrado “que existe un nexo entre la comida y la trasmisión de referentes específicos que coadyuvan a la reproducción cultural de un grupo” a partir de la exploración de algunos conceptos y significados que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla vinculan a la comida. En su investigación, Velázquez liga la obtención de energía vital (*chicahualiztli*) de los alimentos a que los miembros de la unidad familiar hagan adecuadamente el trabajo (*tequitl*) que les corresponde con base en la reciprocidad: el hombre obtiene el alimento básico con su trabajo en la milpa, el maíz; la mujer cuida del huerto, de los animales y prepara los alimentos; y los hijos son progresivamente incluidos en los trabajos de acuerdo con una división sexual del trabajo. Es justamente en la inclusión progresiva de los hijos al trabajo que los provee alimenticiamente donde se puede rastrear la reproducción cultural.

Respecto a la relación entre la alimentación y la reproducción social en el nivel de significación interno en un grupo nahua, es decir, “las asociaciones específicas -incluidas las afectivas- que generan e interiorizan los actores en el interior de las comunidades mediante las actividades de la vida diaria, con base en su experiencia histórica” (Velázquez, 2011, p. 230), existen tres características que son primordiales en el análisis: primero, el acto de comer “genera un sentido de obligación mutua que se expresa en el trabajo *que se da a otros y que se recibe de otros*” (Velázquez, 2011, p. 241), y en éste no sólo se intercambian bienes, sino también emociones y sentimientos. Segundo, este intercambio se produce principalmente en los grupos domésticos. Tercero, estos grupos prevén la calidad de los alimentos para asegurar la obtención de lo que Yuribia encuentra como el *chicahualiztli* -como ya lo vimos.

Ante la necesidad de encontrar la relación de la alimentación cotidiana con la reproducción de la forma-de-vida que las personas habitan en Santiago Yancuictlalpan indagué en repetidas ocasiones sobre el *chicahualiztli* (fuerza vital). Sin embargo, no logré

encontrar referencia alguna que me indicara que el *chicahualiztli* tenía una dimensión más allá de la fuerza material. De todas las familias con las que trabajé, pensé que quienes podrían guiarme -ante los fallidos intentos con las otras familias- eran los integrantes de la familia Popoca. En especial, los abuelos, doña Chelo y don Chucho, quienes son *macewal*. Preparé distintos escenarios discursivos que pudiera propiciar para sacar a la luz la plática sobre el *chicahualiztli*, en uno de ellos, doña Chelo me dijo que ella preparaba la comida de la casa “*para que todos pudieran hacer sus actividades de trabajo*”. No perdí la oportunidad, dada la clara relación que tenía en mente por los trabajos de Velázquez, de preguntarles si se refería a nutrir con comida algo que había oído nombrar, el *chicahualiztli*. Ella me respondió que no. Don Chucho me dijo “*el chicahualiztli es esto, la fuerza*” mientras se agarraba los músculos envejecidos de los brazos.

En ese momento pensé que lo que Velázquez señalaba no estaba presente en la población de Santiago Yancuictlalpan. Sin embargo, con las repetidas revisiones al diario de campo y las entrevistas, pude notar que la relación estaba presente en otros términos, pues, era enunciada de maneras distintas. En la misma temporada en la que pregunté a la familia Popoca por el *chicahualiztli*, indagué con doña Dalia lo que significaba para ella estar a cargo de la alimentación del hogar. Con un tono nostálgico me dijo: “*(...) no puedo morirme antes que mi viejo porque quién le va a cocinar, quién lo va a cuidar. Sólo nos tenemos a nosotros. Gaby ya está casada y tiene un hijo, no tiene tiempo para cuidar por completo a su papá (...)*”. En ese momento, don Benigno, quien había estado escuchando la conversación desde la mesa del comedor le dijo a doña Dalia: “*si yo me muero primero quién te va a cuidar a tí*”. Por otro lado, doña Eulalia me dijo, desde mis primeras visitas, que ella le había insistido a su hija que aprendiera a cocinar -así no le gustara- porque debía cuidar a su marido cuando se casara.

Ahora, el asunto se ha saldado. La relación de interdependencia social se expresa en el acto de comer cuando se intercambia trabajo -se da a otros y se recibe de otros- para otorgar cuidado. Se da fuerza por medio del trabajo. El trabajo que nombramos, la comida, está dotado de emociones y afectos, amor y respeto por el otro; de esta manera, el cuidado (la fuerza) que se da involucra a todas las dimensiones de la forma-de-vida: la alimentación cotidiana cuida al otro para que viva. Lo cuida desde su ontología singular, con las decisiones correctas sobre la alimentación que se ofrecen y, sobre todo, la vida que cuida no es *la vida* meramente biológica, sino la forma-de-vida.

Capítulo IV – La ritualidad en la alimentación cotidiana de la forma-de-vida que las personas experimentan en Santiago Yancuictlalpan. Tensión entre la tradición y el cambio

Este capítulo está conformado por dos grandes apartados. Dado que el capítulo anterior se ha centrado en caracterizar el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, sin prestar demasiada atención a los cambios que se aprecian tomando como punto de partida la tradición *macewal*, este capítulo inicia con una reflexión sobre la tensión entre estabilidad y cambio que se puede apreciar en dicho régimen alimenticio.

Si consideramos, como hemos insistido desde el segundo capítulo, que no podemos abordar la caracterización de una forma-de-vida sin considerar las interacciones que han tenido con otras históricamente, especialmente con la forma-de-vida estatal, presuponemos que existen cambios en muchas dimensiones del régimen alimenticio en la actualidad. Sin embargo, como me lo ha demostrado el trabajo de campo, no es posible ni deseable pensar que una forma-de-vida desaparezca por completo de la existencia. Es por ello, que la segunda parte del capítulo rastrea y describe el dispositivo que permite la reproducción sociocultural del régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan.

Estabilidad y cambio en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan

Evité, en el transcurso de las últimas veinticuatro páginas, hacer énfasis en una tensión que se expresó con claridad durante el trabajo de campo: la irresoluble tensión entre la estabilidad

de la tradición en la alimentación cotidiana de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan y los cambios que se manifestaron en el trabajo de campo.

Imagen 17. *Cocina de la Familia Mendoza: vivencia cotidiana de la tensión entre estabilidad y cambio*



(Karol González, 2023)

Para profundizar en esta tensión es necesario recordar las dos aclaraciones que hicimos en el apartado de la experiencia de la *comunidad*: primera, describir a una forma-de-vida desde sus propios determinismos significantes no implica, de ninguna manera, obviar el hecho de que una forma-de-vida se constituye en la ineludible relación con otras formas-de-vida. Segunda, en el devenir histórico ha habido una forma-de-vida que ha procurado por todos los medios presentarse como la única vida posible, a saber, la del Estado Moderno. Dicha forma-de-vida, entonces, es la vía primaria de interrelación de las otras formas-de-vida y, en su encuentro, se evidencia una asimetría de poder.

El escenario se complejiza cuando nos acercamos a la interrelación de la forma-de-vida que los santiagueños habitan y la forma-de-vida estatal desde la cosmopolítica. Pues, se

hace énfasis en que dichas formas-de-vida son sustancialmente distintas en términos ontológicos. Pero además, en que la tendencia se instaura en que la política razonable juegue en favor de conjurar todo lo que sea posible de la forma-de-vida que los santiagueños habitan para incorporarla a su orden.

A pesar de la aparente complejización en la que estamos envueltos, se hace necesario vislumbrar lo que el encuentro de ambas formas-de-vida han causado entre ellas en función de la reproducción cultural. Para tal propósito, recordamos que Velázquez (2011) establece la relación entre la alimentación y la reproducción social en el nivel de significación interno en un grupo nahua. Sin embargo, Sidney Mintz (2003) ha contribuido en la comprensión de la significación de las prácticas de grupos sociales insistiendo en relacionar dichos significados internos con los externos, a saber, la significación social en un nivel amplio que trasciende a las comunidades locales y que es proyectada por quienes integran y administran las instituciones económicas y políticas que intervienen en una comunidad particular.

Atendiendo el llamado de Mintz, rastreamos tres tipos de instituciones externas que coexisten con la forma-de-vida que las personas en Santiago Yancuictlalpan habitan: secretarías de gobierno, asociaciones de partidos con instituciones económicas y elementos de control del orden.

Por un lado, las secretarías de gobierno proyectan dos tipos de narrativas sobre la región que atraviesan la forma-de-vida santiagueña. La primera está asociada a la incorporación de Cuetzalan al Programa Pueblos Mágicos en el 2002. Este programa tiene la intención de trazar rutas turísticas en lugares que “tienen atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales” (Secretaria de Turismo, 2016), para contribuir a la revaloración de algunas poblaciones del país que hacen parte de la nación mexicana y que se

constituyen como “alternativas frescas y diferentes para los visitantes nacionales y extranjeros” (Secretaría de Turismo, 2016). El programa aporta, en simultáneo al crecimiento del turismo y los derivados en la regulación económica de zona, un presupuesto mandatoriamente vinculado a la seguridad y obras públicas que optimicen las condiciones por las cuales se le ha dado el nombramiento al pueblo.

