

Licencia Creative Commons (CC BY-NC 4.0)

Artículos Científicos

DOI: <https://doi.org/10.25009/uvs.vi18.3006>

Fogón de memorias: Narrativas orales nahuas, paisaje y ética de la digitalización en la sierra de Zongolica

Hearth of Memories: Nahua Oral Narratives, Landscape, and the Ethics of Digitalization in the Sierra de Zongolica

Julieta Flores-Muñoz ^a

Recibido: 25 de julio de 2024.

Aceptado: 2 de octubre de 2024.

^a Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C. CDMX, México. Contacto: julieta.flores@cide.edu | ORCID: [0000-0003-2579-134X](https://orcid.org/0000-0003-2579-134X) *Autora para correspondencia.

Cómo citar:

Flores-Muñoz, J. (2024). Fogón de memorias: Narrativas orales nahuas, paisaje y ética de la digitalización en la sierra de Zongolica. *UVserva*, (18), 378-400. <https://doi.org/10.25009/uvs.vi18.3006>

Resumen: Las narrativas orales ofrecen perspectivas únicas sobre la construcción y significación de los espacios, así como sobre los desafíos éticos y políticos que conlleva su recolección y preservación. Este artículo contribuye al debate sobre la integración de estas narrativas como fuentes de conocimiento, presentando un estudio de caso en una comunidad nahua de la sierra de Zongolica, Veracruz. Partiendo de la arqueología y los estudios de paisaje, la investigación explora la construcción simbólica y material del "fogón", espacio que se entiende como el corazón de la casa y que revela continuidades y transformaciones culturales intergeneracionales. Más allá de la interpretación específica de las narrativas sobre el fogón de tres piedras, se reflexiona sobre la necesidad de desarrollar prácticas responsables de digitalización y archivo de estos relatos, con el fin de empoderar a las comunidades y facilitar el acceso para futuros análisis científicos. Este trabajo propone una ciencia inclusiva y crítica, que cuestiona el para qué y para quién se genera el conocimiento, y que fomenta un diálogo horizontal y éticamente comprometido entre el conocimiento "científico" y los saberes tradicionales, abordando temas de propiedad, traducción e interpretación en el contexto de un mundo digital en constante transformación.

Palabras clave: Narrativas orales; materialidad de la experiencia; arqueología del paisaje; memoria; fogón; archivos digitales.

Abstract: *Oral narratives offer unique perspectives on the construction and significance of spaces, as well as the ethical and political challenges involved in their collection and preservation. This article contributes to the debate on the integration of these narratives as sources of knowledge by presenting a case study from a nahua community in the Sierra de Zongolica, Veracruz. Drawing from archaeology and landscape studies, the research explores the symbolic and material construction of the "fogón," a space understood as the heart of the home that reveals intergenerational cultural continuities and transformations. Beyond the specific interpretation of narratives about the three-stone hearth, the article reflects on the need to develop responsible practices for the digitalization and archiving of these stories, aiming to empower communities and facilitate access for future scientific analyses. This work advocates for an inclusive and critical approach to science, questioning the purpose and beneficiaries of knowledge generation, and fostering a horizontal and ethically engaged dialogue between "scientific" knowledge and traditional wisdom, addressing issues of ownership, translation, and interpretation in the context of an ever-evolving digital world.*

Keywords: *Oral Narratives; Materiality of Experience; Landscape Archaeology; Memory; Hearth "Fogón"; Digital Archives.*

Introducción

Las distintas aproximaciones al estudio de las narrativas orales han permitido generar un rico debate que, sin llegar a pugilato, han reconocido discutir las diversas formas en la que éstas, como fuentes de información, se deben integrar

para generar o difundir conocimiento, sobre todo en el contexto de una ciencia más incluyente y socialmente responsable. Este artículo abonará a ese debate presentando un ejemplo de una de las muchas lecturas que le podemos dar a esas narrativas orales colectadas en una municipalidad nahua en la sierra de Zongolica.

Dicha lectura parte de la arqueología y los estudios de paisaje, cuyas aproximaciones cultural-ecologistas han sido desafiadas por enfoques postpositivistas que entienden el paisaje como algo más que un mero entorno físico e incluyen una perspectiva sociohistórica. De esta manera, el paisaje queda integrado a la teoría social y espacial influida por pensadores como Lefebvre y Harvey cuyo énfasis se encuentra en la manera en la que los seres humanos interactúan y producen éste (Earley-Spadoni 2017, p. 96).

No obstante, consideramos que el valor de este artículo reside en la discusión más profunda de corte ético-político, ya no sólo sobre la naturaleza de la colecta de datos o la forma de utilizar esas fuentes de información tan únicas en y para la construcción del conocimiento “científico” multidisciplinario sino, más bien, la forma en la que debemos almacenar y/o difundir estos documentos hasta convertirlos en legajos localizables, comparables y funcionales para todos (investigadores, público en general, pero sobre todo, miembros de las comunidades que encuentren valor en dichos documentos).

El caso de estudio presentado a continuación se desarrolló entre nahuas que habitan la sierra Zongolica en el estado de Veracruz, México. Si bien, el trabajo de recolección de materiales orales que se ha llevado a cabo en la región a lo largo de 9 años incluye la experiencia de jóvenes, adultos y adultos mayores, hombres y mujeres. Para el caso específico presentado a continuación, se utilizarán las narrativas orales entre distintas generaciones (principalmente mujeres) con relación a la construcción física y simbólica del espacio conocido como “el fogón” o el centro de la casa. En este artículo se muestra la forma en la que se utilizaron parte de las narrativas orales que fueron construyeron lo que se presentó como el corazón de la casa –el fogón de tres piedras–.