Por supuesto, sería imposible pensar, bajo el horizonte de sentido que hemos construido a lo largo de la tesis, “que la gestión que se menciona es sólo en el plano material -como educación, salud, vivienda-; es, también, en el plano significativo que guía la acción material. Es más bien una simultaneidad constante” (González, 2023, p. 25). A la vez que el programa atrae turistas que consumen en Cuetzalan una serie variada de servicios, articula la forma-de-vida cuetzalteca a una vida culturalmente pintoresca que es necesario visitar. Así, se ha aceptado -no sin resistencias- tanto que la infraestructura cambie para alojar cómodamente a los turistas que recibe como que son una cultura que ve el mundo distinto y es necesario ver. En el caso particular de Cuetzalan,

hizo que aparecieran cajeros automáticos (Citibanamex y BBVA), la mayoría de casas del centro de la cabecera municipal se transformaron de casas-habitación a hoteles o productoras de algún tipo de servicio de ocio, los empleos más ofertados para jóvenes son de guía de turista, se puso el Banco Azteca -que además de sus propias actividades como banco, tiene un convenio con el Gobierno Nacional para ser el banco que otorga los apoyos económicos tanto a adultos mayores como a jóvenes preparatorianos-, y también, se construyó la tienda departamental de Coppel que es hasta el momento la primera y única tienda de ese tipo. (González, 2023, p. 26)

Por otro lado, las secretarías de gobierno han ligado la transformación infraestructural y el incremento del turismo a un beneficio social de la población, al progreso social que requieren

los habitantes de los Pueblos Mágicos. Más aún, se han justificado los cambios que provoca la inserción al Programa Pueblos Mágicos en la vida cotidiana de los habitantes con el argumento del Secretario de Turismo Miguel Torruco Marqués en el cual se acepta que “fortalecer el turismo va de la mano del bienestar de la población — el turismo [es] una herramienta de integración y reconciliación social” (Secretaría de Turismo, s.f., p. 18). Sin embargo, a lo largo de todo el documento que contiene el Programa Sectorial derivado del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024³⁹ que realizó la Secretaría de turismo no se explicitan los procedimientos mediante los cuales se va a beneficiar la población del Pueblo Mágico, con excepción de los económicos. Además, no realizan menciones claras sobre qué proceso se está reconciliando, entre quiénes y cuáles son las áreas de integración social que se busca atender.

Esto toma importancia en el momento en el que se extiende una narrativa del progreso social con la pertenencia al Programa de Pueblos Mágicos que legitima todos los cambios que se realizan en las regiones para atender la actividad turística. Existe, pues, una contradicción en el propio planteamiento del Programa que genera conflictos irresolubles para la población: se quiere exaltar la tradición local propia, la *magia* del lugar; pero, se requiere hacer un sinnúmero de modificaciones a la vida local propia para que los turistas accedan.

Una vez más, la perspectiva de las formas-de-vida en constante encuentro con otras en el terreno de la cosmopolítica nos ofrece un asidero de respuestas, pues, si contemplamos que la forma-de-vida que ha logrado históricamente posicionarse como la única (la forma-de-vida estatal) utiliza todas sus redes para mantenerse a sí misma, entenderemos que la

³⁹ El documento que se revisó para esta investigación es el Programa Sectorial derivado del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 realizado por la Secretaría de Turismo que publicó el Diario Oficial de la Federación en su página web. Si quiere consultarse, visitar el siguiente link:
https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5596145&fecha=03%2F07%2F2020#gsc.tab=0

asombrosa inyección de dinero al Programa Pueblos Mágicos no está sustentada en el beneficio para la población cuetzalteca, sino que, por el contrario, se relaciona con el Plan Nacional de Desarrollo. En particular, con el numeral 3: Economía del PND,

que tiene por objeto, entre otros, detonar el crecimiento, alentar la inversión privada e impulsar la reactivación económica, el mercado interno y el empleo en el país (...)

Los Pueblos Mágicos se convierten en el pilar más importante de la estrategia nacional de impulso turístico (Secretaría de turismo, s.f., p. 11).

Así, podemos comprender de una manera más clara la contradicción que se gesta: el Programa está más interesado en contribuir a la economía nacional que al beneficio local. Incluso, si eso implica destruir la vida que hasta antes de participar en el programa allí se habitaba. Al respecto, recordamos la entrevista que tuvimos con Uma, hijo de doña Uri; la plática fue diseñada para indagar en las principales actividades económicas que Cuetzalan tenía.

Entrevista a Uma: sábado 26 de agosto de 2023

Antes era el café ya hace mucho que no. Después de las heladas que hubo a finales de los 80 el precio cayó y ya no se recuperó. Se sigue vendiendo café y también pimienta, y la miel deja, bueno (...) Ahorita es el turismo, todo Cuetzalan vive para el turismo (...) Por eso no me gusta ir a Cuetzalan, porque todo lo vendieron para los de afuera, nuestra vida está en las comunidades. Allá ya todo son hoteles y tiendas, y las danzas son para sacar dinero.

Uma comparte esta visión de la vida en Cuetzalan con muchas otras personas que habitan en las comunidades. Nos permite, pues, acercarnos a una consecuencia de la participación municipal en el Programa en Pueblos Mágicos: la vida cotidiana local se difumina para

introducir tanto infraestructura como servicios que atraigan a los turistas, entonces, el progreso social que promete el Programa Pueblos Mágicos no protege la forma-de-vida local, más bien, la conjura.

El caso de los grupos partidistas asociados a instituciones económicas agrega otra característica de significado sobre la forma-de-vida de los santiagueños. Esta relación se ve producida, a partir de la narrativa cultural sobre la forma-de-vida cuetzalteca que la produce como atractiva para el turismo, a saber, se requería la introducción de una tienda departamental en el municipio. En el primer capítulo “Hermanos unidos por la defensa del territorio” del libro *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*, hay un apartado que se titula: “Amenazas externas”. En él se explican las amenazas externas que ha enfrentado la organización. Entre aquellas asociadas al turismo se mencionan dos sectores de interés de inversión. El primero surge en 2008, con el señalamiento de que poderosos empresarios turísticos habían fijado su vista en paisajes, bosque y aguas de la Sierra Nororiental de Puebla “con el fin de crear una *Escuela para turismo de alta calidad*, manejada por Universidad Anáhuac” (Unión de cooperativas Tosepan y Circo Maya, 2018, p. 16). El segundo sector de interés fue la instalación de la empresa *Walmart* en Cuetzalan, situación que causaría la ruina de comerciantes pequeños en la cabecera municipal (como ocurrió en Zacapoaxtla). No sólo influiría en la comercialización de productos, sino que para poner en marcha la tienda se necesitaba suficiente luz para abastecerla, luz que producirían desde la pretendida construcción de la Hidroeléctrica Puebla I sobre el río Ajajalpan. La propuesta de hidroeléctrica “afectaría municipios *tutunakus*, como San Felipe Tepatlán, Ahuacatlán y Tlapacoya” (Unión de cooperativas Tosepan y Circo Maya, 2018, p. 16).

Para la fortuna del municipio la empresa *Walmart* no logró instalar la tienda que quería. Sin embargo, y aquí es donde surge la asociación con el partidismo político, en los

años 2015 y 2016 se hicieron abundantes y reiteradas denuncias contra el entonces presidente municipal porque sin previo aviso a la población abrió una tienda departamental de Coppel en la calle principal del Pueblo. No es de nuestro interés sumergirnos en las causas de esta apertura, más bien, en las consecuencias que trajo para la forma-de-vida cuetzalteca. En efecto, el comercio local se vio afectado. Pero resultan de mayor interés otras consecuencias: se digitalizó e interconectó la población en las zonas más alejadas de la cabecera municipal, se instaló la banca de Coppel y se introdujeron de manera aceptable el uso de herramientas tecnológicas en la cocina.

Por un lado, la iniciativa privada logró introducir a las poblaciones indígenas en una ontología en la cual la deuda económica es un estado de existencia. Lo logró mediante el acceso al consumo “*a pagos chiquitos*” que ofrece la banca de Coppel. Esta situación permitió, en gran medida, que se digitalizara una gran cantidad de la población del municipio de Cuetzalan. No sólo jóvenes y niños sino también adultos mayores. Hay una amplia gama de consecuencias que la digitalización trajo para esta población, pero en este caso, nos interesa resaltar dos. La primera, es que modificó el ritmo y lenguaje de la comunicación. Se debe recordar que el náhuat es un idioma principalmente oral, aunque haya proyectos de revitalización de lengua en la región que le apuesten también a la escritura. Pero, con la digitalización la escritura ha ganado mucho protagonismo en la comunicación. Además, el ritmo propio de la comunicación se ha acelerado. La segunda, la posibilidad del acceso no sólo a teléfonos celulares sino a planes de datos de internet constante ha expandido el horizonte de proyección identitaria de la población mediante el acceso a contenido digital. No es tema de esta tesis escudriñar en los efectos que el consumo de redes sociales tiene en la significación de la vida de las personas; sin embargo, es pertinente que apuntalemos el hecho de que el consumo de música que se gesta en un contexto distinto al de la Sierra, pero

que además se populariza estandarizadamente en “la sociedad mexicana” trae consecuencias en los ideales sociales de los jóvenes que la consumen. Específicamente, el consumo de la banda y el narcocorrido ha aumentado.

Finalmente, de una manera más explícita, la apertura del Coppel posibilitó el cambio de herramientas en la preparación de los alimentos que hacen las mujeres.

Imagen 18. *Multipractic de Doña Dalia.*



(Karol González, 2023)

El caso que más llamó mi atención fue el de doña Dalia moliendo el mole con un multipractic (licuadora de inmersión) en vez del metate. La razón por la que llamó mi atención es que el mole es un platillo para el cual se tienen muchas reglas y, por lo general, se le ve como un platillo festivo (puede celebrarse desde una fiesta patronal hasta el cumpleaños de un ser querido), por lo que esperaba que utilizaran herramientas propias de su tradición culinaria como lo había hecho en distintas ocasiones con otras mujeres. Pero también está el constante uso de la licuadora y la cafetera como herramientas de cocina fundamentales en el régimen alimenticio cotidiano de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago

Yancuictlalpan. La proliferación de estas herramientas, también, se ha dado con la facilidad con la que se puede acceder a ellas en el Coppel de la cabecera municipal.

Finalmente, la última proyección que significa externamente la acción nahua es la constante producción de la imagen de que Cuetzalan necesita control policial para mantener el orden. En la misma oración se encuentra implícita la triquiñuela: el orden es *su orden*. Esto no significa que, en efecto, para la época en la que la Guardia Civil se instaló en Cuetzalan (2018) no hubiera incrementos de robos, asesinatos y desapariciones; pero, cuando es enunciado como un hecho pasa desapercibido que ese incremento violento es consecuencia del *mismo orden*. Por lo que la población está siendo constantemente asediada con presencia de militares altamente armados que no dan explicaciones sobre su presencia. A primera vista, pareciera que esta proyección sobre la población macewal no tiene un vínculo importante con la forma-de-vida de las personas que la habitan en Santiago Yancuictlalpan. Sin embargo, una noche durante el trayecto de regreso a casa me detuvieron unos señores que se identificaron como integrantes de la guardia comunitaria de esa zona. Mi primera reacción fue intentar evadir la plática para retomar mi camino, pero no fue posible cuando los hombres se pusieron más firmes con los cuestionamientos sobre mi presencia a esa hora en ese lugar. Rondaban las 9:30 p.m. y había tomado un atajo entre el monte que rodeaba la carretera para evitar caminar 15 minutos más.

Les dije la verdad, que iba camino al lugar donde me hospedaba y que era una antropóloga que estudiaba la cocina regional de la zona. No comprendí muy bien porque sus sospechas hacia mí legitimaban tanta hostilidad y desconfianza. Pero cuando les dije los nombres de las personas con las que iba a cocinar a diario su hostilidad desapareció. Uno de ellos me dijo que los nombres que acababa de darles probaban que yo conocía Cuetzalan y que era verdad lo que estaba diciendo. Se disculparon por la actitud que habían tomado y se

ofrecieron a acompañarme a casa. No tenía muchos argumentos para rechazarlos, entonces, accedí. Cuando les dije que habíamos llegado un joven me miró y me dijo: “*nos organizamos para cuidarnos entre nosotros. Desde que la guardia civil llegó ya no conocemos a quienes cuidan. Estese tranquila que no le va a pasar nada*”.

Investigué un poco más sobre lo que me había dicho el joven con un viejo conocido al que fui a visitar al día siguiente a San Andrés Tzicuilan que había estado en la policía de Cuetzalan. Le pregunté directamente a qué se referían con que ya no conocían a los que los cuidaban y me explicó que antes de que llegara la guardia civil y se reorganizara el departamento de policía de Cuetzalan, todas las personas que integraban la policía eran cuetzaltecas. Entonces, cuando te paraba la policía “*seguro era compa*”. Pero, a raíz de los cambios, se instauró que los cuetzaltecas que quisieran formar parte de la policía serían mandados a trabajar en otras zonas.

La consecuencia de esta reorganización fue que ya no se puede “*hablar con tu compa pa’ que te deje ir*”, pero, aún más, que no se tienen explicaciones sobre la presencia de estos cuerpos armados porque ellos no se las dan a los locales. Además, no existe un control social hacia la policía por parte de la población. Pues, “*si la cagabas como policía le caía también a tu familia*”, pero ahora la fuerza policial no tiene una vinculación socioafectiva con la población cuetzalteca; es decir, hay un grupo presente de personas que no participa de las relaciones interpersonales y de reciprocidad con la población local.

Hay un elemento común en todas estas significaciones externas que hemos rastreado: operan bajo la operatividad de lo que Blaser llama la política razonable, pues, enuncian los términos fácticos en los que una población vive. Aún más importante, los términos en los que la población debe vivir para ser “respetada”. Esta imagen proyectada sobre el territorio y sobre las poblaciones coexiste con la propia ontología de la forma-de-vida que habitan los

santiagueños. Aquí, justo aquí, es donde las asimetrías del poder en el libre juego de las formas-de-vida se expresa. Aunque, para nuestra fortuna, existe la posibilidad de indagar cuáles son los mecanismos que han estabilizado cierto régimen alimenticio en Santiago Yancuictlalpan del que podemos acudir a la tradición.

Más que uno pero menos que dos *en la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan*

El lector podrá recordar que en el horizonte de sentido de la cosmopolítica estas instituciones que acabamos de describir no existen paralelamente a la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, más bien, coexisten en una cierta yuxtaposición; modifican de una u otra manera la experiencia para los participantes. En este caso, para acercarnos al *más que uno pero menos que dos* recurrimos a una conversación que tuve con Gaby, la hija de doña Dalia, mientras caminábamos adelantadas de todas las personas que habían acompañado el entierro de su tío (hermano de don Benigno y consecuente cuñado de doña Dalia) a finales de julio del 2024.

Sábado 27 de julio de 2024

Me dijo que su casa estaba echa un tiradero a raíz de que tenía muchas actividades que atender diariamente (cuidar al tío y a su sobrina, cocinar para todos, atender la tienda, llevar y recoger a su hijo de la primaria, lavar ropa, hacer la compra, entre otras) y que no le daba tiempo de escombrar o lavar trastes, me miró buscando una mirada cómplice. Asentí con la cabeza. Le dije que yo luego sí me conflictuaba por no poder atender mi casa constantemente, y que a veces, de una manera muy superficial, admiraba a las señoras que sí podían. Inmediatamente Gaby me dijo: “Ay, yo no. Era otra vida. Su trabajo era mantener la casa y al esposo funcionando adecuadamente, pero nosotras ya tenemos otros trabajos que nos ocupan.

Fragmento de diario de campo.

El motivo de introducir este fragmento es que Gaby puso de manifiesto con mucha seriedad que la vida se ha modificado con el paso del tiempo, es decir, la tradición ha cambiado. Si lo vemos desde esta perspectiva, explicar el cambio en el uso de herramientas puede no ser un hecho negativo, sino una modificación generacional e histórica de la relación con la tecnología.

En esa misma línea, el uso asiduo de las redes sociales por personas de todas las edades ha permitido circular información con mayor efectividad en Santiago Yancuictlalpan por canales de Whatsapp y Facebook que beneficia en muchos aspectos a la población. Algunos ejemplos de ello pueden encontrarse en las siguientes imágenes:

Imagen 19.
*Historia de
Whatsapp: 38°
Asamblea en
Defensa del
Territorio.*



Imagen 20.
*Invitación de la
Parroquia de
Santiago Apóstol
Yancuictlalpan a la
catequesis:
“música y canto en
la liturgia
eucarística”.*



Imagen 21.
*Invitación de la
Parroquia de
Santiago Apóstol
Yancuictlalpan a la
procesión del
Santo Jubileo.*



Imagen 22.
*Aviso para los
habitantes del
pueblo sobre
suspensión de paso
por el centro del
pueblo del
transporte público.*



Imagen 24.
 Información sobre trámite para solicitar INE en la región de Cuetzalan.



Imagen 23.
 Información sobre inscripción al Programa de Apoyo a tu Economía "Techo Digno".



Imagen 26.
 Información para diagnóstico del dengue.



Imagen 25.
 Información sobre hábitos para evitar la propagación del dengue.



(Karol González, 2023)

Estoy convencida de que la digitalización a gran escala no fue introducida con la intención de que la persona nahua la utilizara para los fines que hemos visto, pero no podemos olvidar que las significaciones internas y externas coexisten -y producen simultáneamente en un juego de poder-; de esta manera, el uso de la digitalización que hicieron los santiagueños, en una pequeña parte, fue ponerla al servicio del pueblo.

Ritualidad

Transitamos hasta aquí un camino de descripción etnográfica en el cual pudimos observar las particularidades del régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan tanto en un nivel de significación interno como en el externo. Así, hemos logrado poner sobre la mesa la tensión latente que se vive entre tradición y cambio en este régimen alimenticio en función de las dinámicas de poder asimétrico que entre una forma-de-vida y otra se gestan. De esta manera, sin perder de vista ninguna de las discusiones que hemos adelantado en esta tesis, nos es posible preguntarnos en este momento: ¿qué dispositivos permiten la reproducción del régimen alimenticio de una forma-de-vida como la que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan?

Antes que nada, es indispensable que puntalicemos a qué nos referimos con dispositivo. Para ello, retomamos a Agamben (2011), quien asegura que el dispositivo “es cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (p. 257). Tiene en este planteamiento dos grandes clases, los seres vivientes y los dispositivos que los modelan. Pero propone algo como una tercera clase: los sujetos. Éstos, entonces, son el resultado “de la relación del cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos” (p. 258). Por este camino, es entendible que la proliferación de los dispositivos lleve consigo la proliferación de procesos de subjetivación, los procesos de atribución de forma singular.

En lo que sigue del capítulo, pues, rastreamos el dispositivo que modela el régimen alimenticio de los habitantes de la forma-de-vida en Santiago Yancuictlalpan y con ello mismo a su forma-de-vida. Esta búsqueda, a su vez, corresponde a la profundización de las

características de la dimensión guerrera de esta forma-de-vida. Se debe hacer hincapié en que las dimensiones que trabajamos durante esta tesis no están separadas en la práctica, se nutren unas a otras; pero, ha sido necesario separarlas para clarificar la presentación de la información.

Ahora bien, a partir de los detalles que se han descrito con anterioridad y con la intención de rastrear el dispositivo que permite la reproducción sociocultural del régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan revisamos literatura antropológica de estudios de alimentación que se centraran en la reproducción sociocultural. Como resultado de esa revisión hemos notado que la mayoría de estos estudios focalizan su atención a las ceremonias rituales como manifestaciones cíclicas dentro de la vida de las comunidades en las cuales se reafirman y reproducen los valores culturales. Por ejemplo, en las ceremonias rituales de la ofrenda de día muertos.

Por un lado, Del Valle (2003) se acerca a los alimentos en el contexto ritual a partir de la premisa en la cual “la comida puede tener un significado religioso puesto que es el vehículo que coloca al hombre en estrecho contacto con lo sagrado” (p. 28). El alimento puede servir como ofrenda, sacrificio, comunión, unión, privación y estas funciones pueden ser de carácter ritual. Así, el acto de comer además de estar inmerso en relaciones sociales atravesadas por la dimensión temporal y espacial está lleno de significaciones que se pueden interpretar mediante el análisis ritual. Siguiendo la idea de Cazeneuve (1971), Del Valle toma al rito como cualquier acto individual o colectivo de carácter simbólico que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya eficacia es en parte de orden extra empírico. De este modo, el comportamiento ritual logra transmitir socialmente los conocimientos y los valores normativos que son necesarios para la reproducción y la supervivencia de la cultura. Pero este comportamiento ritual está estrechamente ligado al mito, pues es éste el que le da las

pautas para la acción que comunica. Sin embargo, y esto es fundamental en su argumentación, muy contadas veces se observa la realización de un rito aislado; por regla los ritos se presentan en secuencias definidas temporalmente en las ceremonias rituales. La organización interna de dichas ceremonias, que se ligan estrictamente con el contacto con lo sagrado, permite que se comuniquen ideas a través del lenguaje, acciones no verbales, objetos, tiempos y espacio. Con base en estas formulaciones Del Valle intenta explicar el significado de los alimentos a partir de su contexto cultural, pero específicamente la preparación y el consumo en los momentos ceremoniales de la vida social.