Es necesario recalcar que la interpretación y la construcción de este ejemplo específico tienen como meta mostrar la forma en la que se producen los espacios integrando materialidad, vida cotidiana y memoria. Es decir, la organización de los materiales orales, en este caso específico desde la ciencia arqueológica, buscó la exploración de las continuidades y discontinuidades materiales. No obstante, las narrativas orales se manifiestan como herramienta de reflexión y análisis necesaria para la construcción de todo conocimiento. La forma en la que distintos pueblos recuerdan, memorizan, e incluso, se nombran y nombran, es, sin lugar a duda, un punto de encuentro entre distintas ciencias

No se trata de dar voz a quienes tienen y han tenido ya una voz, más bien, creemos que, para seguir construyendo esos puentes de diálogo entre conocimiento “científico” y conocimientos producto del proceso de socialización que resguarda la memoria de los pueblos, es necesario integrarlas en nuestras propias interpretaciones de la realidad. En otras palabras, creemos que parte de nuestro quehacer científico es presentar esa diversidad de interpretaciones que tiene la realidad concreta y con ello, consolidar caminos que nos permitan construir ese diálogo epistémico. Dicho lo

anterior, y pensando en la construcción de un verdadero diálogo horizontal, será necesario detenernos a pensar en la forma en la que nuestra propia interpretación pueda ser replicada y falseada, es decir, concentrarnos en la naturaleza de los datos colectados y en la forma en la que estos datos puedan ser correctamente almacenados y registrados para ser fácilmente explorables por otros investigadores con otra mirada.

Sin dejar de lado el para qué y para quiénes de nuestra ciencia (Panameño y Nalda, 1979), la virtud y desafío de trabajar con narrativas orales implican, por un lado, la deconstrucción de una ciencia ortodoxa, pero por el otro, incluir temas espinosos sobre propiedad, traducción y, mucho más importante, interpretación de dichos documentos históricos. Así, además de presentar la interpretación producto de las narrativas orales colectadas en el seno del proyecto MONARO (Modelando la Narrativa Oral en Montañas de Veracruz, México), este artículo busca exponer las primeras ideas derivadas del ejercicio reflexivo de pensar la responsabilidad ética y política que acompaña, ya no sólo la colecta, o del adecuado acompañamiento de las comunidades indígenas en México, sino también la necesaria discusión en torno a la presentación y el resguardo de la información oral en el contexto de un mundo digital.

1. La narrativa oral como herramienta de estudio en la arqueología

La arqueología como ciencia nace en el seno de sociedades que se alejan de sus historias antiguas; es decir, la sociedad europea ilustrada y su ocupación territorial, aunque profunda en el tiempo, logra separar lo arqueológico (las formas de vida antiguas) de la vida cotidiana en pleno auge de la mecanización y la modernización. Más aún, dicha sociedad, encuentra símiles de comportamiento ‘antiguos’ en otras partes del mundo ‘no civilizadas’ estableciendo parámetros de estudios que le permitan comprender la evolución social en toda su extensión. Eso, aunque deriva en una importación de técnicas y teorías completamente ajenas a una realidad latinoamericana se acomoda dentro de un discurso académico colonialista. Aunque ya han sido varios los autores que discuten la naturaleza colonialista de la práctica arqueológica dentro y fuera de Latinoamérica (Atalay, 2020; Todd, 2016; González-Ruibal, 2012; Gnecco y Ayala, 2010; Lucas, 2004; Tuhiwai, 2021; McGuire, 1992), y la relación entre arqueología y poder (Schmidt y Patterson, 1995), se debe seguir insistiendo en ese divorcio entre antropología, historia y arqueología que limita la inclusión de distintas epistemes con el fin de deconstruir academias rígidas. Incluso hoy, aunque se han redireccionado los discursos teóricos para incluir nuevas epistemes (Cusicanqui, 2010), en un constante diálogo de saberes (Barkin, 2012), sigue siendo absolutamente necesario cuestionar esta separación disciplinar.

Además, dicho divorcio se vuelve evidente cuando se problematiza la naturaleza de los archivos vivos y el rol activo de las comunidades en la producción del conocimiento dentro de la disciplina arqueológica, pareciera no quedar clara la necesidad de establecer una relación profunda con las comunidades vivas estableciendo la lógica temporal lineal que aísla al arqueólogo del presente, como si las razones y motivos que construyen la vida cotidiana y que dejan huellas materiales en el

presente no pudieran ser fuente de información para el estudio del pasado (por sólo mencionar una de las muchas razones). Aunque diversos autores han defendido esta postura (Thorpe y Booker 2022; Mrozowski, 2014; Tuhiwai, 2021), enfatizando la colaboración y la inclusión de las comunidades en la interpretación de su propia historia, parece ser tarea necesaria seguir insistiendo en la importancia de la, así llamada, arqueología comunitaria.

Desde Latinoamérica, autores como Krenak (2016) y Sallum (2023) recomiendan la construcción de una arqueología que dialogue con los pueblos indígenas, reconociendo la importancia de sus saberes en la reinterpretación de la historia, a su vez, Londoño *et al.* (2017) apuestan por los archivos vivos como reflejo de una construcción de memoria activa para ir más allá de los documentos escritos. Es importante señalar, que un archivo vivo está en constante construcción y requiere la participación directa de las comunidades para ser comprendida en su totalidad. Por su parte, González-Ruibal (2014), se enfoca en cómo la arqueología puede contribuir a la visibilización de esas memorias silenciadas.