Por el otro lado, Catherine Good (2011) reconoce los aportes que las etnografías mexicanas sobre la comida en los rituales pueden hacer a la antropología de la alimentación. A partir de sus propios estudios y otros que hace junto a Johanna Broda y Alejandra Gámez demuestra que la vida ceremonial es clave para la reproducción social, la construcción de la comunidad y la identidad cultural. Por este motivo, considera que la vida ceremonial constituye “un campo de resistencia frente a las imposiciones históricas y al ejercicio del poder en la modernidad, incluyendo la era de las políticas neoliberales” (p. 44). Ahora bien, la autora indica tres grandes categorías del uso de la comida en la vida ritual mesoamericana que ella misma ha documentado durante su experiencia etnográfica con datos de los nahuas de Guerrero: la comida festiva, que es aquella que se prepara para convidar a los asistentes del acontecimiento ceremonial; dones de comida, que es la comida que se observa en las relaciones de intercambio. Estas se dan como parte de los rituales, fiestas u otras actividades organizativas complejas. Pueden ser comida preparada o los insumos para que se prepare para el futuro; finalmente, la comida en las ofrendas. Aquí sólo cabe analizar qué tipo de comida se emplea en función de la ocasión y su uso.

Sin embargo, nos llama la atención que la reproducción social sea delimitada temporalmente a las ceremonias rituales; con la excepción de la referencia que hace Good a los dones de comida y que consideramos es importante profundizar. Pues, si partimos de que una forma-de-vida se construye constantemente es necesario seguir la línea en la que ésta se reproduce en la misma temporalidad, a saber, en el ahora cotidiano.

No queremos decir con esto que debamos atender a la simplicidad del acto presente y olvidar las tradiciones históricas, pues un planteamiento como éste no sería posible bajo el entendimiento de las formas-de-vida. Tampoco queremos acercarnos a la idea de que las ceremonias rituales no contribuyen a la reproducción sociocultural de un grupo. Lo que queremos resaltar, entonces, es que cuando intentamos observar la reproducción sociocultural de una forma-de-vida resulta tanto más significativo hacerlo desde la cotidianidad, pues allí es donde se juega tanto la tradición como la reproducción. En este panorama las ceremonias rituales se integran al todo cotidiano sin perder de vista los significados de las acciones de los sujetos en los momentos en los que no se celebran esas ceremonias. Si ampliamos la temporalidad en la que esos estudios han abordado la reproducción sociocultural es pertinente que se reconfigure también el concepto de ritualidad. Ya no comprenderemos la ritualidad sólo ligada a ceremonias rituales (que por lo general son ceremonias de carácter religioso), sino que se proyecta el dominio de la regla ritual a todos los momentos de la vida.

Dispositivo cotidiano que reproduce el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan

En la primera parte de este apartado se ponen en evidencia reglas cotidianas que utilizan las mujeres que preparan los alimentos en sus hogares. Las reglas que he elegido tomar como ejemplos fueron seleccionadas por estar asociadas a momentos de cambio en la

experiencia culinaria de la mujer a los cuales se les asigna un valor afectivo y por el lazo estrecho que se teje con la frescura de los alimentos y la buena comida. En la segunda parte del apartado se ligan estas reglas, técnicas simbólicas inquebrantables, a la instalación de un hogar. Hecho que es propio del concepto de ritualidad cotidiana que asume esta investigación.

Reglas en la preparación de los alimentos

Imagen 27. *Preparación del Nixtamal con Doña Eulalia. Familia Mendoza.*

†



(Karol González, 2023)

La imagen anterior muestra seis herramientas que la familia Mendoza utiliza para nixtamalizar el maíz usado para hacer tortillas a mano. De izquierda a derecha son: bote con cal, cuchara de plástico, pocillo de peltre, bote de plástico para agua, bote de plástico para maíz y gramera. Estas herramientas se utilizaron durante todas las ocasiones que hicimos tortillas a mano con la familia, siempre siguiendo las reglas que doña Eulalia me daba. Las indicaciones tomaron importancia desde las primeras veces que la entrevisté, me dijo:

Entrevista a doña Eulalia: 14 de septiembre de 2023

†

Cuando yo me iba a casar le dije a mi marido que tenía que estar enterado de que yo no sabía cocinar y que no me gustaba. Y él aceptó. Hasta después de muchos años una comadre me enseñó para que yo pudiera cocinarle a mi hija y a mi marido. No fue fácil porque a mí nunca se me inflaban las tortillas, eran malas. Hasta que mi comadre me enseñó el truco para que se inflen bien bonitas y sirvan para comer.

En ese momento doña Eulalia no me contó cuál era el truco para que se inflaran; sin embargo, hizo énfasis en repetidas ocasiones de que había que seguir siempre las mismas reglas para que las tortillas salieran bien. Aunque, en ocasiones, eso no aseguraba que se inflaran. Agregó: “*depende mucho de la manos. A mí a veces no se me inflan y me quedan duras, porque mi mamá decía que yo no tenía manos para tortillas*”. Estas dos afirmaciones de doña Eulalia hicieron evidente, para mí, la importancia de las recetas en su régimen alimenticio: no sólo por la secuencia de pasos que hay que seguir sino que, también, porque las recetas - que ellas no tienen escritas sino que enseñan en la práctica y oralmente- incluyen descripciones de los alimentos apropiados, personas involucradas y sus cualidades -como tener manos para hacer tortillas- y herramientas idóneas -ya sean por practicidad o lazo afectivo-. En el caso de las tortillas hechas a mano, el truco que utiliza doña Eulalia para que se inflen es el paso seis de la preparación que se puede ver en la Receta 1 (dejar tres segundos la tortilla por el lado que se puso en contacto con el comal e inmediatamente darle la vuelta) Así, seguir toda la receta al pie de la letra garantiza, en la mayoría de los casos, que las tortillas sean buenas.

Imagen 28. *Tortillas hechas a mano inflándose sobre el sartén.*



(Karol González, 2023)

Las tortillas que se ven en la imagen anterior fueron hechas en mi primer día de práctica con la familia Mendoza. El proceso ¿los pasos? para prepararlas requiere de procesos simultáneos que implican que la atención deba ser puesta en dos lugares distintos, a saber, la prensa (hacer bolitas de masa y prensarlas) y el comal (poner la tortilla, dar la vuelta en el momento adecuado, cuidar que no se queme y sacar a tiempo). En algunas ocasiones perdía el ritmo de la preparación, sobre todo, perdía de vista contar tres segundos para darles la vuelta y veía como doña Eulalia contaba mentalmente cada vez que ponía una tortilla y si veía que yo no la volteaba ella corría hacia el comal y la volteaba.

Receta 1. *Tortillas a mano desde nixtamal. Preparación realizada con la familia Mendoza.*

Ingredientes

- 500 g de maíz
- Una cucharada copeteada de cal en agua

Proceso

Nixtamalización del maíz

1. Pesar los 500 g de maíz.
2. Ponerlo en un olla.
3. En un recipiente poner agua y una cucharada “copeteada” de cal.
4. Revolver la cal y dejar que se asiente un tantito.
5. Verter el agua con cal en la olla con maíz.
6. Poner la mezcla al fuego para que se cocine sin permitir que hierva.
7. Reservar hasta el día siguiente.

Preparación de tortillas

1. Colar el nixtamal y enjuagar rápidamente el maíz.
2. Llevar el nixtamal al molino para obtener la masa necesaria para las tortillas.
3. Preparar la “estación” para echar tortillas, es decir, acomodar el recipiente con la masa junto a la prensa de madera y ubicarse en un lugar cercano al fogón donde estará el comal.
4. Hacer bolitas de masa y prensar lo necesario para obtener el grosor deseado de la tortilla.
5. Tomar la tortilla cruda con suavidad y transportarla al comal caliente.
6. Dejar 3 segundos la tortilla por el lado que se puso en contacto con el comal e inmediatamente darle la vuelta.
7. Luego de que esté cocida darle la vuelta de nuevo y esperar a que se cocine por completo.
8. Reservar en una servilleta para evitar que se enfríen.

Elaboración propia a partir de información recolectada en el trabajo de campo.

En otra ocasión, específicamente el 22 de julio de 2023, cociné con la familia Popoca los famosos bollos. Cada persona del pueblo con la que hablé me dijo que tenía que aprender a hacer esos bollos y así lo hice ese día con doña Chelo, don Chucho, su hija Vania y su nieta Verónica. El día anterior había ido a poner el nixtamal y a cocer frijoles, así, esa mañana ya estaba lista la masa y los frijoles.

Imagen 29. *Planta de exquihitl.*



(Karol González, 2023)

A esos bollos también se los conoce en otros pueblos como “siete cueros”, su nombre viene de los cortes que se hacen a la masa y las muchas vueltas que se deben hacer para enrollarlos. Al final de realizar el armado de los bollos se envuelven en hojas de *exquihitl*. Cuando llegó el momento de envolverlos, me mandaron con la nieta Verónica a cortar las hojas del monte, lavarlas y cortarlas. Pregunté por qué no las habíamos dejado listas el día anterior y Vania me dijo “*es mejor cortarlas en el momento porque saben mejor*”. Así lo hicimos. Envolvimos los bollos en las hojas y los pusimos a cocinar.

Al igual que con las tortillas, la preparación de los bollos implica una serie de reglas muy rigurosas que no pueden saltarse para que el resultado sea el esperado. En el caso de las tortillas que hice con doña Eulalia, tenía que medir con rigurosidad 500 gramos de maíz, utilizar una cuchara copeteada de cal y utilizar el truco que le había enseñado su amiga -con el cual había empezado a cocinar para su marido-; en el caso de los bollos, no sólo la forma de envolver la masa con frijol de los bollos sino que también la recolección de las hojas de *exquihitl* y su forma de dividir las para envolver los bollos.