Este debate es particularmente importante dentro de la arqueología latinoamericana hoy, en busca de redefinir sus fundamentos teóricos y metodológicos para responder a contextos específicos en colaboración con comunidades indígenas y afrodescendientes en aras de construir su reclamo justo por visibilidad, participación en los procesos históricos y defensa de sus territorios (Flores-Muñoz *et al.* [en prensa] 2024; Laluk *et al.* 2022; Gray, 2022; Balanzátegui *et al.*, 2021). Así, fue a partir de este ejercicio práctico que logramos, desde la arqueología, dialogar con la antropología y la historia, utilizando la etnografía para entender y emplear las narrativas orales recolectadas en las comunidades que integran el municipio de Mixtla de Altamirano a lo largo de nueve años de trabajo. Las narrativas presentadas corresponden, en su mayoría, a los materiales colectados en la primera temporada de 2015.

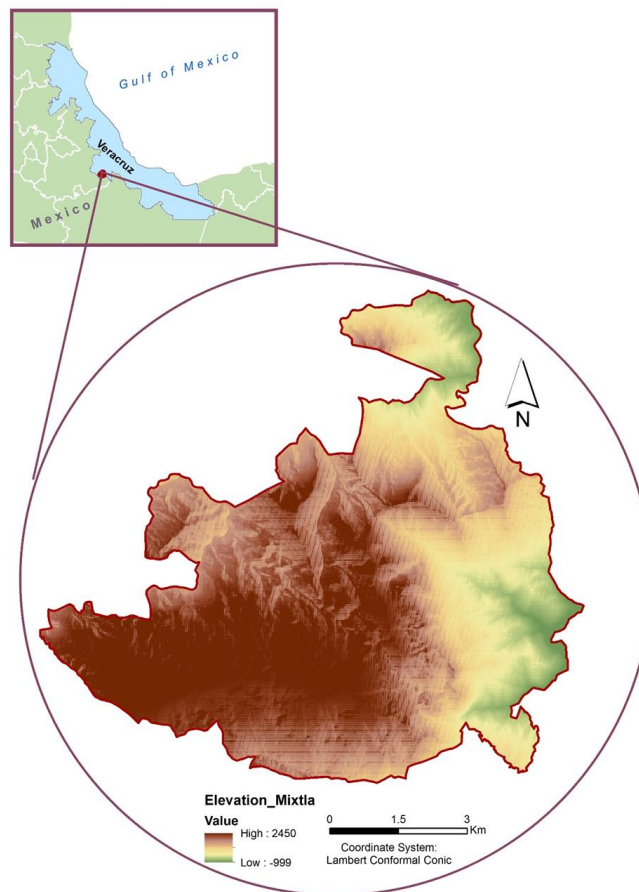
1.1. Metodología

Siendo un caso de investigación arqueológica, se utiliza las narrativas orales para entender el proceso de cambio y continuidad material entre los nahuas que habitan la municipalidad de Mixtla de Altamirano en la sierra de Zongolica (ver **Figura 1**). Para conseguir dicho propósito se colectó información etnográfica que luego fue contrastada con entrevistas grupales entre gente de la tercera edad (Flores-Muñoz, 2020). Las entrevistas fueron focalizadas, pero no estructuradas. Es decir, se convocó a los adultos mayores de cada comunidad y, una vez reunidos, se presentó el tema central: la historia del habitar. A partir de allí, los participantes recordaron libremente detalles de su experiencia de habitar y compartieron saberes transmitidos de generación en generación de forma oral. Así, recordando, se logró juntar un acervo de narrativas, que más adelante, fueron analizadas simulando la minería de datos. Al contrastar resultados con la observación participativa, tenemos que, aunque en esencia los espacios parecieran ser los mismos materialmente, la forma de habitarlos y definirlos, cambiaron significativamente. Lo que, a su vez, tuvo implicaciones en las relaciones sociales establecidas entre ellos. En otras palabras, a través de la memoria se obtuvo

una redefinición de la composición de los espacios y la relación que se establece con ellos (Flores-Muñoz y Murrieta-Flores, 2022).

En total se colectaron 27 entrevistas colectivas y 30 entrevistas personales que incluyen la voz de parteras, artesanas, artesanos, curanderos, maestros, maestras, así como estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural [UVI]. Con el propósito de proteger la privacidad de nuestras participantes, se presentarán los ejemplos como Personas, de aquí en adelante nos referiremos a P.1, P.2, etc. Sin embargo, para las entrevistas colectivas entre adultos mayores nos referiremos a la Colectividad, de aquí en adelante C.1, C.2, etc.

Figura 1
 Localización, límites y orografía de Mixtla de Altamirano en el estado de Veracruz



Fuente: Elaboración propia con datos INEGI.

Es importante mencionar que, aunque en primera instancia no se contempló el género –es decir, no fue objetivo del trabajo dialogar, ni registrar exclusivamente la voz de las mujeres–, la presencia femenina se fue manifestando con mayor fuerza al explorar el caso específico del fogón. Sin embargo, esto no ocurrió al hablar de las técnicas de construcción o de las casas, o los materiales necesarios para la construcción de los caminos. Sería importante estudiar, en otra oportunidad, las razones de esa segmentación natural de los tópicos.

Así, de las muchas entrevistas registradas y la observación participativa que se tuvo en campo, el espacio de la cocina de humo fue definido con mayor precisión por mujeres (ver **Figura 2**). Está claro que la casa, la tierra, el agua y la montaña son entidades femeninas que guardan una relación especial con los nahuas, como nos refiere P.1:

...nosotros acá le pedimos a la madre tierra que nos cuide y nos cobije [...] si nos enfermamos o nos va mal es porque no hicimos xochitlalli [ceremonia de agradecimiento en dónde metafóricamente se le da de comer a la tierra en este caso específico se refiere a la casa].