Imagen 30. *Olla con los bollos armados para iniciar la cocción.*



(Karol González, 2023)



Receta 2. Bollos. Preparación realizada con la familia Popoca

Ingredientes

Masa
Frijoles negros
Hojas de *exquihitl*

Proceso

Armado de los bollos

1. Hacer una capa de masa en forma rectangular sobre una servilleta de tela.
2. Poner frijol sobre toda la superficie de masa.
3. Partir el rectángulo a la mitad por el lado largo.
4. Sobreponer ambas partes de la masa con frijol.
5. Enrollar de abajo para arriba.
6. Partir el rollo a la mitad.
7. Sobreponer los rollos y realizar un movimiento de “rodillo” para que se hagan un rollo más grande.
8. Separar trozos del mismo tamaño y dar forma de bollo.

Envoltura de bollos

9. Dividir las hojas de *exquihitl* -recién cortadas y lavadas-. (A)

(A): Dependiendo del tamaño de las hojas se deben dividir en dos o tres partes. Si la hoja es grande se divide en tres así: la parte superior -gordita- y los dos laterales que quedan hechos tiras. Si la hoja es pequeña sólo se separan los laterales. En ambos casos se debe quitar la vena central.

10. Envolver el bollo en parte gorda de la hoja: poner el bollo en el centro, doblar laterales hacia el centro y luego las puntas hacia el mismo lugar.
11. Envolver el bollo en parte larga de la hoja: poner el bollo en una esquina, subir por la hoja envolviéndolo en triángulos con movimientos en zig-zag.
12. Poner los bollos envueltos en la vaporera.
13. Cocinar a fuego lento.

Elaboración propia a partir de información recolectada en el trabajo de campo.

Técnicas simbólicas cotidianas de instalación en un hogar

Para la fiesta del pueblo todos los hijos de Alba, algunos hermanos y primos visitarían el pueblo y comerían con ella. El día anterior estaba en su casa y Alba me dijo que tal vez tendría que preparar más mole porque el que tenía no le iba a alcanzar; en ese momento la abuela Ofelia, que estaba sentada a la mesa, le dijo a Alba que su comadre le había traído pasta de mole y que podrían combinarlo para que alcanzara. Alba no dijo nada. Pero durante el tiempo que estuve con ellas la abuela Ofelia hizo ese comentario en repetidas ocasiones y aun así acompañé a Alba a comprar los insumos para que preparara más mole.

Pasadas las fiestas le pregunté a Alba por qué no había accedido a juntar el mole de la comadre de su mamá con el suyo, pues, para mí tenía mucho sentido que se ahorrara trabajo en esos días en los que ya tenía mucho. Ella me dijo algo que se convirtió en la pista más clara sobre el dispositivo que reproduce el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan: *“no sé cómo hicieron el mole y se lo iba a dar a mi familia, cuando ellos vienen a casa quieren comer la comida que yo les hago (...) aquí ningún mole sabe igual”*. Rastreando este tipo de respuestas que unían el hogar con un sabor particular en las entrevistas o anotaciones del diario de campo encontré una conversación que tuve con Arturo, el hijo de Alba:

Sábado 30 de septiembre de 2023

Hoy vi a Arturo después de varios meses, se había ido -como lo hace frecuentemente- una temporada larga a vivir y a trabajar en Oaxaca. Estuvimos platicando de varias cosas mientras que Alba regresaba a casa, ella no sabía que él estaba ahí. Cuando llegó se emocionó mucho de verlo y se puso a cocinar para nosotros. Arturo le pidió frijoles, salsa y tortillas mientras que el pipián estaba listo. Lo vi comer extasiado los frijoles y me pareció muy curioso, digo, toda la comida de Alba es deliciosa, pero, sólo eran frijoles, salsa y



tortillas. Alba también lo vio y le dijo cariñosamente: “come que estás muy flaco”. Luego de la comida estuvimos sobremesando varias horas con Arturo (...) Le pregunté si estaba comiendo chido en Oaxaca y me dijo que sí: “siempre como pescado fresco”. Pero que en la tarde le había pedido a su abuela que le enseñara a hacer frijoles para que él pudiera cocinarlos porque no le sabían a nada los de allá, que por eso sentía que no comía del todo bien y por eso había bajado de peso. Agregó que el secreto está en sofreír lentamente la cebolla antes de poner los frijoles para sazonarlos.

Fragmento de diario de campo.

Podemos afirmar, después de leer estas experiencias, que lo que hemos llamado rigurosidad se expresa en reglamentaciones propias del grupo que se repiten en cada ocasión, como un rito; y dado que de éstas depende la misma reproducción adquieren un carácter inquebrantable. Así, podemos acercarnos a la idea de que el dispositivo que permite la reproducción de esta forma-de-vida es la ritualidad y que ésta no sólo se expresa en las ceremonias rituales (de carácter religioso) sino que se proyecta el dominio de la regla ritual a todos los momentos de la vida. Encontramos apoyo en el planteamiento de Byung-Chul Han (2019) para nuestra intención de proyectar la ritualidad de la que hemos hablado, pues entiende que:

Los ritos son acciones simbólicas. Transmiten y representan aquellos valores y órdenes que mantienen cohesionada una comunidad (...) El símbolo, palabra que viene del griego symbolon, significaba originalmente un signo de reconocimiento o una <contraseña> entre gente hospitalaria (...) Esta es una forma peculiar de repetición: Re-conocer no es volver a ver una cosa. Una serie de encuentros no son un re-conocimiento, sino que re-conocer significa reconocer algo que ya se conoce (p. 6)

Reconocer algo que ya se conoce es, según Han, hacerlo familiar. Eso que se reconoce como familiar es, a su vez, la propia instalación en un hogar. Al formarse como reconocimiento, entonces, la percepción simbólica percibe lo duradero. Así, la ritualidad se puede definir como *técnicas simbólicas de instalación en un hogar*; se pasa de un solo estar en el mundo a un estar en casa. La ritualidad, definida así, nos provee la posibilidad de rastrear las técnicas simbólicas cotidianas en el régimen alimenticio de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan -que son aquellas que hemos descrito con anterioridad- y que las constituyen y reproducen como ella misma; pues el reconocimiento constante de sus técnicas hacen familiar una forma dada que se percibe como duradera, es decir, que se fundamenta en la tradición propia y la reproduce.

Receta 3. Mole. Preparación realizada con Alba Santángel.

Ingredientes

3 kg Chile ancho
 ¼ kg Chile chipotle
 1,5 kg Galleta ovalada
 ½ kg Jitomate
 3 l Aceite
 Chocolate y/o uvas pasas
 Plátano macho
 Piloncillo
 Clavo
 Canela

Proceso

Preparación de la pasta

1. Limpiar chiles: retirar cabeza y sustraer semillas.
2. En una cazuela de barro poner aceite para freír chiles a fuego alto.
3. Freír las galletas ovaladas (sin tanto aceite).
4. Pelar los plátanos machos, cortarlos por la mitad y freírlos.
5. Poner los chiles en una olla o recipiente grande para remojarlos con agua.
6. Apretar con las manos los chiles.
7. Remojar todos los ingredientes utilizados hasta ahora en el agua con los chiles.
8. Apretar la mezcla con las manos.
9. La mezcla resultante se lleva al molino.
10. Poner a hervir jitomates con poca agua.
11. Separar dos montoncitos iguales de canela y clavo.
12. Freír por separado la canela y el clavo.
13. Licuar jitomate, piloncillo, clavo y canela.

Proceso para freír mole

1. Se coloca 1 ½ l de aceite en una cazuela de barro para freír todo.
2. En la cazuela de barro se vierte la pasta que se produjo en el molino, la pasta que se hizo en la licuadora y sal.
3. Se va revolviendo hasta que esté listo.

Elaboración propia a partir de información recolectada en el trabajo de campo.



Configuración de las técnicas simbólicas que instalan en un hogar

Ya hemos enunciado hasta aquí cuál es el dispositivo que guía la reproducción de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, a saber, la ritualidad cotidiana. Puntualmente, esta ritualidad resalta el hecho de que en las acciones cotidianas de las personas se ponen en marcha técnicas simbólicas propias de esta forma-de-vida que instalan a dichas personas en un hogar. Ahora bien, es importante preguntarnos cuál es el camino por el que estas técnicas simbólicas se hacen singulares de esa forma-de-vida y no de otra. Para ello, retomamos un fragmento del diario de campo:

Sábado 05 de agosto de 2023

No podría aventurarme a decir que el mole no es un platillo difícil aunque, en efecto, los pasos sean sistemáticos, medibles y rigurosos simplemente porque la preparación del mole de doña Dalia demanda una percepción de todos los sentidos que le es propia. Ya había notado que una de sus mayores insistencias mientras cocinamos es que preste atención con todos los sentidos y que registre con cuidado el recuerdo de los aromas, los sonidos, los sabores, las texturas y sus cambios necesarios. Claro que para ella es sencillo notarlo, no sólo porque lleva haciéndolo durante más de 40 años de la misma manera, sino porque así lo ha hecho siempre sin pensar demasiado en ello (...)

Para doña Dalia el sabor del mole proviene de las semillas del chile, canela y clavo. Cuando los chiles se limpian para tatarlos en el comal se les extrae las semillas y se guardan. Cuando llegó el momento de preparar estos tres alimentos doña Dalia insistió en que debía prestar atención. Tomó las medidas de canela y clavo con su mano y las colocó por separado al lado de las semillas de chile. Se paró en frente de la barra y con un gesto me indicó que me acercara. Me pidió que cerrara los ojos y que oliera uno a uno los ingredientes. Dijo: “recuerda a lo que huelen”. Luego me pidió que aún con los ojos cerrados probara cada uno de los ingredientes. Ella me fue pasando uno por uno. Empezó por la canela, siguió el clavo y al final, con una risita de fondo, me pasó la semilla de chile. Me dolió la lengua con la semilla. Luego, prendió la hornilla de la estufa a gas a fuego alto

१६

y colocó a calentar el sartén que utiliza para tostar semillas. Puso las semillas del chile y después de un momento inmedible en segundos o minutos me pidió que oliera. Dijo: “cuando huela así ya está listo para que agregues la canela y el clavo”. Luego de otro momento me dijo: “mira como baila el clavo, es señal de que ya casi está listo”. Después de un ratito en el que las semillas y el clavo estaban saltando con fuerza me dijo: “ahora, registra este olor, así suena cuando ya está listo”. Lo sacó y lo puso a enfriar. Mientras se enfriaba la mezcla tostada limpió la licuadora para que estuviera completamente seca. Me pidió que probara los ingredientes ya tostados, para que identificara el sabor cuando ya estaban cocidos. Luego introdujo la mezcla en la licuadora hasta que quedó todo hecho polvo. Por última vez me pidió que probara el polvo y con una sonrisa me dijo: “esto es la base del sabor del mole”.

Fragmento de diario de campo

El día que hicimos el mole con doña Dalia regresé a casa lo que le sigue de exhausta. Además de que mi visita duró mucho tiempo, cocinamos de pie, el calor del pueblo se juntaba con el calor de la hornilla a gas y del fogón de leña, no paramos de hablar, tuve que anotar, grabar y fotografiar los pasos de la receta y los datos que doña Dalia me iba contando que eran importantes para mí. Además de todo eso, sentí por primera vez la exigencia de cocinar con ella: se me demandó ese día configurar mis sentidos de una manera muy particular para detectar los tiempos en los que debía poner o quitar los ingredientes del fuego. Reconocí vivencialmente aquello a lo que, según Le Breton (2009), los franceses y los ingleses han llamado *flaveur* y *flavour*, respectivamente: *el alimento como una constelación sensorial, una alianza de los sentidos*.

Luego de una reflexión sobre por qué me sentía tan exhausta luego de haber cocinado mole con doña Dalia, entendí que provenía no de poner en práctica esta alianza sensorial, porque es algo que he hecho a lo largo de mi vida más o menos consciente. Fue, más bien, un cansancio de trasladar mi experiencia sensorial a una que doña Dalia ha construido a lo

largo de su vida en Santiago Yancuictlalpan. Mi cuerpo requirió de ahí en adelante transformarse para cocinar y degustar los alimentos que preparamos. Éste es, pues, el camino por el que las técnicas simbólicas se asumen: se hacen corpóreas. Ya no sólo para quienes preparan el alimento sino también para quienes lo comen.

Lo que ha resultado importante en mi investigación es que la medida del gusto del mole se formó en mí a través de esa experiencia con doña Dalia, y cada vez que pruebo un mole nuevo me sumerjo en una exploración de sabores a través de los sentidos que fueron educados por ella. Lo importante es, entonces, que “la percepción se ha convertido en un valor, se ha ampliado hacia un sentimiento” (Le Breton, 2009, p. 273). Nuestros cuerpos no pueden pensarse, ahora, sumergidos en una vida biológica universal; realizamos una configuración biológica del cuerpo en el que el paladar, el oído, el olfato, la vista y el tacto se dan forma por experiencias afectivas de comunidad de una forma-de-vida y no de otra.

Así, el sentido del gusto singular que se forma en conjunto en una experiencia sociocultural propia hace comunidad y sostiene a través del afecto un régimen alimenticio. La preferencia alimenticia, como dijimos en líneas anteriores, se halla marcada por una afectividad construida en la relación con el otro; es así como nos añadimos sustancia. La sensación gustativa remite a un significado: “es al mismo tiempo un conocimiento y una afectividad que se encuentra en acción” (Le Breton, 2009, p. 268), y que sobrepasa al fin la dicotomía entre naturaleza y cultura, pues, pone en evidencia que en el universo de una forma-de-vida se experimenta la comunidad simbólica y biológica que instaura el sentido.

Receta 4. Mole. Preparación realizada con Doña Dalia.

Ingredientes

Manteca de cerdo
 ½ Kg de chile ancho
 ¼ Kg chipotle (opcional)
 3 plátanos machos medianos
 ¼ Kg de galleta ovalada o de animalitos
 ¼ Kg de uvas pasas
 20 clavos
 Trozo grande de canela
 Jitomate (opcional)
 Chocolate abuelita (opcional)
 Sal
 Carne de cerdo para acompañar

Preparación

Preparación de la pasta

1. Se desvena el chile ancho. Las semillas se guardan para el siguiente paso.
2. Se tuesta canela, clavo y las semillas.
3. Poner a asar los chiles en el comal.
4. Lavar los chiles. Es necesario lavar varias veces el chile.
5. Dorar el plátano y las galletas ovaladas en manteca de cerdo (hasta que estén bien doraditos).
6. En una cazuela de barro puesta en el brasero rústico de leña se vierte el plátano y la galleta con un poco de agua.
7. Licuar la semilla con el clavo y la canela.
8. Colar el resultado del paso anterior para quitar lo grueso, luego poner en recipiente con tapa.
9. Lavar las uvas pasas y freírlas con aceite bien caliente en la hornilla de gas.
10. Cuando las uvas pasas ya estén listas se retiran del aceite y se ponen directamente en la mezcla de la cazuela de barro del paso del punto seis.
11. Desvenar los chipotles y luego partarlos a la mitad.
12. Poner a hervir los chipotles para retirarles las semillas.

13. Cuando el chipotle esté blando se debe pasar a la cazuela.
14. Agregar la mezcla licuada (semillas, clavo y canela) y los chiles asados a la mezcla de la cazuela de barro.
15. Tapar para que no se le vaya *la fuerza, el aroma*.
16. Agregar $\frac{3}{4}$ de tableta de chocolate abuelita.
17. Revolver para mezclar todos los ingredientes.
18. Retirar todos los ingredientes de la cazuela y moler (multipractic, licuadora o molino).

Proceso para freír mole

19. Cuando ya se tenga la pasta se regresa a la cazuela.
20. Agregar $\frac{1}{4}$ de manteca de cerdo a la cazuela para que no se pegue.
21. Sazonar.
22. Mover constantemente hasta que hierva.
23. Fijarse en el contacto de la pasta con la pala con la que se esté revolviendo, pues, *“cuando pongas tu cuchara y no se pegue ya está listo”*.
24. Cuando la pasta se enfríe ya se puede comer.

Proceso para servir el mole

25. Agregar en un olla por cada $\frac{1}{4}$ Kg de pasta de mole 1 taza de caldo de pollo.
26. Adicionar piezas de carne.
27. Mover el contenido de la olla hasta que hierva.

Elaboración propia a partir de información recolectada en el trabajo de campo.

Conclusiones

Acercarse a un régimen alimenticio singular implica para una investigadora poner a disposición su mente y su cuerpo a las más variadas experiencias de cambio con una atención rigurosa que pueda percatar las diferencias sustanciales con la propia experiencia, mucho más, como es este caso, cuando el grupo poblacional con el que trabaja tiene unas características ontológicas tan distantes a las occidentales. De aquí parte todo el ejercicio investigativo.

Los cuchicheos inentendibles en náhuat en una combi, las referencias sobre la localización de algunas personas que comparte el conductor que no vive en ese pueblo, las dinámicas de compra de alimentos de toda la región, los procesos históricos de asentamiento y población de la región, la religión que practican los habitantes del pueblo, entre otros, son datos que el lector puede encontrar transfigurados con las descripciones de las cuatro familias con las que trabajé en Santiago Yancuictlalpan, las familias Santángel, Flórez, Mendoza y Popoca.

Las notables diferencias con la propia experiencia nos llevó a construir un marco ontológico, epistemológico, teórico y conceptual que se acercara a la forma en la que dichas familias habitan. Uno que fuera tan amplio como para dar el merecido espacio para enunciar los propios determinismos significantes, pero tan delimitado como para establecer la posición y sus consecuentes implicaciones de la investigación. Dicho marco se basa en tres conceptos fundamentales que guían el horizonte de sentido desde el cual la etnografía fue realizada, a saber, forma-de-vida, cosmopolítica y cultura. Todos ellos, en conjunto, constituyen seis características que son ejes metodológicos-teóricos, pero que, a su vez, mantienen una constante crítica y una notable distancia con la dicotomía occidental entre naturaleza/cultura:

primero, las formas culturales entendidas como experiencias significativas nos permiten explorar los caminos del *llegar a ser* en vez de ser constituidos desde siempre. Segundo, la cosmopolítica, que persigue el mismo objetivo, se desplaza desde una ontología moderna (la que fundamenta la dicotomía de la que nos separamos) a una relacional en la cual la asunción de la contingencia de los mundos y de las formas políticas de los mundos es inevitable. Tercero, la forma-de-vida se dirige a la politización de la vida como tal, es decir, a la defensa de las múltiples posibilidades de ser forma. Cuarto, si la vida es política como tal, entonces, la forma-de-vida asegura que no hay un sustrato común universal en la humanidad, sino constantes *posibilidades* de dar forma a la vida. Quinto, *la vida* (fundamentada en la ontología aristotélica) opera bajo la política razonable para perpetuar el monopolio de lo político del poder soberano mediante un constante estado de excepción que conjura todo lo que no sea su propia forma de *la vida*. Sexto, la narrativa dicotómica moderna es una metafísica del orden, es, pues, una forma-de-vida más en la historia. No, como ella misma intenta difundir, una naturaleza universal. Séptimo, la forma-de-vida relacionada con la cosmopolítica, parte de la aseveración de la existencia de ontologías plurales y singulares que se preguntan por la política, es decir, por los modos de la coexistencia entre formas-de-vida.

La relatividad metodológica que requiere el acercamiento a un régimen alimenticio desde esta perspectiva, es decir, de la centralidad en la relación de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan con otras formas-de-vida, requiere, en principio, rastrear y describir las características singulares de esa forma-de-vida y su régimen alimenticio. La metodología propia de la antropología es fundamental en este enfoque, pues, es la inmersión en el campo lo que permite dar contenido a un andamiaje como el que se

propuso. Más aún, la etnografía es el resultado del proceso de observación participante amalgamado con las reflexiones anteriores y póstumas al trabajo de campo.