Figura 2
 Entrevista grupal en Matlatecoya



Fuente: Fotografía J. Flores

Quizá, la empatía que se logró durante la investigación terminó por definir el espacio de la casa como central para la discusión material. En este artículo me voy a referir exclusivamente al fogón como centro rector de la casa y la forma en la que distintas voces de mujeres lo construyen y/o lo reconstruyen dentro de la municipalidad de Mixtla de Altamirano durante el primer año de trabajo dentro de la municipalidad. Refiriéndose al fogón P.2 nos dice: “es el corazón de la casa; mira, asómate [y ve] cómo las tres piedras hacen hasta una forma de corazón”.

Mixtla de Altamirano es sólo una de las sesenta y una municipalidades que componen la región conocida como ‘Grandes Montañas’ dentro de la cadena montañosa llamada Sierra Madre Oriental. Una región única que además es barrera natural entre la planicie central y la costa del Golfo de México y atraviesa tres estados de la república mexicana: Puebla, Oaxaca y Veracruz.

La Sierra de Zongolica es como se le conoce a la parte veracruzana y con diferentes altitudes sobre el nivel del mar, los nahuas que habitan la montaña han tenido que acostumbrarse a la diversidad ecológica que resulta de esas distintas presiones, temperaturas y precipitaciones. De acuerdo con el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas [INALI], 2023) la región comparte el mismo idioma Náhuatl Central de Veracruz y de las veintiún municipalidades que lo hablan, Mixtla de Altamirano sigue siendo el lugar donde más gente lo utiliza en la vida cotidiana. Según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020) 99.74 % de la población ocupa el náhuatl central de Veracruz como idioma oficial.

Una cifra que, combinada con los altos índices de pobreza que presentaba en el 2010, derivó en el interés por entender esos continuos materiales en el habitar. Es importante recalcar que los índices de pobreza manejan –entre otros rubros– la calidad y espacios de la vivienda que incluyen el uso de materiales modernos y servicios de agua y drenaje. Es decir que –muchas veces– esos altos índices de pobreza en municipalidades rurales describen territorios aislados del mercado. Aunque mucho se ha trabajado en los índices de pobreza como un concepto multidimensional (Ortiz-Galindo y Ríos-Bolívar, 2018), no deja de ser un índice subjetivo.

Así, el trabajo comunitario, es decir, la participación en eventos de vida cotidiana junto con mujeres, jóvenes y adultos mayores en Mixtla de Altamirano fue necesaria para poder establecer diferencias generacionales en las prácticas espaciales que dan pie a la definición de ciertos espacios. En palabras de Godicheau y Sanchez León (2015): “Los conceptos incorporan toda una dimensión de abstracción que parece alejarlos de la realidad concreta, perceptible y material, más sin quedar reducidos a meras especulaciones: por mucha dimensión metafísica que contengan, los conceptos remiten en última instancia a la realidad”.

Fueron, en ese sentido, muy significativos los encuentros con adultos mayores de las comunidades que integran la municipalidad, que permitieron reencontrar espacios perdidos u olvidados dentro de la vida comunitaria actual, pero que siguen siendo una realidad material hasta hoy (ver **Figura 3**).

Figura 3

De los muchos trabajos que se hacen para cuidar una casa, hoy utilizando otros materiales a la mano, pero contándonos sobre los materiales que ya no existen y de dónde provenían



Fuente: Fotografía: V.Qihua

1.2. El fogón como tema que aparece en las narrativas orales

Aunque una de esas relaciones espaciales, que demostró ser esencial para entender lo anterior, fue la que se produjo al hablar de la casa, este artículo se centra, exclusivamente, en el fogón, sin perder de vista la importancia que tiene dentro de las narrativas orales todas las relaciones espaciales, así como lo vemos en distintos ejemplos (ver **Figura 4**).

En voz de P.3, quien, dicho sea de paso, es una joven de menos de 15 años de edad: “la casa siempre tiene que estar con humo [...] a mí me gusta mi casa, el olor del fuego quemándose me hace sentirme protegida para realizar todas las demás tareas”. Si bien entre los nahuas el espacio material de la casa guarda similitudes históricas (es decir, espacios abiertos, fogón como el centro rector del espacio, patios compartidos, etc.) la forma en la que este espacio fue narrado, vivido y recordado por los adultos mayores derivó en una redefinición de éstos, como vemos en el ejemplo que aparece en C.1:

Antes, nuestros abuelos trabajan otros materiales, ya no es igual de lo mismo que trabajaron, abrieron carreteras y todo se perdió. Los ocotes también se van perdiendo, de

esos, nuestros abuelitos, sacaban el tejamanil [que] era una maderita así bien [sic] bonitos y de anchitos así [...] se llamaba tejamanil.

No solamente el espacio fue narrado desde la perspectiva de la vivencia cotidiana del grupo de la tercera edad, lleno de saberes, pero, recordando, hacían referencia a 'los abuelos', una forma de aplanar todo pasado: P.1

Los abuelitos saben cómo van a decir aquellos a pedir la tierra, es que nosotros no sabemos [...] Antes nuestros abuelitos aprendieron como van a hablar aquí a la tierra [...] van a pedir aquí a diosito que nos ayude, como nosotros no aprendemos, no sabemos cómo hacerlo [pero] si no vas a hacer bien te vas a morir, porque está peligrosa si no vas a llamar bien, como nosotras pues no sabemos nada pues no aprendemos.

Es decir, 'los abuelos' en la narrativa oral no refiere, necesariamente, al parentesco, pues la referencia de abuelos es de pasado. Sin embargo, es en las prácticas espaciales en dónde radica la temporalidad, como nos comenta P.4:

Antes, nuestros abuelitos hacían la cal y nos dejaron esas enseñanzas, hacíamos un horno y lo llenábamos de leña y sacábamos las piedras y las regábamos con agua y se hacia la cal y la llevábamos para el rancho; hacíamos apenas un cuarto y lo intercambiábamos por maíz, llevábamos medio bote o dos botes, dos latas.

En otras palabras, la forma de describir el espacio, es decir, su paisaje, es lo que va a definir la temporalidad en su narrativa oral, como lo vemos en el siguiente ejemplo de C.2:

Bueno, lo que yo vi cuando era joven es que todo era diferente, no había nada en esta comunidad, nada, nada; este lugar se llamaba San Oxitla, por allá Tlatzkantla, por aquí Acatitla. No había nada... pues, había puros encinos blancos, pura escobilla, elites, las moras silvestres, no había de lo que hay ahora y ahora vemos que es de otra manera [...] las casas de los abuelos eran diferentes tenían casas de zacate, puro zacate, las paredes, ahora es tabla, con palos sencillos, eran gruesos los palos que ocupaban para las paredes y así estaban pues, así eran sus viviendas de nuestros abuelitos y veo que ahora es diferente ya hay varias cosas que antes no veíamos y antes existía más sufrimiento no es lo mismo que ahora, antes sufríamos.

Así, entendiendo la oralidad pudimos organizar la información y encontrar el eje rector de la investigación, la casa, sus materiales, las relaciones sociales y como centro de ésta, el corazón compuesto por tres piedras: el fogón, como veremos en el siguiente apartado. En un sentido más amplio, buscar en las narrativas orales esa dimensión espacial e investigar específicamente cómo los Nahuas se han ido relacionando con el espacio geográfico a lo largo del tiempo, permitió, por un lado, entender la maleabilidad del reino material, y por el otro, la forma muy única de entender, definir y compartir el mundo a través de la narrativa oral. En otras palabras, la narrativa oral para el estudio de la materialidad brindó ese puente de comunicación generacional necesaria para entender las transformaciones que se van construyendo en la vida cotidiana y que, aunque no necesariamente acompañan al mundo material, quedan plasmadas en esas estampas narrativas.

Así, reafirmamos que, un espacio es vivido, contado y muy importante recordado de distintas maneras.

Figura 4
El fogón, la cocina y el humo en casa



Fotografía: J. Flores (2024).

1.3. Resultados preliminares sobre el fogón

1.3.1. La plasticidad material y la importancia del humo

A pesar de que los nahuas en Mixtla de Altamirano han visto cambios tanto en los materiales que construyen la casa, como en las relaciones que se establecen dentro del

recinto habitacional, la forma de ésta sigue siendo abierta y como nos mencionaron en distintas entrevistas el punto central es “la cocina y el santocalli [altar] lo demás ya se va acomodando así no más”, de acuerdo a P.5.

Estos dos elementos para los nahuas son los que proporcionan el sentido de protección. Tras procesar los datos colectados durante el campo, reiteramos que las actividades más importantes entre los nahuas se encuentran las de comer, dormir y rezar (Sandstrom, 2000, p. 59) en palabras de P.6: “...para nosotros preparar el altar con flores y persignarse todas las mañanas es igualito de importante como el desayuno”. Así, tanto en el espacio que construye su casa, como en sus actividades, vemos una constante: el humo. Es decir, ambos espacios vitales para la vida requieren estar ‘humeados’, como lo menciona P. 1: “para santiguar nuestra comidita, la fiesta o el espacio quemamos el incienso [...] nos gusta que haya humo”. Incluso, al describir los paisajes y referirse a la niebla que normalmente aparece en las mañanas, P.1 mencionó: “A lo mejor y la montaña también necesita santiguarse y lo hace cubriéndose de su propio humo”.

Lo cierto es que esa cercanía entre humo, cocina, ritualidad/religiosidad componen la esencia de la identidad nahua como nos menciona P.6:

[N]uestros abuelos, más antes, no conocieron otra casa diferente, solamente un cuarto como este [refiriéndose a la cocina de humo] acá dormíamos, acá hacíamos nuestro santocalli, acá se hacían las tareas del diario, a veces nosotras vamos a tejer afuera pero no siempre, no siempre hay calor afuera, además necesitamos estar poniendo atención al fuego.

Así, a pesar de los cambios materiales, resultado de las insistencias de la secretaría de salud y gobiernos en turno (desde mediados de los setentas) de sacar las actividades de la cocina de humo, e incluso, cambiar los fogones de tres piedras por estufas de leña más eficientes y limpias, el cuarto que corresponde a la cocina de humo sigue siendo el punto central de la casa como nos mencionó P.7:

Es que no hay nada como un buen fuego en la casa [...] nuestras abuelas nos enseñaron a hacer buen fuego y decían que tener un buen fuego es importante para cuando te visitan tus hermanitos [refiriéndose a las personas en la comunidad] si hay buen fuego es señal de que tu casa está bien, no hay peleas y puedes pasar.

Así, pareciera que el humo de sus cocinas y el de sus inciensos les sirve todavía hasta hoy, como metáfora para recordar la colectividad que determinaba la identidad nahua (ver **Figura 5**). Es decir, el humo como campo simbólico de acción es lo que DeMarrais, Castillo y Earl (1996) describen como proceso de materialización.