A partir del trabajo de campo, se pudieron identificar tres características ontológicas singulares de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan: el sistema de compadrazgo es vigente y longevo porque asegura ayuda mutua entre los habitantes del pueblo; la persona nahua es un ser interdependiente e interconectado a través de un vínculo de apoyo y la cualidad de ser buena persona es dada a quien se pone a disposición de los otros. Estas características ontológicas propias bajo las que las personas actúan junto con las reglas significan el régimen alimenticio para que sea uno y no otro, tanto en la producción del alimento como en la preparación y el consumo. Los ingredientes, las herramientas, las técnicas y los procesos de producción, preparación y consumo de la alimentación cotidiana que tienen las personas en Yancuictlalpan están rigurosamente reglamentados a partir de estas características. Así, la relación de interdependencia social se expresa en el acto de comer cuando se intercambia trabajo para otorgar cuidado: la alimentación cotidiana cuida al otro para que viva. Esa vida que cuida es, en efecto, su propia forma-de-vida. Entonces, el régimen alimenticio que el lector pudo conocer en el tercer capítulo es constituido por una forma-de-vida singular; pero, a su vez, el régimen alimenticio establece un papel fundamental de cuidado de la propia forma-de-vida.

Desde el mismo lugar, a saber, el trabajo de campo, se pudieron identificar instituciones que no son propias de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, sino que han tenido presencia por el inevitable relacionamiento con otras formas-de-vida. Este relacionamiento toma relevancia cuando se encuentra que la principal forma-de-vida con la que se relaciona la que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan es la estatal, pues, se vislumbra un ejercicio de poder asimétrico que pone en peligro la propia

forma-de-vida santiagueña. Las principales instituciones son secretarías de gobierno, asociaciones de partidos con instituciones económicas y elementos de control del orden. Dado que estas instituciones han producido cambios innegables, fue pertinente tratar de resolver la tensión entre tradición y cambio a partir de la identificación de los dispositivos cotidianos que las personas tienen en su régimen alimenticio propio. Pues, es en el ahora cotidiano donde la reproducción sociocultural de una forma-de-vida se juega. El dispositivo preponderante es la ritualidad cotidiana que contempla que los ritos son acciones simbólicas que transmiten los determinismos significantes que producen la experiencia de la comunidad a través de la repetición del reconocimiento; este reconocimiento no es volver a ver una cosa sino reconocer algo que ya se conoce, es decir, hacerlo familiar. Lo familiar es, así, la propia instalación en un hogar.

Ahora bien, es importante preguntarnos cuál es el camino por el que estas técnicas simbólicas se hacen singulares de esa forma-de-vida y no de otra. El hallazgo fue que se hacen propias porque se hacen corpóreas, los sentidos de quien prepara la comida y quienes la consumen forman a lo largo del tiempo un paladar a través del alimento. El alimento es, entonces, una constelación sensorial, una alianza de los sentidos que son educados por las mujeres que se encargan del grupo doméstico, que a su vez, fueron educados por sus madres y sus abuelas. La transmisión del régimen alimenticio está completamente vinculada a los afectos y quererres de esta educación del paladar, la percepción sobre la cualidad de la comida se convierte en un valor desde el sentimiento; es decir, se dan forma por experiencias afectivas de comunidad de una forma-de-vida y no de otra.

Así, el sentido del gusto singular que se forma en conjunto en una experiencia sociocultural propia hace comunidad y sostiene a través del afecto un régimen alimenticio. Y, recordando que este régimen alimenticio está constituido por las propias características

ontológicas de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, reproduce esta misma forma-de-vida en cada acto cotidiano de alimentación. Esta es, por supuesto, la confirmación de la hipótesis de esta investigación. La ritualidad cotidiana, entendida como un conjunto de técnicas simbólicas que transmiten y representan aquellos valores que mantienen cohesionada una experiencia de comunidad, y que se expresa en actos reglamentados y repetitivos en la alimentación cotidiana, contribuye al mantenimiento del régimen alimenticio y con ello a la reproducción sociocultural de la forma-de-vida que habitan las personas en Santiago Yancuictlalpan, Cuetzalan.

Ahora bien, es mandatorio resaltar que aunque se haya demostrado la hipótesis inicial de esta investigación hubo limitaciones tanto en el proceso como en el resultado. En primer lugar, el tiempo dedicado al trabajo de campo es insuficiente para un esfuerzo de recopilación de información como el que el marco teórico-metodológico demandaba. Los esfuerzos físicos y mentales fueron, muchas más veces de las que me siento a gusto admitiendo, desgastantes hasta el límite de la inmovilidad. Por ello, en segundo lugar, la delimitación fue fundamental, ésta fue hecha en los subtemas que requería indagar para no perder la rigurosidad en la profundidad de la información que debía contrastar. Los resultados son satisfactorios para este ejercicio investigativo, pero dejan algunas líneas de profundización que pueden ser exploradas en otros espacios: reconfiguraciones ontológicas de la forma-de-vida que se experimenta en Santiago Yancuictlalpan; el relacionamiento cotidiano en la alimentación con los subsidios económicos estatales; detalles de mapeo en el terreno sobre modificación de plantaciones a partir de dinámicas nacionales y globales de producción y explotación del suelo; contraste de las prácticas cotidianas de alimentación (producción, preparación y consumo) con generaciones nacidas después de 1990; seguimiento de inserción de alimentos

a la dieta traídos por migraciones o por expansión del comercio industrial, y, finalmente, variaciones en la dieta cotidiana por el nivel socioeconómico de la población.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica*, Vol. 73, 249-264. Recuperado a partir de <https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo editora.
- Aguirre Beltrán, G. (1973). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Instituto Nacional indigenista.
- Aguirre, G. (1986). *Antropología médica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS.
- Aristóteles. (1978). *Acercas del alma*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Política*. Editorial Gredos.
- Benjamin, W. (1940). *Sobre el concepto de historia*. Recuperado a partir de <https://conversacionsobrehistoria.info/2018/09/23/walter-benjamin-sobre-el-concepto-de-historia-1940/>
- Bertran, M. (2010). Acercamiento antropológico de la alimentación y salud en México. *Physis. Revista de Saúde Colectiva*, 20(2), 387-411. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312010000200004>
- Bertran, M. y Arroyo, P. (Eds.). (2006). *Antropología y Nutrición*. Fundación mexicana para la salud-Fondo Nestlé para la nutrición y Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

- Blaser, M. (2018). ¿Es otra Cosmopolítica Posible?. *Anthropologica*, 36(41), 117-144.
Recuperado a partir de
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242>
- Blaser, M. y De la Cadena, M. (2009). Introducción. *Revista electrónica de la Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, (4), 3-9. *Recuperado a partir de* http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- Cañedo, M. (2013). *Introducción. En: Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas.* Editorial Trotta.
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociología del rito.* Amorrorto Editores.
- Comité Invisible. (2014). *A nuestros amigos.* Anarquía es una sinfonía.
- Daynes, S. y Williams, T. (2018). *On ethnography.* Polity Press.
- De la Bellasca, M. (2011). Matters of care in technoscience: assembling neglected things. *Social Studies of Science*, 41(1), 85-106. *Recuperado a partir de*
<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0306312710380301>
- De La Cadena, M. (2010), INDIGENOUS COSMOPOLITICS IN THE ANDES: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, Vol. 25(2). 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Del Valle, M. (2003). *Rituales alimentarios y ciclo de vida en Villa Milpa Alta, D.F.* [Tesis de maestría para optar por el título de maestra en antropología, Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM] Repositorio de la Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información de la Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM <https://repositorio.unam.mx/contenidos/rituales->

alimentarios-y-ciclo-de-vida-en-villa-milpa-alta-df-86191?c=KYpZYP&d=false&q=*.*&i=75&v=1&t=search_0&as=1

Descola, P. (s.f.). *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. *Recupero a partir de* http://professor-ruas.yolasite.com/resources/Descola%202010%20-%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la%20naturaleza%20y%20la%20cultura_105.pdf

Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. *Ecología simbólica y práctica social*. En Descola, P. y Pálsson, g. (Coords.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). México: Siglo XXI.

Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder editorial.

González, K. (2023). Del metate al multipractic: régimen alimenticio de la forma-de-vida en Santiago Yancuictlalpan. Estudio del sujeto antropológico. *Sosquua, Vol. 5(2)*, 1-20. *Recuperado a partir de* <https://cipres.sanmateo.edu.co/ojs/index.php/sosquua/article/view/949/823>

Good Eshelman, C. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Náhuatl, IIH-UNAM, Vol. 36*. 87-113. *Recuperado a partir de* <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9294/8672>

Good Eshelman, C. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la comida y la vida ceremonial en el México moderno. En Good, C. y Corona, L. (Coords.). (2011).

Comida, Cultura y Modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas (pp. 39-55). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Good Eshelman, C. y Corona, L. (Coords.). (2011). *Comida, Cultura y Modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano*. Editorial Paidós.

Han, B-C. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Herder.

Illich, I. (2008). *Obras reunidas. Volumen II*. Fondo de Cultura Económica.

INEGI. (2020). Censo de población y vivienda 2020. *Recuperado a partir de* <https://www.inegi.org.mx/app/cpv/2020/resultadosrapidos/default.html?texto=Yancuitlalpan>

Latour, B. (1993). *The pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Revista Pléyade*, (14), 43–59. *Recuperado a partir de* <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>

Le Breton, D. (2009). *Capítulo 8. Del gusto en la boca al gusto de vivir. Una gustación del mundo*. En: *El sabor del mundo una antropología de los sentidos*. Editorial Nueva Visión.

Lupo, A. (1995). *La tierra nos escucha. Cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*. Presencias.