En otras palabras, la gente queda conectada con su materia cultura a través de los mitos y otras historias que pueden, como menciona Bourdieu (1977), luego ser usadas por instituciones de poder. En el caso específico de los nahuas, resulta poco claro si la importancia del humo tiene que ver con la cocina y el procesamiento de los alimentos, la llegada e intervención de la religión católica en la región o, justo la resistencia y el sincretismo que resultan de dicha intervención. A pesar de esta ambigüedad, lo que sí queda claro es la importancia del humo en el ámbito de la vida cotidiana nahua.

Figura 5*El humo en la vida ritual nahua*

Nota: En la imagen el padrino humea los alimentos que se ofrecen como regalo. Fotografía: J. Flores (2024).

1.3.2. *El corazón y el alma: el caso del metlatxontil y el fogón*

Hablar del fogón como centro rector y corazón de la casa y el *metlatxontil* (una piedra de moler pequeña) (ver **Figura 6**) enterrado como el material que le da alma a ésta, fue una metáfora que no surgió de las muchas entrevistas que se recopilaron en Mixtla de Altamirano. Es decir, la metáfora no fue establecida por los adultos mayores entrevistados, pero sí fue resultado de estas entrevistas, pues tras las pláticas, quién fuera traductora y colega durante esa temporada de campo, hizo la conexión y la sugirió. Es así, que las ideas que presento a continuación, aunque producto de las muchas voces que lograron encontrarse en temas claramente delimitados por ellos mismos fue sugerida por quién me acompañara durante los recorridos en las distintas comunidades.

Quizá la referencia más clara del *metlatxontil* fue la sugerida en C.4 “[n]ada más así estaba como el metate [piedra para moler principalmente el maíz para hacer tortilla] que tenemos, pero no era grande [...] no sabemos de dónde lo traían los abuelos, pero se quedó dónde nació [...] Las abuelas lo utilizaban, pero no para maíz, más bien café o quién sabe”.

Lo cierto es que, en otras conversaciones, en diferentes comunidades, al mencionar el *metlatxontil*, la gente recordaba el cambio, aunque el *metlatxontil* es parecido al metate actual, difiere en tamaño y fue abandonada e incluso en C. 5, una comunidad localizada en la parte alta del municipio, nos contaron “[l]os *metlatxontiles* están enterrados abajo del fogón, así hacían nuestros abuelitos”. En son de broma

agregaron que a lo mejor y eso mismo deberían hacer con el metate actual, una vez en desuso, enterrarlo debajo del fogón “porque es nuestro corazón”. Enunciado que se nos quedó grabado y que derivó en una conversación mientras regresábamos de la entrevista en donde fue sugerida la metáfora sobre el corazón y el alma.

Lo cierto es que las ofrendas –por ejemplo el *xochitlalis*– sirven como alimento para el alma, siendo la cocina de humo el centro rector de la vida cotidiana; es decir, el cuerpo donde se encuentra el corazón. Una lectura que, hasta hoy, acompaña nuestros encuentros, es esa reutilización simbólica de los materiales en desuso, ¿pueden estos volverse en el alma? Lo cierto es que enterrarlos bajo el fogón es la forma de recordar a sus antepasados y sentirse en casa.

Figura 6
Metlaxonti



Nota: a) Frente; b) Perfil. Fotografía: A. Mayahua.

Si bien la transmisión del poder y la herencia se da por vía masculina, es señal de prestigio entre las mujeres conseguir la cocina como nos contó P.2 “yo llegué a vivir con mi suegra y me costó mucho construir mi casita [...] hasta que mi suegra dijo sí sabe trabajar y tuve mis hijos, es que me dieron mi cocina”.

De esta forma, el espacio de la cocina –de lo femenino– queda bien representado, vivido y recordado en la cocina de humo, centro rector de la casa, corazón y alma, como nos mencionó la que fuera informante principal durante esas primeras entrevistas.

2. Discusión

El objetivo de este artículo fue dar cuenta de la maleabilidad con la que, utilizando las narrativas orales colectadas en Mixtla de Altamirano, Veracruz, México, se ha construido una interpretación de la realidad. Aunque el estudio completo se interesó por presentar la materialidad desde una perspectiva etnográfica/histórica que reflejara la composición de su paisaje y la forma en la que éste –al ir cambiando– fue siendo narrada, debido a la metodología de colecta de estas narrativas orales, centrado en entrevistas grupales de hombres y mujeres de la tercera edad, pudimos dar cuenta de la variada e importante lista de temáticas abordadas por los entrevistados.

Es decir, las narrativas orales ofrecen este punto de encuentro entre diferentes disciplinas, esos conocimientos recordados, e incluso todavía, aplicados a la vida cotidiana, son puentes importantes para generar no solamente un diálogo epistémico sino transdisciplinar.

Además, en el ejemplo presentado, la interpretación del “fogón” en las narrativas nahuas demuestra cómo un espacio físico se transforma en un lugar cargado de significado cultural y simbólico. La materialidad y memoria colectiva se entrelazan, evidenciando que el paisaje no es solo ese contexto físico, sino, más bien, una construcción sociohistórica activa que refleja y reproduce valores y estructuras de la comunidad. Lamentablemente, muchos de nuestros informantes perdieron la batalla tras la devastadora pandemia del COVID-19, lo que refuerza la importancia de seguir preservar esos conocimientos.

Sin embargo, más allá de la recolección de datos, es importante considerar la forma en la que se almacenan y se difunden estas narrativas orales. Es decir, permitir la exploración de estas narrativas de manera que sean accesibles y útiles tanto para los miembros de las comunidades, como para los investigadores de otras áreas interesados en conocerlas. Esto conlleva desafíos complejos sobre la propiedad intelectual, la traducción cultural y la interpretación. Es decir, se vuelve esencial reflexionar sobre quién controla y valida estas interpretaciones, así como asegurarnos de que los procesos de traducción y documentación respeten la integridad y autonomía de las comunidades.

En el contexto del mundo digital, la preservación y accesibilidad de las narrativas orales plantea esos nuevos retos y oportunidades. Las prácticas de archivo y digitalización deberán ser cuidadosamente pensadas para garantizar que los documentos sean replicables, falseables y accesibles para futuros análisis. Pues, aunque, la digitalización pudiera representar una herramienta poderosa para preservar y difundir conocimientos, los archivos digitales deben considerar la estabilidad de los formatos y las plataformas utilizadas, así como estrategias de respaldo y actualización que garanticen que el material siga siendo accesible y utilizable en el futuro.

Nosotros creemos que, toda esta información colectada y digitalizada empoderaría a las comunidades indígenas al facilitar el acceso a sus propias historias y conocimientos, permitiendo, además, que éstos se integren en procesos educativos, museos comunitarios, charlas en radios comunitarias, entre otros espacios. Sin embargo, se debe tomar en cuenta los derechos de propiedad y el consentimiento

informado, ya que las narrativas orales son parte del patrimonio cultural y colectivo de las comunidades. Es decir, cualquier proceso de digitalización y difusión debe ser desarrollado con la participación de las comunidades, respetando sus decisiones sobre qué, cómo y cuándo quieren compartir sus conocimientos.

Un punto importante en esta discusión es la transcripción de una práctica performativa como lo es la narrativa oral, es decir, que involucra aspectos como el tono, la emoción, el contexto y la relación del narrador con su audiencia. Las decisiones sobre cómo traducir y presentar estas narrativas en formato digital, de nueva cuenta, deben hacerse consultando con las comunidades para asegurar que la esencia y significados culturales se mantengan intactos.

En esencia, una digitalización responsable no solo debe tener como objetivo la conservación de la narrativa, sino el trabajo de empoderamiento de las comunidades que la producen. Esto implica una inclusión completa y activa en todas las fases del proceso de digitalización, desde la recolección de datos hasta la curación de los archivos y el diseño de las plataformas digitales. No queda la menor duda que, las narrativas orales son producto de generaciones enteras acumulando conocimiento sobre las distintas formas de habitar un lugar, en este caso específico, un paisaje tan agreste como es la montaña (ver **Figura 7**). La sobrevivencia en estos territorios queda de manifiesto en el continuo uso de distintas especies de plantas y animales para diferentes fines, todos esos conocimientos transformados en narrativas de resistencia dentro de los territorios.

Figura 7

La montaña santiguándose



Nota: Un ejemplo del paisaje agreste. Fotografía: J. Flores

No queda más que seguir insistiendo sobre el papel del investigador, ya no como un mero interprete externo, sino como un participante activo en un dialogo horizontal. Reconociendo la diversidad de interpretaciones de la realidad, que no busca un enfoque científico que de voz a los que han tenido voz siempre, sino que busque integrar múltiples voces en un proceso inclusivo y crítico de construcción del conocimiento incluyendo las demandas de las comunidades Indígenas, Afrodescendientes y otras comunidades tradicionales (Hartemann y Moraes, 2017; Sempértegui, 2020; Haboucha y Jofré, 2021).

3. Breve conclusión

Actualmente, sería impensable negar la importancia que tienen las narrativas orales para conocer el mundo que nos rodea. Si bien, dentro del mundo académico existen reacios a incluirla como fuente de información fidedigna, de ninguna manera podrían negarla. Es decir, la discusión central radica en la forma en la que utilizamos la narrativa oral y la propuesta metodológica de recolección y almacenamiento para extender su uso. En otras palabras, la forma en la que se utiliza la oralidad como documento digno de análisis y contrastación.

Lo cierto es que, en esa versatilidad que tiene la palabra, nuestras, a veces, rígidas epistemes, se permiten una flexión. En encontrar nuevos caminos de conocimiento y permitirnos esa flexión, insistimos en una academia más incluyente y participativa. Así, aunque distintos serán los usos que tienen las narrativas orales entre academias, coluden en un mismo punto, ya planteado por Aceves-Lozano (2006, pp. 33-34) “b) modificar una práctica científica desligada de su entorno y de los sujetos sociales con que interactúa; c) aportar nuevos cuerpos de evidencias, mediante la construcción de archivos orales; d) privilegiar una aproximación cualitativa en el proceso del conocimiento histórico y socio antropológico”.

Por último, queda insistir en la importancia de documentar las huellas producidas por la experiencia que se rescatan a través de la memoria. Para lo cual es necesario pensar en repositorios de gestión compartida que aseguren la propiedad intelectual de las comunidades. Para lograrlo, se requiere de trabajo coordinado con las comunidades interesadas en todo el proceso de recolección de los materiales orales. Una postura que incluye una reflexión ética sobre nuestro quehacer como investigadores.