- Mintz, S. (2003). *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Ediciones de la Reina Roja, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham Nc: Duke University Press.
- Ortiz, A., Vázquez, V & Montes, M. (2005). La alimentación en México: enfoques y visión a futuro. *Estudios Sociales*, 13(25), 8-34. ISSN: 0188-4557.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Envió editores.
- Sahlins, M. (2019). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Editorial digital Trivillus.
- Secretaría de Bienestar del Gobierno de México. (6 de noviembre de 2020). *Programa Sembrando Vida*. Gobierno de México. Recuperado el 12 de julio de 2024 de <https://www.gob.mx/inecc/articulos/programa-sembrando-vida-307254?idiom=es>
- Secretaría de Turismo del Gobierno de México. (01 de enero de 2016). *Programa Pueblos Mágicos*. Gobierno de México. Recuperado el 23 de agosto de 2024 de <https://www.gob.mx/sectur/acciones-y-programas/programa-pueblos-magicos>
- Secretaría de Turismo del Gobierno de México. (03 de julio de 2020). *Programa Sectorial Derivado del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2014*. Recuperado el 21 de noviembre de 2024 de la página web del Diario Oficial de la Federación en https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5596145&fecha=03%2F07%2F2020#gsc.tab=0

- Secretaría de Turismo del Gobierno de México. (S.f.). *Estrategia Nacional de Pueblos Mágicos*. Gobierno de México, Secretaría de Turismo y Programa Pueblos Mágicos.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, (14), 17–41. Recuperado a partir de <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Tajpianij. (2014). *Cuaderno de resultados. Ordenamiento territorial indígena de las comunidades de Cuetzalan. Los Tajpianij como un proyecto de vida porque somos los guardianes del territorio*. Fundación SERTULL y Tajpianij.
- Tosepan Titaniske. (2017). *Códice Masewal. Plan de vida. Tikochitah tisentekitiseh ome powal xiwit. Soñando los próximos años. Parte 1*. Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titaniske, Altepetajpianij, Red temática del CONCACyT, BUAP y Rosa Luxemburg Stiftung.
- Tosepan Titaniske. (2017). *Códice Masewal. Plan de vida. Tikochitah tisentekitiseh ome powal xiwit. Soñando los próximos años. Parte 2. . Líneas estratégicas del Plan de Vida y programas para el florecimiento del territorio macewal -tutunaku-mestizo (yeknimilis) en el siglo XXI. Plan de vida estratégico 2017-2057*Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titaniske, Altepetajpianij, Red temática del CONCACyT, BUAP y Rosa Luxemburg Stiftung.
- Unión de cooperativas Tosepan y Circo Maya. (2018). *¡Somos Tosepan!. 40 años haciendo historia*. Rosa-Luxemburg-Stiftung Gesellschaftsanalyse und Politische Bildung e. v. y Circo Maya.
- Velázquez, Y. (2011). Comida y significado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En Good, C. y Corona, L. (Coords.). (2011). *Comida, Cultura y Modernidad en*

México. Perspectivas antropológicas e históricas (pp. 225-250). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Velázquez, Y. (2018). *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Anexos

Anexo 1: Contenido del libro Tosepan Titataniske. Unidos Venceremos

<i>Itecha 1976 itech in xolal de Cuetzalan se kikouaya semi patiyoy taol, et uan tsopelik.</i>	En 1976 en la región de Cuetzalan se compraban muy caros maíz, frijol y azúcar.
<i>Se omen saj chankayetonij kisenkuiaj tein tiktakiltiaj, cafe uan pimienta.</i>	Pocas familias acaparaban nuestro café y pimienta.
<i>Se omen saj mauiltiyaj ika inintekiuj in tetekitilianij.</i>	Unos cuantos abusaban del trabajo de los pobres.
<i>Ika in, kuoujtajtekinij, tetekitilianij, nanajmej tein kalijtik tekitij, tepanchiuaniy uan tokniuani tein kinimpoloo...</i>	Ante esto, campesinos pobres, jornaleros, amas de casa, albañiles y gente necesitada...
<i>Timonechikojkej itech cooperativas para titakouaskej tepitsin tatsinkistok, se tatakiltis kachi kuali uan miak...</i>	Nos organizamos en cooperativas para comprar más barato, producir más y mejor...
<i>Maj timatikan ika in koyomej, maj kachi kuali se mosepaleui maj se mosepanixpetani...</i>	Acabar con los coyotes, defendernos mejor, educarnos juntos...
<i>Maj se Kitemo Nepaleuil, maj se kieualti miak taman tekit.</i>	Conseguir financiamiento, crear fuentes de trabajo, etc...
<i>Tipeujkej eyi xolalmej, uan satepan timiakiakej.</i>	Comenzamos tres pueblos, luego fuimos más y más.
<i>Axkan tiomepoual uan makuil xolalmej ika chikome mil sentekitinij.</i>	Hoy somos 45 pueblos con 7 mil cooperativistas.
<i>Tikpiyakej miak kuejmol ijuak ayamo Tikpiyayaj amatanauatil UNPASA amo techmakaya tsopelik.</i>	Tuvimos muchos problemas antes de legalizarnos: UNPASA no nos daba azúcar.
<i>CONASUPO techtaualkuiliaya kema ueli saj uan tepitsin saj.</i>	CONASUPO nos surtía de vez en cuando y poco.
<i>BANRURAL monenekia amo kinekia techtaneujtis tomin.</i>	BANRURAL se negaba a darnos financiamiento.
<i>Sekin Tayekananiy kinekiaj maj iniuan timokuinij.</i>	Algunas instituciones pretendían manejarnos.
<i>Techijitouayaj tel senka ya uan techsakuiliayaj kampa ika eski.</i>	Nos juzgaban de lo peor, nos llovían ataques.

<i>Para tiktsintokaskej ika chipauak tein toaxka, itech xiuit 1980 timoiykuilojkej ika in tokait “sepantekitinij tatakiltianij Tosepan titataniskej”.</i>	Para exigir legalmente nuestros derechos, en 1980 nos registramos como cooperativa agropecuaria regional “Tosepan Titataniske”
<i>Tipeujteujkej timonechikoaj: tikselijkej tein touantiskej tokniuuan tein se tanemilil saj kipiayaj.</i>	Teniendo como principios básicos: aceptación como socios a gente con intereses comunes.
<i>Taixejekolis uan taixeuilis tonojmaj tejuan saj.</i>	Discusión y toma de decisiones por nosotros mismos.
<i>Katin eski taneltokalis uan katin eski motataninij ika siujtekit.</i>	Independencia religiosa y de cualquier política partidista.
<i>Taixtalilis ika tein eski Tayekananiy uan tanauatilis de tein techya liliskej kasa.</i>	Elección de candidatos y nombramiento de nuestros representantes.
<i>Taxejselolis ika chiualismej tein ixnestok saj tachijchiualis uan tayekkaualis ika totonaltekiuj.</i>	Distribución de labores en comisiones de trabajo y especializadas. Elaboración y aprobación de nuestros programas de trabajo.
<i>Tikchiuaj nechikolis itech toxolaluan kakaxtolika para tikitaskkej teisa tein techpoloa.</i>	Realizamos asambleas comunitarias quincenales para analizar nuestras necesidades.
<i>Tayekananiy de in sentekitinij timonechijoaj itech domingos.</i>	Los representantes de las cooperativas nos reunimos los domingos.
<i>Para se kisepanitas tonekuejmololis ika (takualis, totakiltilis, tanamakalis, nemachtilis, tosepanepaleuil)...</i>	Para resolver juntos nuestros problemas (abasto, producción, comercialización, educación, beneficio social)...
<i>In programa CONASUPO-COPLAMAR techmaktilikej mokauj tomako uan techpaleuiko tepitsin itech nekuejmololis ika totakualis.</i>	El programa CONSAUPO-COPLAMAR fue puesto en nuestras manos y nos ha resuelto en parte el problema del abasto.
<i>Pero para tikueyichiuaskej uan tiktekiltiskej kuali tejuan totech yetok.</i>	Pero su eficaz funcionamiento depende sólo de nosotros.
<i>Ika Tipeujkej tiknamakaj niman kuoujtsapot uan xokot.</i>	Comenzamos a vender directamente mamey y naranja.
<i>Tiknamakatokej tokuoujtakilouj, pimienta uan cafe.</i>	Estamos exportando nuestros productos, pimienta y café.
<i>In tonechikol kiixmattokej totayekankauan uan kipaleuijaj.</i>	Institucionalmente es reconocida y apoyada nuestra cooperativa.

<i>Techmakakej tanauatil para tikxejxeloskej tapalan itech nochi in to xolaluan para totatokuan.</i>	Obtuvimos la concesión de fertilizantes para la región.
<i>Tikpiyaj se taeualoyan para tiktatekiujtiskej.</i>	Contamos con una bodega para nuestro servicio.
<i>Tikchijchiujtokej se kalnepaleuil para pimienta uan cafe.</i>	Estamos construyendo beneficios de pimienta y café.
<i>Tikpeualtitij tikchijchiuatij se amatajkiulol para se nemachtil de nochi, ijkon in tonechikolis moueyichiuas kachi.</i>	Pondremos en marcha un proyecto de capacitación global. Así nuestra organización se fortalecerá mucho más.
<i>In tisentekitinij tikajsikaixmatiskej tein totekiuj.</i>	Los cooperativistas tendremos más conciencia de nuestro papel.
<i>Tikchikauaskej in totanemililis para, tisentekitinij, tiksepanitaskej tonekuejmololis.</i>	Reforzaremos nuestra capacidad para, organizados, resolver los problemas.
<i>Tiksentokatij tikuitotij nepaleuil tein toueyitayekankauan kiualtitanij itech in toxolaluan.</i>	Seguiremos aprovechando recursos institucionales destinados a nuestra región.
<i>Tikseliskej nepaleuil, titajtansiskej maj kiteypouakan tein ika tipeujkej.</i>	Aceptaremos más apoyos exigiendo se respeten nuestros principios.
<i>Tiksentokatij tikpiyatij miak kuejmol pero tikmattokej que tinochin uan tisenyetokej amo akin uelis techtanis.</i>	Seguiremos teniendo muchos problemas pero sabemos que unidos y organizados seremos invencibles.

“Tosepan Titataniskej” “Tosepan Titataniske”

Anexo 2: lista de recetas sistematizadas

1. Agua de carambolo
2. Agua de polen
3. Atole de ajonjolí
4. Atole de grano - maíz azul
5. Atole de trigo
6. Bollos
7. Calabaza tierna
8. Chilayot
9. Chilpozonte de setas con costilla

10. Costilla en salsa de chiltepín
11. Costilla en salsa de chipotle
12. Dulce de calabaza madura
13. Enfrijoladas con huevo
14. Exquihit
15. Frijoles con xocoyoli.
16. Huazontles en salsa roja
17. Itacate de sándwiches
18. Mole
19. Nixtamalización
20. Pipián blanco
21. Pipián verde
22. Pomada para escabiasis o granos (heridas).
23. Pozole de cerdo
24. Tayoyos
25. Tortillas a mano