Referencias

- Aceves-Lozano, J. (2006). Sobre los problemas y métodos de la historia oral en. En G. Garay (Coord.), *La historia con micrófono* (2da ed., pp. 33-46). Instituto Mora.
- Atalay, S. (2020). Indigenous science for a world in crisis. *Public Archaeology*, 19(1-4), 37-52. <https://doi.org/10.1080/14655187.2020.1781492>

- Balanzátegui, D., Morales, A. M., y Lara, M. B.** (2021). Cimarrona soy: Aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas, *Praxis Arqueológica*, 2(1), 70-85. <https://doi.org/10.53689/pa.v2i1.19>
- Barkin, D.** (2012). Communities constructing their own alternatives in the face of crisis. *Mountain Research and Development*, 32(S1), 12-22. <https://doi.org/10.1659/MRD-JOURNAL-D-11-00088.S1>
- Bourdieu, P.** (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Cusicanqui, S. R.** (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- DeMarrais, E., Castillo, L. J., y Earle, T.** (1996). Ideology, materialization, and power strategies. *Current Anthropology*, 37(1), 15-31. <https://www.jstor.org/stable/2744153>
- Earley-Spadoni, T.** (2017). Spatial History, deep mapping and digital storytelling: archaeology's future imagined through an engagement with the Digital Humanities. *Journal of Archaeological Science*, 84, 95-102. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2017.05.003>
- Flores-Muñoz, J., Sallum, M. y Balanzátegui, D.** (2024). The materiality of remembering & Affective Alliance: A Dialogue between traditional Knowledge and Archaeology in Latin America [Manuscrito presentado para su publicación]. *Journal of Historical Archaeology*.
- Flores-Muñoz, J., y Murrieta-Flores, P.** (2022). Tochan, the house of all of us: Decolonizing space through Nahua oral narratives. *Ethnoarchaeology*, 14(1), 30-50. <https://doi.org/10.1080/19442890.2022.2088180>
- Flores-Muñoz, J.** (2020). *The materiality of remembering: An ethnographic study of the living spaces in a Nahua municipality in Veracruz, Mexico*. BAR Publishing.
- Gnecco, C., y Ayala, P.** (2010). ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. Pueblos indígenas y arqueología en América Latina. En C. Gnecco y P. Ayala (Eds.), *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina* (pp. 23-47). Universidad de los Andes.
- Godicheau, F., y León, P. S.** (2015). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. FCE.
- González-Ruibal, A.** (2012). From the battlefield to the labour camp: Archaeology of civil war and dictatorship in Spain. *Antiquity*, 86(332), 456-473. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00062876>
- González-Ruibal, A.** (2014). *An archaeology of Resistance: Materiality and time in an African Borderland*. Rowman & Littlefield.
- Haboucha, R., y Jofré, D.** (2021). Safeguarding indigenous heritage in the Chilean Atacama Desert: Negotiating identity claims and community perceptions of long-term climate change. *Heritage & Society*, 14(2-3), 216-241. <https://doi.org/10.1080/2159032X.2022.2110375>
- Hartemann, G., y Moraes, I.** (2017). Contar histórias e caminhar com ancestrais: Por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios-Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12(2), 9-34. <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.12196>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).** (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>

- Instituto** Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2023). *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales*. INALI. <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>
- Laluk**, N. C., Montgomery, L. M., Tsosie, R., McCleave, C., Miron, R., Carroll, S. R., Aguilar, J. (2022). Archaeology and Social Justice in Native America. *American Antiquity*, 87(4), 659–82. <https://doi.org/10.1017/aaq.2022.59>
- Lucas**, G. (2004). *The archaeology of time*. Routledge.
- Londoño**, C. O., Mazo, D. C., y Goetz, L. Y. S. (2017). Propuesta metodológica para la apropiación y construcción social del conocimiento a través de la cartografía comunitaria y la Investigación Acción Participativa. Un acercamiento a Santo Domingo Savio como lugar. *Revista Ciencias y Humanidades*, 5(5), 227-249.
- McGuire**, R. (1992). *A Marxist archaeology*. Academic Press.
- Mrozowski**, S. A. (2014). Imagining an Archaeology of the Future: Capitalism and Colonialism Past and Present. *International Journal of Historical Archaeology*, 18, 340–360. <https://doi.org/10.1007/s10761-014-0261-6>
- Ortiz-Galindo**, J., y Ríos-Bolívar, H. (2018). La pobreza en México, un análisis con enfoque multidimensional. *Análisis Económico*, 28(69), 189-218. <https://analiseconomico.azc.uam.mx/index.php/rae/article/view/150>
- Panameño**, R., y Nalda, E. (1979). Arqueología ¿para quién? *Nueva Antropología*, 3(12), 111-124. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15901210.pdf>
- Sallum**, M. (2023). Decolonizing Latin American Archaeology: 'Affective Alliances' and Traditional Community Engagement. *Papers from the Institute of Archaeology*. University College London, 34(1), 1-42.
- Sandstrom**, A. R. (2000). Toponymic groups and house organization: The Nahuas of the Northern. En R. A. Joyce y S. D. Gillespie (Eds.), *Beyond kinship: Social and material reproduction in house societies* (pp. 53-72). University of Pennsylvania Press.
- Schmidt**, P. R. y Patterson, T. C. (Eds.) (1995). *Making Alternative Histories: The Practice of Archaeology and History in Non-Western Settings*. School of American Research Press.
- Sempértegui**, A. (2020). Decolonizing the anti-extractive struggle: Amazonian women's practices of forest-making in Ecuador. *Journal of International Women's Studies*, 21(7), 122-138. <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss7/10>
- Thorpe**, K. y Booker, L. (2022). 18 Navigating Respectful Practice to Support Indigenous Cultural and Intellectual Property Rights in Australian Libraries. In J. Coates, V. Owen y S. Reilly (Ed.), *Navigating Copyright for Libraries: Purpose and Scope* (pp. 440-466). Gruyter Saur. <https://doi.org/10.1515/9783110732009-020>
- Todd**, Z. (2016). An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29(1), 4-22. <https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tuhiwai-Smith**, L. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. University of Otago Press.
- Gray**, R.R.R. (2022). Rematriation: Ts'msyen Law, Rights of Relationality, and Protocols of Return. *Native American and Indigenous Studies* 9(1), 1-27. <https://dx.doi.org/10.1353/nai.2022.0010>